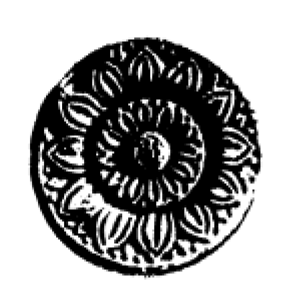


中華佛教百科全書

九



中華佛教百科文獻基金會



中華佛教百科全書

九

中華佛教百科文獻基金會

中華佛教百科全書

監　　修：釋開證
策　　劃：釋傳道
編　　輯：中華佛教百科全書編輯委員會
主　　編：藍吉富
出　　版：中華佛教百科文獻基金會
地址：台南縣永康市勝利街十一巷十號
電話：（06）2389613
郵撥：帳號 03877373號
戶名：財團法人中華佛教百科文獻基金會
發　　行：收藏家藝術有限公司
局版台業字第肆柒貳貳號
印　　刷：中華彩色印刷股份有限公司
電腦排版：顯灦實業有限公司
法律顧問：黃揚名律師
1994年元月出版

ISBN　957 99821-0-4（一套：精裝十冊）
ISBN　957 99821-9-8（第九冊：精裝）

樓蘭

西域的古代王國。即漢代的鄯善，唐代的納縛波。位於天山南路、塔克拉瑪干大沙漠東北、距離玉門關以西四百公里處，即今新疆省鄯善縣東南戈壁中。西元前二百年左右，此地建立了西域最早、最大及最強盛的樓蘭王國。由於位居東西方絲路必經之地，中西文化乃得以在此滙集，遂使樓蘭成爲擁有高度文化的古國。至西漢，樓蘭成爲漢代經營西域的第一站，地勢極爲重要，原爲匈奴所征服，經常劫殺漢代使節。漢昭帝元鳳四年（77 B.C.），遣傅介子入城計殺樓蘭王，改國名爲鄯善。隋時嘗置鄯善郡。唐時稱爲納縛波。對於此地，玄奘《西域記》中，僅載有「納縛波故國即樓蘭地」字樣，而無其他記載，由此可以推知至唐代時，此一古國之原址，當已成爲一片無垠的沙漠。又，元代時，馬可波羅嘗著《東方見聞錄》，該書對西域諸國的風土人情及地理形勢，均有詳細的記載，唯獨對於樓蘭隻字未提，由此足證在元代以前，樓蘭早已湮沒。

西元1900年，瑞典人斯文赫定（Hedin Sven）首先發現樓蘭王國的遺址。其後，透過英國探險家斯坦因（A. Stein）、日本探險家等人的陸續挖掘探查，才得以一窺此早已湮沒的古國形貌。

今樓蘭遺址僅殘留四面城牆，城門已無法辨識。位於城北約七十公里處，有一龐大古墓羣。墳墓的設計十分奇異，每一座墓均由白楊木作成的樁木圍成數層橢圓形，墓與墓之間亦由樁木接繫。又，城東有座佛塔，塔身殘餘十點四公尺高，係用土坯、木料及柳條砌成；此外，塔前殿堂廢墟中，堆滿了木料，其中最長的一根竟長達七公尺，由此可見當時建築的瑰麗宏偉。就先後發現的高聳的佛塔遺蹟、諸多佛教寺廟遺蹟及相關佛教文物來看，可知古代樓蘭人崇信佛教，此又可由《法顯傳》中所載「其國王奉法，可有四千餘僧悉小乘學」得到佐證。此外，寺院內的壁畫，具有濃厚的羅馬帝國時期色彩。又，從此處出土的漢字文書和印度西北系統的卡羅休提（Kharoṣṭha，佉盧虱吒）文書來看，確可證實此處曾有過東西方民族、文化共存的情形。

二十世紀末葉（1989？），日本朝日新聞社和朝日電視台，與中共「中華全國青年聯合會」簽約，擬合作調查樓蘭遺蹟。日本方面派出早稻田大學教授長澤和俊等歷史學，動、植物學者及隨行採訪人員約三十人；中共方面則派遣考古學者和有關後勤人員約一百人。所擬調查的路線是由嘉峪關起，經敦煌、密蘭，到樓蘭，然後再折返密蘭，前往吐魯蕃而至烏魯木齊，全長共二千五百公里。途中還將橫越現已乾旱的羅布泊。這是1934年瑞典首次調查之後最大規模的一次考古調查。

◉附：金維諾〈鄯善的佛教寺院〉（摘錄自《中國美術史論集》）

鄯善本名樓蘭。張騫第一次奉使通西域時，才知有樓蘭其國，這以後樓蘭就開始了與內地的交往，因此也可以知道樓蘭立國遠在張騫出使（公元前138～126年）之前。關於鄯善的情況，《漢書》〈鄯善傳〉有這樣的記述：

「鄯善國，本名樓蘭，王治扜泥城。去陽關千六百里，去長安六千一百里。戶千五百七十，口萬四千一百，勝兵二千九百十二人。（中略）西北去都護治所千七百八十五里，至山國千三百六十五里，西北至車師千八百九十里。地沙鹵、少田，寄田仰穀旁國。國出玉，多葭葦、檉柳、胡桐、白草。民隨畜牧逐水草。有驢馬，多橐駝。能作兵，與婼羌同。」

漢武帝元狩四年（公元前119）以後，通大宛諸國，「使者相望於道，一歲中多十餘輩」，屢經樓蘭等地。元封三年（公元前108）趙破奴虜樓蘭王以後，樓蘭開始又進一步與漢朝有著臣屬關係。到元鳳四年（公元前77）立尉屠耆爲王，始改樓蘭國名爲鄯善。根據《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《晉書》以及《南齊書》等史籍上的有關記載，可以知道鄯善在漢及其後五、六百年的時間裏，一直與

內地有著密切聯繫。到魏・太平眞君七年（446），鄯善國王被執，才成爲魏的鎮戍。魏・太和十七年（493）前，鄯善遭到丁零（高車）侵犯，人民散盡，就不再以一個王國而存在。

鄯善是一個佛教盛行的小國。法顯在弘始二年（400）行經鄯善時，所見到的僧俗情況，是說明這一事實的重要資料：法顯等離敦煌，「行十七日，計可千五百里，得至鄯善國。其地崎嶇薄瘠。俗人衣服粗與漢地同，但以毡褐爲異。當時鄯善國人約有八千餘家，而崇信佛法的沙門多至四千餘人。僧徒多悉小乘。」諸國俗人及沙門盡行天竺法，但有精粗……出家人皆習天竺書、天竺語。在國王帶頭崇佛的情況下，鄯善佛寺的興盛是可以想見的。可惜，我們已經無法見到那全盛時期的佛教藝術的整個面貌了。但是，我們從曾經發現的少數遺址，還可以窺見鄯善美術的某些片斷。

鄯善國都扜泥在今婼羌縣（卡克里克）地區。在鄯善的另外一個重要城址——伊循（或作伊修）曾經有重要的發現。伊循在當時是比扜泥土地肥沃的地區，爲漢時屯田之所。據《漢書》〈鄯善傳〉，在元鳳四年，鄯善尉屠耆王要求漢遣將屯田伊循：

「王自請天子曰：身在漢久，今歸單弱，而前王有子在，恐爲所殺，國中有伊循城，其地肥美，願漢遣一將屯田積穀，令臣得依其威重。於是漢遣司馬一人，吏士四十人，田伊循以鎮撫之。其後更置都尉，伊循官置始此矣。」

就是在這一漢代開始經營的政治、軍事要地，曾經發現有佛教寺院遺址，在這些遺址中，殘留著零星的壁畫與塑像。

伊循今爲且末縣屬，在這裏一個名爲密蘭的地方，曾發現重要的文物，大部分遺物都被斯坦因盜竊走了，而一部分壁畫在盜劫時損壞。我們不得不根據盜竊者極不清晰的圖片實錄來探索它的情況。

在鄯善伊循發現的佛教遺址是新疆早期佛教美術的代表。在密蘭地區一個唐代末年遺存下來的吐番舊堡東北一里半的地方，有一佛教寺院遺址（斯坦因定爲密蘭第二號遺址）。這一殘毀的佛寺原來作長方形，外面圍有厚壁。外壁和內室之間有很寬的走廊。內部原似爲兩層之建築，中寬四十六英尺，深三十六英尺（第一層高九英尺），上層已殘毀。原來的高度約八英尺，面積寬十七英尺，深十五英尺。第一層周圍有高四英尺、寬二英尺、深八英寸的佛龕一列，兩龕之間都有浮雕的半圓柱，泥柱上部作捲渦形，下有雙礎。龕內有等身大的殘塑數身。對著佛龕的牆外走廊，排列著六身趺坐大佛。佛頭高三英尺（頭均毀落地面），膝部寬約七英尺餘。在趺坐大像底部，曾發現一片梵文貝葉書。推測它的年代不能遲於四世紀。這是說明此處寺院建築年代早於四世紀的線索之一。

就是在這一吐番舊堡西一里左右，有另一寺院遺址（第三號遺址）。這一外方內圓的寺院建築在二十九平方英尺的台基上，中部有直徑九英尺的刹心，原來頂部也作圓形。四周殘壁高四英尺，四壁與刹心（中心塔柱）間的走道寬四英尺八英寸，入口處開有三窗，入口內壁裝飾有極爲精美的壁畫，殘留有翼的天使像七身。東南殘壁下有壁畫殘片，畫一著棕紅色袈裟的釋迦像，他的左側有弟子六人，第一人手持菩提樹葉，這可能是佛傳故事中的一個片斷。另外一塊殘片，上面畫一王子合十坐於一偉人前，似乎是本生故事中的一個片斷，人物有較明顯的動態和神情，是了解早期情節性繪畫的重要參考。可惜由於殘存太少，無法探求具體內容。

離第三號寺院遺址六十英尺左右，有一同樣方形寺院（第五號遺址），中部爲直徑十一英尺的圓形刹心，圓形過道圍繞四周，壁面的配置與構圖大體與上一寺院相同。外邊方形過道殘壁上繪有同樣的有翼天使，年代也大致相同。東面進門過道有壁畫，在牆壁的下邊有護牆板，壁畫兩身人像旁有佉盧文同梵文，可以知道是紀元四世紀前作品。

西邊對著入口處有一段弓形圍牆已弄平，所餘壁面向兩旁伸展，分爲兩個半圓形。北壁上部只是少許壁畫遺存，下部護牆板上的壁畫已褪色，還可以辨識大體構圖，與東南殘壁護牆板的壁畫一致，在一相連的寬幅花圈的上下是作各種形態的青年男女。有戴冠的王子，有持瓶的婦人，有攜三弦琴的少女，有黑髮的青年與勇猛的武士。

東南殘壁長約十八英尺的壁面上部是須大拿本生。須大拿是傳說中的一個樂善好施的王子，因爲將國寶六牙白象施與了婆羅門，被其父王驅逐入山。須大拿入山，沿途仍不斷施捨，將財寶、車馬、衣服等捨盡，以後又將子女捨人爲奴，後子女被轉賣時，爲祖父所贖，須大拿夫婦才被接回王宮。在壁上原來是畫的全部故事，畫圖由右至左發展。殘壁因牆塌，起始部分已不明。中部爲須大拿施白象與婆羅門。左方近門處爲須大拿因施捨無節，爲父王所逐，騎馬別去。其前，馬車上爲妻及二子，北壁殘畫是王子夫婦隱居山林及回宮團圓等情節。這一壁畫被帝國主義盜寶者所破壞，我們今天只能依靠那些極不完整的圖片來了解原物的大體情況了。

在白象膈窩有佉盧文題記，記有作者Tita的名字。根據同時出土的文物以及美術品風格來推論，這些寺院是四世紀前的遺址。

須大拿本身故事畫，在新疆開始出現，所採取的形式是值得注意的。它不像龜茲等地四、五世紀以後的作品，採用單幅構圖，而運用連環畫的形式。這說明本生故事畫在中國流行時，一開始就可能有兩種形式，一種是單幅的，一種是連續性的。而連續性的構圖並不是一開始就得到順利的發展。由於它要求詳細的表現內容，就相應地要求占據較大的壁面。而當供養者、佛教信徒們要求大量地表現衆多的本生故事時，就不得不捨棄這種費事的表現方式，而更多的採用單幅構圖。這是較晚的壁畫上單幅的本生畫更爲流行的原因之一。直到以後，內地的供養者又從追求量，而轉向追求清楚地表現故事情節的時候，連續性的本生故事畫才又逐漸地從單幅構圖再演變出來，同時風行起來。這種情況，在以後的敦煌以及麥積山石窟的壁畫中可以看得很清楚。正由於連續性構圖的本生故事畫在早期是稀見的，甚至在目前說，這裏所發現的還可能是中國境內所僅見的，就更值得珍視，它是研究這種連續性故事畫的寶貴資料。

須大拿本生故事畫所以值得重視，當然更重要的還在於它本身的藝術成就。在早到四世紀以前的佛教藝術品，就具有這樣成熟的技巧，是十分驚人的。在畫面上，不只人物、車騎、象馬、樹木等等表現得很眞實、生動，富有體積感；而且畫家有明顯的意圖，是在企圖通過人物形態、動作的刻劃，明確地表現內容，在注意捕捉人物相互間的關係；同時也注意了利用環境、樹木等等的穿插，來區別而又聯繫起那些互相連續而又有所不同的事件發展過程。那些壁畫上出現的人物，面貌是有著明顯的差異的。但是在不同情節中幾次出現的同一人物，面貌却畫得非常準確，不必仔細端詳，就能辨認出來。畫面上的這些生動形象，都是以極爲簡潔的色彩和流利的線條所呈現出來的。畫家在畫面所表現出來的不受拘束的熟練的技巧，透露了藝術家在技術上的勤苦鍛煉，以及對所表現的對象具有深刻的理解。須大拿本生故事畫和另外一些作品，都說明新疆的佛教美術是在一個極其光輝的起點上開始發展的。

這些伊循發現的佛教美術品在與樓蘭所發現的一列拱廊中的趺坐佛像木雕以及壁挂斷片，都是在新疆發現的早期佛教美術品。在有翼天使和壁挂上人物形象的表現上，在須大拿本生圖的描繪上，以及寺院建築的風格上，都反映了某些外來影響。

伊循佛教寺院，在美術方面給我們提供的極爲重要的資料，是我們了解新疆早期佛教藝術的珍貴線索。它給與了我們可靠的具體知識，使我們有可能進一步綜合多方面的材料，來

全面探索中國佛教美術的發展，並且它說明佛教美術與佛教本身的傳入一樣，雖帶著極爲濃厚的異地色彩開始傳向東方，但這並不意味著外來藝術代替了本土藝術的成長。新疆古代藝術的發展突出地說明了當地各族人民的創造，並且就是在早期，中原的佛教美術也在向新疆傳播。據《宋雲行記》：「從鄯善西行一千六百四十里，至左末城。（中略）城中圖佛與菩薩，乃無胡貌；訪古老，云是呂光伐胡所作。」可以說明佛教東漸之初，東西美術的交流除了在早已開始的工藝美術等方面，也在佛教美術上展開。

〔參考資料〕《漢書》卷九十六（上）〈西域傳〉；《高僧法顯傳》；《洛陽伽藍記》卷五；長澤和俊《樓蘭王國》。

樂（梵sukha，藏bde-ba）

指身心適悅的感覺。「苦」之相反詞，爲三受之一、二十二根之一。又作樂受、樂根。《大毗婆沙論》卷一四二（大正27·732b）：「樂根云何？答：依順樂觸所生身心樂，平等受受所攝，是謂樂根。」又，說一切有部以爲樂受是實有，異於苦受而有別法；經量部及大衆部等以爲樂受不是實有，以爲一切受皆是苦，樂受不過是生於苦之分位樂覺而已。

關於樂的種類，有三樂、四樂、五樂等數類。此中，三樂即(1)天樂：修十善而生於天界所受之樂。(2)禪樂：入禪定境界之樂。(3)涅槃樂：得涅槃之樂。三樂另有(1)外樂：眼等前五識所生之樂。(2)內樂：初禪、二禪、三禪意識所生之樂。(3)法樂樂：由無漏智慧所生之樂。

四樂又作四味、四無罪樂，係超越世間之寂靜世界所具有之四種樂味，即(1)出離樂：又作出家樂，出家求道而解脫苦之樂。(2)遠離樂：即初禪樂，遠離欲與惡不善法之樂。(3)寂靜樂：即第二禪以上的樂，係止息尋、伺等精神作用之樂。(4)菩提樂：即證得菩提之樂，遠離煩惱而獲眞實智之樂。

此上四樂加上涅槃樂，即成五樂。

樂是由善業所感的果報，故其業亦稱爲順樂受業。《俱舍論》卷十五云（大正29·81a）：

「諸善業中始從欲界至第三靜慮名順樂受業，以諸樂受唯至此故。（中略）此業與受體性既殊，如何說爲順樂受等？業與樂受體性雖殊，而能爲因利益樂受，或復此業是樂所受，彼樂如何能受於業，樂是此業異熟果故，或復彼樂是業所受，由此能受樂異熟故。」

又，諸佛之淨土有無量清淨之喜樂，《稱讚淨土佛攝受經》云（大正12·348c）：「由彼界中諸有情類無有一切身心憂苦，唯有無量清淨喜樂，是故名爲極樂世界。」

此外，《佛地經論》卷一謂自受用土是諸如來自受用大法樂之處，他受用土是令地上諸菩薩衆受用大法樂之處。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十八；陳譯《攝大乘論釋》卷十三、卷十五；《俱舍論》卷二十二；《順正理論》卷十；《大乘阿毗達磨雜集論》卷七。

樂崇輝（1929～　）

現代台灣之著名居士。河北北平人。陸軍軍官學校二十四期通信科畢業。民國四十九年（1960）歸依南亭。六十二年創辦大乘精舍於台北市開封街，舍務以印贈佛書爲主，而兼及其他活動。六十八年舍址遷至台北市延平南路。七十三年成立心理協談電話——「關心您」專線。其弘法事業之範圍，亦逐漸擴大。所推動之各種弘法活動不計其數。

氏研教、弘法數十年，對台灣佛教（尤其是台北地區）有一定的影響力；所創辦之《慈雲》雜誌，對於初學者，亦有導引作用。氏除主持大乘精舍之外，先後歷任慈雲服務隊隊長、大慈服務社主任委員、中華佛教居士會理事等職。

樂道歌

一篇。唐·關南道吾撰。收於《景德傳燈錄》（《大正藏》第五十一冊）卷三十。係由

二三二字所構成之詩歌。撰者道吾，爲襄州關南道常法嗣。師平時喜好披襴執簡，擊鼓吹笛，此樂道歌即最能表現其面貌者。歌詞如下所列：

「樂道山僧縱性多，天迴地轉任從他，閑臥孤峯無伴侶，獨唱無生一曲歌。無生歌出世樂，堪笑時人和不著，暢情樂道過殘生，張三李四渾忘却。

大丈夫，須氣概，莫順人情無妨礙。汝言順即是菩提，我謂從來自相背。有時憨，有時癡，非我途中爭得知，特達一生常任運，野客無鄉可得歸。

今日山僧只遮是，元本山僧更若爲，探祖機，空王子，體似浮雲沒限倚，自古長披一衲衣。曾經幾度遭寒暑，不是眞，不是僞，打鼓樂神施拜跪。

明明一道漢江雲，青山綠水不相似，稟性成，無揩改，結角羅紋不相礙。或運慈悲喜捨心，或即逢人以棒闇，慈悲恩愛落牽纏，棒打教伊破恩愛。報乎月下旅中人，若有恩情吾爲改。」

樂邦文類

五卷。南宋・宗曉（1151～1214）編。收在《大正藏》第四十七册。爲有關淨土信仰之詩文集成。宗曉編此書之目的係爲弘揚淨土法門，鼓勵佛教徒往生西方極樂佛國。然其書對學者之研究中國淨土教史，頗爲方便。故亦可視之爲淨土宗之史料集。

《大正藏》所收之本書卷末有善月之後序。其中所述，即本書之簡介。其文云：「吾宗宗曉講師，既以淨業自力，將又推己及物。纂樂邦文類，自經論而下，與夫古今名公暨吾釋氏之文。凡有關於淨土，悉發揮而載集焉。」

全書內容略如下述：

卷一：收載當時大藏經中專談淨土之經論目錄。並摘錄各經論所載有關淨土教義之文章，間亦引錄中國諸師之淨土論述，附在諸經論文字之後。所摘錄之經典有四十餘部，論典五部。所引用中國諸師之註疏論述有十餘部。因此，後人之欲探究淨土教義之源流、內容者，此卷所載係一頗爲方便之入門導引。

卷二：收載中國歷代諸師（迄宋代爲止）所撰有關淨土教義之序跋、論贊等文章六十餘篇。

卷三：內含記、碑十九篇。如柳子厚〈龍興寺修淨土院記〉、孤山智圓〈錢塘白蓮社主碑〉等。傳記十四篇，爲歷代之淨土名僧或弘揚淨土之名居士之傳記。

卷四：收錄雜文三十三篇。如智者〈維摩疏示四種佛國〉、慈雲遵式〈往生淨土決疑門〉等。以淨土教義與修持方式爲主。

卷五：內含與淨土有關之賦銘、偈、頌、詩、詞等數十篇。其中之詩、詞，尤爲典型之佛教文學。古今文學著作中，以佛理及禪境入詩猶常見，以之入詞，則不多睹。此卷中載有〈漁家傲〉、〈望江南〉等闕，雖未必爲文學佳構，然頗爲新穎。

編者另編有《樂邦遺稿》（二卷）一書，收在《大正藏》第四十七册。其書之性質大體與《樂邦文類》相近，然在體例上採劄記體，將經論中所載及我國歷代諸師所述之淨土要義，分條論述。卷上載有〈淨飯王與七萬釋種皆生淨土〉等六十二篇短文；卷下載有〈釋不可以少善根得生彼國〉等六十七篇短文。

〔參考資料〕 陳士強《佛典精解》下卷（五）。

歎異鈔

日本淨土眞宗之重要聖典。一卷。日本眞宗開祖親鸞之弟子唯圓著。收在《大正藏》第八十三册。親鸞寂後，眞宗教義分歧，唯圓有鑑於此，乃以親鸞晚年言行、思想爲圭臬，針對當時之異義，加以批判，而撰成此書。

全書凡分十八條，前十條記親鸞之法語，爲親鸞晚年思想之精要；後八條則爲破斥異義之文。書末附有註記，條列後鳥羽時代，被處刑者之名。書成後，原遭禁止流傳，故不爲人所知，及至明治年間（1868～1911），由於清

澤滿之、近角常觀的推介，始流傳於世。本書最古之寫本為西本願寺所藏蓮如上人寫本。其註釋書為數甚多，曉烏敏、金子大榮、近角常觀、紀野一義、增谷文雄、早島鏡正、曾我量深、石田瑞磨等人對此書皆有註本或研究著作。迄今（1993）仍在日本坊間可以購得者，即有四、五十種之多。

歐陽漸（1871～1943）

現代中國佛教之著名居士、唯識學名家、支那內學院創辦人。江西宜黃縣人，字竟無，生於西元1871年（清·同治十年），六歲時，父親就去世了。他幼時，刻苦攻讀，二十歲入學。但不喜歡科學，轉而研究經史、天文、曆算以及程朱的理學。肄業經訓書院，稱高材生。1894年（光緒二十年）中日戰爭爆發，國勢日益衰微，他感覺到過去所學無用，遂改變方向，要用陸王之學來對世事有所補救。不久，友人桂伯華遊學南京歸，又介紹了佛學，以為是究竟之學，他才開始涉獵佛書。

1904年（光緒三十年），他親自在南京受了楊仁山居士的啓發，對佛學有了信仰。1906年（光緒三十二年），三十六歲，生母逝世，他異常悲慟，即日發願，捨棄世欲，專研佛學。1910年（宣統二年），他決定長期住在南京，跟楊老居士學習，這時他已經四十歲了。第二年楊居士病卒，預以金陵刻經處的編校工作咐囑於他。不久，國民革命軍攻南京，他在危城中，守護經坊四十天，使經版一無損失。生活異常艱苦，幾至饔飧不給，賴友人清道人李瑞清濟以大洋十元，始得待兵解出城。

革命勝利後，他與李證剛等發起佛教會，主張政教分離，未獲實現，會也就解散了。從此他研究瑜伽系學說，數年，分清了法相、唯識兩宗的界限，在佛學理論上作了新的貢獻。1918年（民國七年），他按照楊老居士的計劃刻完了《瑜伽師地論》後五十卷，作了很長的敍言，闡明瑜伽學系一本十支的深義。自明代以來，久已晦塞了的慈恩宗學說，到這時才重新昌明，而對知識界接受佛學發生了很大的作用。他在這時又籌辦支那內學院，便利研究，經過幾年，在1921年才成立。他自己主講《唯識抉擇談》，南北學者好些人來受業，梁任公在這時參加聽講，自謂得益不淺。

內學院前後設立了研究部試學班，法相大學特科等。講習的科目有唯識學、法相學、因明學、律學、心學、佛法美術學、印度哲學、佛教史學、中國古文學、梵、藏、英、日文學等。重點放在瑜伽系學說上。同時廣刻唐人章疏，大闡有關瑜伽唯識的種種原理。1927年（民國十六年）辦學告一段落，他深入研究了《般若》、《涅槃》等經，編輯《藏要》，印出經論五十餘種，寫了很多緒言，益加暢發佛學的究竟義、眞實義。

1931年（民國二十年），九一八事變，日本軍閥侵略東北。次年，又強占上海閘北，國勢日見嚴重。他激發愛國精神，大聲疾呼，提倡捨身取義、見危授命的儒家之言，號召國人羣起抵抗。1937年（民國二十六年），他召集門人講演對於孔佛二家學說究竟會通的看法，表示他晚年成熟的思想。七七事變爆發後，他和內學院同人去四川，在江津設立內學院蜀院，繼續刻經講學的事業。在這時期中，他組成自己學說「頓境漸行」的體系，寫出《釋教》、《心經讀》、《中庸傳》等著作。1943年（民國三十二年）二月病卒，終年七十三歲，即葬在江津。

平生著述因遷徙散失很多，晚年自訂所存的成為《竟無內外學》。內容為：《內學院院訓釋——釋師、釋悲、釋教》、《大般若經敍》、《大涅槃經敍》、《瑜伽師地論敍》、《法相諸論敍》、《俱舍論敍》、《藏要經敍》、《藏要論敍》、《五分般若讀》、《心經讀》、《唯識抉擇談》、《唯識研究次第》、《楞伽疏決》、《解節經眞諦義》、《在家必讀內典》、《經論斷章讀》、《內學雜著》、《中庸傳》、《孔學雜著》、《詩文》、《小品》、《四書讀》、《論孟課》、《毛詩課》、

《詞品甲》、《詞品乙》等共二十六種，三十餘卷，都已刻版印行。至於他一生校刻的佛典千餘卷，這些版片，現都保存在金陵刻經處。

居士的學說思想，是由儒入佛而後以佛攝儒的。他深通了程、朱、陸、王之學，才研究佛學。在佛學中又由法相唯識，而般若唯智，而涅槃究竟，節節貫通。然後回看孔家，尋其精神。他以爲兩家學說有相似處；但就實踐是否趨向人生究竟而論：孔行而無果，佛則行即是果（《孔學雜著》），這就有質的區別了。

居士講學，本來主張學必有爲而發，而用在利他。晚年因國勢阽危，憤發忠義愛國的精神，貫徹於一切方面。他說：「亂之興也自無悲始，悲之萌也自親愛始。」（〈內學序〉）他要提倡佛家大悲的精神來救亡圖存。又說：「今之成人，體用難并，姑先其體。曰見利思義、見危授命，（中略）孫中山革命是一條鞭，不可雜保皇黨開明專制；今日抗戰到底是一條鞭，不可收容主和敗類。孔子謀道不謀食，孟子捨生取義，踽踽獨行，不可夾雜鄉愿兩邊立足之相似教。」（《孔學雜著》）

他又要用儒家嚴夷夏之分、義利之辨的精神來救亡圖存。選《毛詩課》則說：「迨天之未陰雨，綢繆牖戶，誰敢侮予，今則流血百萬，慘不可言矣！事前有備謂之未雨綢繆，（中略）綢繆在作新，作新在作氣，作氣在觀感而憤悱。」（〈毛詩課敍〉）

他本來精於文學，在晚年因國難選刻《詞品甲》，純粹爲了「山河破碎，上下晏然，秉國不均，民將無氣。若使無氣，則礁俎宰割固無妨，靦顏事仇亦何害，人生至此，尚足問哉！吾焉能忍與此終古！國之强也，氣之熾也；國之亡也，氣之餒也。誰能使氣之熾而終於不餒耶？要此錐心刻骨之事常目在之而後可也」（〈詞品甲敍〉）。

他也精於書法，晚年因國難更提倡六朝以上的書法，也是爲了「河山破碎，强虜縱橫，民氣不揚，國魂安傳。豐腴柔媚軟骨之鴆，鐵石冰霜强根之鍛。要使耳濡目染，意匠心營，無不皆岳峙淵停而絕盡山溫水軟，然後斯民浩氣，勃然興而沛然盛也。」（〈跋龔秋穠元明以來書法評傳墨迹大觀〉）

從這些上可見居士一貫愛國的精神。

至於他平生治學，主張：(1)不可以凡夫思想爲基礎，而必以等流無漏爲基；(2)不可主觀而必客觀；(3)不可有於世間見，而必超於不思議；(4)不可以結論處置懷疑，而必以學問思辨解決懷疑。（《孔佛概論之概論》）。又特別注重揀除僞似，明辨是非，所以他在佛學孔學方面都有偉大的貢獻，這決不是偶然的。（田光烈）

◉附一：呂澂〈親教師歐陽先生事略〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊）

師諱漸，字竟無，江西宜黃人，清・同治十年十月初八日生。父仲孫公，官農部，歷念餘年，不得志。師六歲，仲孫公即世。

師幼而攻苦，精制藝，年二十，入泮。薄舉業不爲，從叔宋卿公讀，由曾胡程朱諸家言，博涉經史，兼工天算，爲經訓書院高材生，時稱得風氣之先。

中東之戰既作，國事日非，師慨雜學無濟，專治陸王，欲以補救時弊。友人桂伯華自寧歸，勸師向佛，始知有究竟學。

年三十四，以優貢赴廷試，南旋，謁楊仁山老居士於寧，得開示，信念益堅。歸興正志學堂，斟酌科目，體用兼備，自編讀本課之。

年三十六，生母汪太夫人病逝，師在廣昌縣教諭任，遄返，僅得一訣。師本庶出，復幼孤，一嫂一姊皆寡而貧，來相依，霾陰之氣時充於庭，母病軀周旋，茹苦以卒。師哀慟逾恆，即於母逝日斷肉食，絕色欲，杜仕進，歸心佛法，以求究竟解脫焉。

期年，赴寧從楊老居士遊。又渡東瀛數月，訪遺籍。返謀久學之資，任兩廣優級師範講席，病濕罷。與友李證剛謀，住九峯山，營農業，又大病瀕死。乃決捨身爲法，不復治家計，時年已四十矣。

歲庚戌，再赴寧，依楊老居士。越年，老居士示寂，以刻經處編校相屬。値革命軍攻寧急，師居危城中守經坊四十日，經版賴以保全。翌春，與李證剛等發起佛教會，撰緣起及說明書，並警告佛子文，勗僧徒自救，沈痛動人。以主張政教分離。不果，解散。自是長住刻經處，專志聖言，不復問外事。

溯師四十年來，篤學力行，皆激於身心而出，無絲毫假藉。嘗曰：悲憤而後有學，蓋切驗之談也。師旣主編校，病刻經處規模未充，又乏資廣刊要典，乃設研究部，隻身走隴右，就同門蒯若木商刻費。比返，愛女蘭已病卒刻經處，哀傷悱憤，治《瑜伽》，常達旦不休。稿久，乃曉然法相與唯識兩宗本末各殊，未容淆亂。敍刻法相諸論，反覆闡明，聞者駭怪，獨沈乙庵先生深讚之。每敍成，必赴滬謁沈，暢究其義而返。至民國七年，遵老居士遺囑，刻成《瑜伽》後五十卷，復爲長敍，發一本十支之奧蘊，慈宗正義，日麗中天，自奘師以來所未有也。

會友人符九銘來蘇省，掌教育，因籌設支那內學院以廣弘至教，刊布緣起章程，遷延數載未就。南遊滇，應唐蓂賡請講《維摩》、《攝論》，北赴燕，爲蒯若木講《唯識》，稍稍得資助。民國十一年，內學院始成立，創講〈唯識決擇談〉，學人畢集。梁任公亦受業兼旬，病輟，報師書曰：自恨緣淺，不克久侍，然兩旬所受之熏，自信當一生受用不盡。於以見師教人人之深矣。由是廣刻唐人章疏，《瑜伽》、《唯識》舊義皆出。

又就內學院開研究部試學班，及法相大學特科，大暢厥宗。立院訓曰：師悲教戒。揭在家衆堪以住持正法之說，教證鑿然，居士道場乃堅確不可動。及民國十六年，特科以兵事廢，同懷姊淑又病亡，師悲慨發願，循龍樹、無著舊軌，治《般若》、《涅槃》諸經，窮究竟義，次第敍成。其間更輯印《藏要》，經論二十餘種，各繫緒言，莫不直抉本源，得其綸貫。而尤致意揀除僞似，以眞是眞非所寄自信，一時浮說遊談爲之屏迹。

自九一八事變以來，國難日亟，師忠義奮發，數爲文章，呼號救亡如不及。一二八抗日軍興，師筮之吉，作釋詞，寫寄將士以資激勵。繼刊《四書讀心史》，編《詞品甲》，寫〈正氣歌〉，撰〈夏聲說〉，所以振作民氣者又無不至。於是發揮孔學精微，上承思孟，辨義利，絕鄉愿，返之性天。以爲寂智相應，學之源泉，孔佛有究竟，必不能外是也。

民國二十六年夏，集門人講晚年定論，提無餘涅槃三德相應之義，融《瑜伽》、《中觀》於一境，且以攝《學》、《庸》格物誠明。佛學究竟洞然，而孔家眞面目亦畢見矣。講畢，日寇入侵，師率院衆並運所刻經版徙蜀，息影江津，建蜀院，仍舊貫，講學以刻經。先後著《中庸傳》、《方便般若讀》（即《般若經序》卷三）、《五分般若讀》、《院訓釋教》。以頓境漸行之論，五科次第，立院學大綱。自謂由文字歷史求節節近眞，不史不實，不眞不至，文字般若千餘年所不通者，至是乃畢通之。

民國二十九年，遘家難，矢志觀行，於《心經》默識幻眞一味之旨，夙夜參研，期以徹悟。三載，始著《心經讀》存其微言，蓋師最後精至之作也。

師受楊老居士付囑，三十年間，刻成內典二千卷，校勘周詳，傳播甚廣。及國難作，文獻散亡，國殤含痛，師又發願精刻大藏以慰忠魂。選籍五千餘卷，芟夷疑僞，嚴別部居，欲一洗宋元陋習，以昭蘇藏教，籌畫盡瘁。本年二月六日，感冒示疾，轉肺炎，體衰不能復，然猶繫念般若不已。至二月二十三日晨七時，轉側右卧，安詳而逝。享壽七十有三。

德配熊夫人，子格、東，女蘭，皆先卒。孫應一、應象，孫女筏蘇、勃蘇，俱就學國外。由門人治其喪，權厝於蜀院院園。

師平生著作多以播遷散佚，晚年手訂所存者爲《竟無內外學》。其目曰：《內院院訓釋》、《大般若經敍》、《瑜伽師地論敍》、《

大涅槃經敍》、《俱舍論敍》、《藏要經敍》、《藏要論敍》、《法相諸論敍》、《五分般若讀》、《心經讀》、《唯識抉擇談》、《唯識研究次第》、《內學雜著》、《中庸傳》、《孔學雜著》、《詩文》、《小品》、《楞伽疏決》、《解節經眞諦義》、《在家必讀內典》、《經論斷章讀》、《四書讀》、《論孟課》、《毛詩課》、《詞品甲》、《詞品乙》。凡二十六種，三十餘卷，悉由蜀院刊行之。

師之佛學，由楊老居士出。《楞嚴》、《起信》，僞說流毒千年，老居士料簡未純，至師始毅然屛絕。蕪稗務去，眞實乃存，誠所以竟老居士之志也。初，師受刻經累囑，以如何守成問，老居士曰：毋然，爾法事千百倍於我，胡拘拘於是。故師宏法數十年，唯光大是務，最後作老居士傳，乃盛讚其始願之宏，垂模之遠焉。嗚呼！師亦可謂善於繼述者矣。弟子呂澂謹述。

◉附二：太虛〈閱竟無居士近刊〉（摘錄自《太虛大師全書》〈雜藏·書評〉）

距今三十三載，我參加金陵刻經處楊仁老所辦祇桓精舍，時竟無居士——歐陽漸——亦每函楊仁老問研佛學，嘗見其手札，頗涉法界觀義，始心識其人。民元，居士與李政綱等辦佛教會，我則辦佛教協進會，嗣聞繼主楊仁老刻經事。民七，我於滬上組覺社而出季刊，載居士答徐蔚如諸問，傳有支那內學院之創設。民八冬，余過金陵訪之，始與居士晤談，呂君秋逸亦隨出見。民九，《海潮音》創刊後，我與居士雖時上下其議論，兩方門下亦往往辯言雜出，然我過金陵仍頻訪敍，徒侶亦轉相問學，法喜靡間。惟近十年卒致不通聞問，學侶形之攻難者其氣漸粗，則民二十後涉及俗事問題，余乃默避之也。

閱雜刊五六七及《中庸傳》，覺居士氣壯神旺如昔，學有進益，剴切敷陳以求解人，眞摯懇誠之意洋溢於字裏行間，堪示爲學良範。爰藉之爲推衍，以重結法喜之緣。

居士自述學程，初習程朱，繼學陸王；看《起信》、《楞嚴》，年瀕四十；學《唯識》、《瑜伽》至渙然冰釋，年五十餘矣；發憤治《智論》而《般若》嫻習；進治《涅槃》，年六十而後知無餘涅槃之至足重。當其《瑜伽》冰釋，嘗力非《起信》、《楞嚴》；迄宗《涅槃》，則幡然又變。然詳察居士頃年所提倡者，在「宗趣唯一，無餘涅槃；法門無量，三智三漸次」二語，其餘事則闢漢、宋僞儒，顯眞孔同佛而已。試略分別之：

宗趣唯一，無餘涅槃；法門無量，三智三漸次，是誠居士之學有增益，能揭示其要者也。又云：

「念念無心是地上境界，凡夫有漏從何覓得？然無路可通而有方便，大智慧人苦心婆心貽我大寶，豈堪忽視？無漏則無心，有漏則有心——無心有心帶語病——，雖則有心而心之內境有自證分，亦現量得，此之現量世間現量，但能建在率爾隨心上，稍一刹那則尋求、決定、染淨與六識俱矣。發生六識之根基，是四惑相應之末那，纏眠演繹，無有出期。若自證分則有漏中至善，久久緣習忽無漏生，所謂徑路絕而風雲通也。此即隨順依處依之立引發因，能引發無漏者也。諸修道人都恃此心，而於宗門唯一取用。」

於教外別傳之祕，亦能從教理中點出睛光，與吾去年請示於眞現實論者，語意密邇。然居士以刻苦工夫得此，又因憍慢素深——在居士或以狂狷自許——，遂誇爲創獲之旨，欲據之以凌轢古今，則仍不免陷於疎習也。

其說大涅槃三德：不即不離，不一不異，至微至妙，妙於相應。夫相應者，不可思議，法爾如是，境界也。經云：「我今當令一切衆生及以我子四部之衆，悉皆安住祕密藏中，我亦復當安住是中入於涅槃。何等名爲祕密之藏？猶如∴字，三點若並則不成伊，縱亦不成，別亦不成；解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，爲衆生故名入涅槃，如世伊字。」細味經

言，而知相應至妙之義，一語具三玄，一玄具三要是也。舉一涅槃而即具三德，一語具三玄也。舉一解脫，法身以充其量，般若以顯其得。舉一法身，清淨無垢本於解脫，功德無邊資於般若。舉一般若，因之爲無分別起於解脫，果之爲一切種智成於法身，則所謂一玄具三要也，皆相應義也。並則一畫，縱則一貫，誰居左右？誰爲始終？面目無序，君臣無位，混淆一團，法相亂三，是則即也，一也，有過也。別不具三，解脫則有小而無大，法身則詳增上而略本質，般若則明用而非詮體，非圓相也；異地而處，三法雖具，不相連屬，非妙相也，是則離也，異也，亦有過也。伊之三點，非並非縱，亦非別異，而仍三法，以法相談則治而不亂，以至理言則融治無間，相應之妙如是哉！

此不惟天台之圓三諦義相合，而《起信》之眞如如來藏體相用三大，以至《楞嚴》、《圓覺》等天台、賢首疏義，亦何嘗違異？

至於「據是三智，有情成佛凡有初中後三漸次，引生無漏爲初漸次，由凡入地歷七方便，加行智境也。無相無功用住爲中漸次，自初至八煩惱障盡，根本智境也。圓滿菩提爲最後漸次，一切智智乃證極地，後得智境也」。則常途或談五行，或立五位，或開十三位以至五十二位，開合之差別耳。而言「唯一宗趣無餘涅槃，是則澈上澈下、澈始澈終，須臾不離無餘涅槃也。故般若爲地上事，爲根本智相應涅槃矣，而三智所繫皆不離乎根本」。尤宛然天台從性起修，全修在性，即而常六、六而常即之六即義。六之等一即圓三諦理，亦即大涅槃三德義。第二、第三、第四則隨順無漏、趣向無漏、臨入無漏之地前加行也。第五、第六則地上根本智、地上最後後得智也。其不同處亦開合及名字之異爾。

不寧惟是，其致李政剛書中所言：「自小乘經四含，論六足各部執，而歸極於俱舍。如是中觀——大般若、四論、瑜伽——六經、十一論。如是而一乘三德，所謂經涅槃、密嚴。分爲四段，段段精研以爲教。」

亦近於天台小乘三藏，般若通，瑜伽別。法華涅槃圓之四教。居士能虛心再一讀天台諸部，不將視今日所謂：「台、賢、藏、密絕口不談，蓋法華、華嚴自有眞諦，決不可容一家之壟斷也。密不尊教，藏時背理，皆法界之陷害也。」同於自己攻訶自己，而啞然失笑耶！天台之書具在《正續藏》，在今觀之，雖不必皆精當，亦不能與居士之說盡符。然此數端之恰合，固不容誣也。

至闢漢、宋僞儒，顯眞孔同佛，質言之即孔學同佛之無餘涅槃、三智三漸次也。於〈答陳眞如論學書〉外，旁見覆張溥泉、梁寒操書，而致力乃在《中庸》一傳。其闢除宋儒之錮蔽，以免國人再墮入漢、宋門戶窠臼，進求於孔、孟先秦學術之眞，亦誠有振發聾聵之處。然無餘涅槃三智三漸次之佛法，非易明也，居士歷程、朱、陸、王、《唯識》、《智度》四十年僅乃得之，加之斥二千年之儒皆僞，又於孔、孟掩人倫仁義之顯，揭同佛寂淨之隱，均非內外學者所公認，則更難上加難。縱令孔、孟眞同佛，亦何如直談顯了佛法之易起人信哉？況孔、孟爲人乘道德之宗，强拉同佛，兩失之，曷若王恩洋人生學之位置者爲得當歟！

居士求法勤苦，爲學眞切，誠有可欽者。當其得益處猛力激揚，每發隱奧；而偏至之勢亦隨以生，由之執此斥餘，故立言往往功過參半。寶持其精刻而擇取其精義，則光嚴佛國之功德亦足多已。

◉附三：游俠〈歐陽竟無先生的法相學〉（摘錄自《現代佛學》雜誌1962年第五期）

中國近代治佛學者都推歐陽竟無先生爲法相學一大家，其實，先生之學並不限於法相。他畢生鑽研佛學，展轉深入，主張佛學須徹上徹下融於一貫，反對各執所宗而偏談全局。尤其重視知法知義，對印土各家之說，必究其本義，觀其會通，期得全面性的理解。到了晚年，他融貫般若、瑜伽，匯歸於涅槃，提出「宗

趣唯一無餘涅槃，法門無量三智三漸次」與「佛境菩薩行」之說，並依染淨之謂教之義，立唯識、唯智、涅槃三學（三學詮以涅槃三德，以捨染爲解脫義立唯識學，以捨染取淨爲般若義立唯智學，以取淨爲法身義立涅槃學，見〈內學院院訓釋・釋教〉），以整然的體系來講明佛學，自成一家之說。即就法相學而言，剖析抉擇、指明關鍵，獨闡此學之眞，其所發揮，多有前人所未道者。特別値得注意的，我覺得有如下這幾點。

首先，歐陽先生指出法相法性是一種學，糾正了一般人對於「法相」一詞的誤解。中國佛學，自中唐以來，一向視大乘有所謂法性和法相兩大宗的對峙，其意乃指龍樹、提婆與無著、世親兩系之學，從這樣的看法來理解法相，實在是一種誤會。歐陽先生認爲教止是談法相，龍樹、無著所闡說的並無性、相之分。泛談法相，可以從理和教兩方面來看。就理而言，法相的範圍至廣，其所指相當於佛法的全體，這可以龍樹和無著之說爲證。龍樹的《大智度論》卷二說：「如是我聞是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名爲佛法。」無著的《大乘莊嚴經論》卷一說：「佛語有三相，一者入修多羅，二者顯示毗尼，三者不違法空。」此三相，在涼譯堅意的《入大乘論》卷上，亦稱之爲三法印，其第三不違法空，即云「不違法相」，可見法性法空都是法相。是故法相是總，大小乘空等義門都只就法相的一分而言。都不違法相，即都入佛法相，都歸趣於涅槃，這是在道理上可以肯定的。

就教而言，經律論三藏都關涉法相。經，是佛法相，佛依自證境界有所建立，都謂之法，而用語言文字來表達形容，則無往而非相，故佛所說教莫非法相。律，是入佛法相的方便，佛於臨涅槃時反覆說律，即示律特與涅槃相應。論，解釋佛說，即依阿毗達磨法門分別類治法相。經開示法相，入經之律和類治經律之論，都不出乎法相之教，都歸趣於涅槃，亦可見理和教是相通的。

至於談法相之義，則有實相和相貌之別。通途以自性爲實相，差別爲相貌，實則總相別相都有其自性和差別，彼此所詮互相錯綜，亦不能作截然的區別。龍樹所著書都談實相，不只是談空，此實相即是法相。《大智度論》卷六舉十喻解諸法空，以幻喻無明相，焰喻男女相，水月喻人我相，虛空喻法我相，響喻語言相等等，都是講法相。無著述彌勒之說，主善取空，窮其究竟亦談法性。《瑜伽師地論》卷三十六說：「如實了知如實眞如離言自性，如是名爲善取空者。」並指出離言自性是「無分別智所行境界，當知即是勝義自性，亦是法性。」於此更可見兩系學說是一貫的。只是龍樹、無著先後所處的時地不同，所對學說有異，故所闡說有疏密詳略之殊。無著之學雖祖述彌勒，而立說亦遙承龍樹。世親解釋《辯中邊論》〈相品〉初二頌，即稱「如是理趣妙契中道，亦善符順《般若》等經」，何得更成對峙。至於兩系末流立義有爭，亦只是觀行層次上的分歧，並無性相的界劃。從廣義來看法相，法相法性是一種學，這是理解法相應有的基本認識。

其次，歐陽先生辨明唯識、法相是兩種學，對於向來混爲一談的兩門義學，作了精密獨到的分析。印土佛家學說發展，到了瑜伽學系，其立說既通攝二乘，廣詳法相，同時更詮大簡小，特闡唯識，兩學並行。此系學說傳入中國以來，唐代玄奘師資一系特多闡述，舊總稱爲法相宗，則混唯識和法相爲一，未免失之儱侗，作爲學說思想來研究，應加辨析，以見兩種學各別精義之所在。

歐陽先生認爲彌勒學的主要內容，即在發揮唯識與法相二事。就思想之發展言，則初但法相，後創唯識。彌勒說《瑜伽師地論》，於〈本地分〉中詳詮法相，於〈抉擇分〉乃闡唯識。歐陽先生在《瑜伽師地論敍》上，就唯識法相相對互觀，舉出對治、造釋等十義，分析其爲兩種學。一者對治外道小乘執心外有境建立唯識義，對治大乘惡取空偏向建立法相義；

二者由說緣起建立唯識，由說緣生建立法相；三者約觀行實踐建立唯識，約教相境事建立法相；四者約能變義建立唯識，約所變義建立法相；五者有爲無爲一切法約歸一識，約義是唯識義，以一識心開爲萬法，開義是法相義；六者諦察一識才生四識互發，而自性、所依、所緣、助伴、作業五相因果交相繫屬，亦可說開義是唯識義，諦察法相雖萬法生而各稱其位，法爾如幻，任運善巧宛然若一，亦可說約義是法相義；七者了別義是唯識義，如如義是法相義。八者理義是唯識義，事義是法相義；九者流轉眞如、實相眞如、唯識眞如義是唯識義，安立眞如、邪行眞如、清淨眞如、正行眞如義是法相義；十者古阿毗達磨談境多標蘊界處三法，瑜伽談境獨標五識身地、意地，是故今義是唯識義，古義是法相義。

後更在〈瑜伽眞實義品敍〉上就所被機、正智、論議等六義，再加以分析。諸如所被機，唯識只對五種姓中之不定種姓及大乘種姓，而法相則五種姓齊被；如正智、唯識雖淨唯是相應而非即智，法相則依他具二分，染分是妄心分別，淨心是正智；如論議，唯識有五不判，法相即無不談；如三世，唯識談種子變似三時，法相對因果而談過、未；如六根，唯識入果位六根互用，法相則雖相網而仍不可亂；如涅槃，唯識對自性涅槃談無住，意在簡小，法相普被，則有餘、無餘二種涅槃以爲其果：指出唯識有所簡，便有所略，法相具談，罄無不詳。

就原則而言：是法平等曰法相，萬法統一曰唯識，二事可相攝而不可相混，亦復不可相亂。就言教根據上說，《楞伽》和《密嚴》兩經都立五法三自性的法相義，又立八識二無我的唯識義。《密嚴經》還特別指出，兩義之立是「衡量一切法，如秤、如明鏡」的「最勝之教理」，決不可混而爲一。更就瑜伽學系造大乘法釋的體裁說，依無著根據《瑜伽師地論》〈釋攝分〉刊定的法則，謂略由三相，一由說緣起，二由說緣所生法相，三由說語義。此中緣起闡本轉種子是唯識義，緣生詳三性一切法是法相義。緣起義是深義，緣生義是廣義，德義格式亦復不同。如《攝大乘論》建立唯識學，論內談境、行、果，處處針對聲聞乘來顯示大乘的殊勝，故適用尊勝深義，如《辯中邊論》建立法相學，通攝三乘莫非是法，於境則染淨有無稱法而談，各有其眞實，大小行、果，勝劣備學，以見其廣大，故適用平等廣義。又《攝大乘論》依十相殊勝殊勝語賅攝大乘，這是以少攝多，以統攝散；《辯中邊論》立虛妄分別有，則有染有淨，普能決了三乘法而不局於一邊；都可就其題名而知其體裁事義之非一。瑜伽學系造大乘法釋的傳統如是，二義相攝亦不可混亂。

1919年，章太炎撰〈內學院緣起〉，說歐陽先生「嘗言唯識、法相，唐以來並爲一宗，其實通局、大小殊焉。余初驚怪其言，審思釋然，謂其識足以獨步千祀也。」他對歐陽先生治學精到的成就，作了很高的評價。從兩種學的對比上來講明法相學的特徵，確是歐陽先生對此學的一項重要發揮。

復次，歐陽先生認爲性相爲教海衆義所聚，方便善巧，道理究竟，曾提倡研治佛學，先從此入。他對於此學的典據、體系及其精義，都作了扼要的指點，也爲此學之研習開闢了趨入的途徑，其說散見於《法相諸論敍》。舉要而言，法相之學淵源於阿毗達磨，展轉會萃，大成於《瑜伽師地論》。至此學之明確建立，可說胚胎於《五蘊》，抉擇於《集論》，根據於《中邊》，而張大於《雜集》。談法相體系，則《阿毗達磨集論》八品的結構可作爲代表。舊傳無著集《阿毗達磨經》所有宗要，括《瑜伽師地論》一切法門而造《集論》，法相綱領，此其典型。

《集論》以蘊、界、處三科爲宗，前〈本地分〉四品明三科體，依品次，初本其體爲三法品，次充其體爲攝品，次順其體爲相應品，次得其體爲成就品，都屬於境這方面。後〈抉擇分〉四品明三科義，依境起行，先抉擇共行

爲諦品，次抉擇共、不共行爲法品，次抉擇由行得果爲得品，更抉擇慧解利他法門爲論議品。研習法相，善三科法，能於一切現境，隨其所樂，心易安定，於所緣境無不如量，正慧增長，捨離計執，速入無我，是爲止觀利益。善三科義，思擇決定，於諸異論知所辨別，立破無難，是爲論議利益。論彙集經中所有可資功行諸法義，依類組織，方法至爲縝密，故體系特見嚴整。

謂法相學根據於《中邊》者，以《辯中邊論》敍七品以詮瑜伽法相，特明依他起性之非眞有、非全無，立一切法非空非不空的中道義，其所闡說尤極善巧。法相談一切法，賅染與淨。淨法是有，染法亦應是有。法界法爾有如是眞，增益固不得；法界法爾有如是幻，損減亦不得。立教依於染淨，設無染淨之境，何得有於行、果。唯其有染，斯有纏縛，乃有解脫，染去淨存，是謂之教。法相安立三性以衡量一切法，理兼空有，而尅實唯詮依他起性。（下略）

〔參考資料〕 于凌波《中國近代佛門人物誌》第一集。

歐波僧正（Okpo Sayadaw；1817～1905）

緬甸上座部佛教的戒律僧。創立嚴持戒律的朵瓦拉派（又稱歐波派）。師出生於下緬甸，然多在歐波一地活躍，故世人稱之爲歐波僧正。師以爲傳統上座部拘泥於戒律的字句，並未能得戒律之神髓，故其本人特別重視戒律的精神。又，師所創之朵瓦拉派又分成三派。其僧院、比丘主要分佈於亨沙達四周的德爾達地帶。

歐洲佛教

歐洲各國的佛教發展，大致可分爲下列四個階段：

(1)西方與東方之接觸——從古代到中世

(2)大航海時代——近世前期

(3)東洋學研究之曙光——近世後期

(4)啓蒙與實踐運動之時代——現代（共鳴者之運動與開教史之派遣）

茲依序略述如次：

(1)西方與東方之接觸——從古代到中世

西方與東方的首次接觸，可以追溯到西元前四世紀亞歷山大大帝（Alexandros；西元前356～323）遠征東方之時。由於此次接觸，北印度的佛像遂帶有希臘風格（所謂「阿波羅佛像」），其後，這種影響經由絲路，從中亞、中國、朝鮮半島傳入飛鳥、奈良朝的日本。

亞歷山大大帝過世後，印度孔雀王朝的阿育王（西元前268～232在位）統一印度，並派遣佛教傳道使至敍利亞、埃及等地傳教。阿育王去世後，希臘人侵入西北印度，先後建立若干帝國。這些帝國之中，有些國王曾歸依佛教。例如西元前160年左右執政的彌蘭陀王（Menandros，Milinda），即是其中之一。此彌蘭陀王曾向那先比丘（Nāgasena）問道。記載兩者之對話的書，即是《那先比丘經》（《彌蘭陀王問經》）。

到十三世紀，成吉思汗（1167～1227）遠征西方。蒙古人的西征，雖爲西方帶來破壞與殺戮，但也造成歐洲與東方的接觸。西元1224年，當成吉思汗征伐土耳其斯坦及波斯的消息傳入歐洲後，羅馬教皇英諾森四世（Innocentius Ⅳ；1243～1254在位）擬與蒙古人（韃靼人）接觸，乃於1234年春，派遣聖芳濟修會的教士卡爾皮尼（Giovamni de Piano Carpini；1180？～1252）到東方來。其後，路易王（Louis Ⅸ；1226～1270）再次派遣路布洛克（Guillaume de Rubruk；1215～1270）到和林（Karakorum）。在路布洛克的遊記中，可以看到他與蒙哥汗（1251～1259在位）之間關於神的問題的答問。此卡爾皮尼與路布洛克二人，是最早横越大陸、訪問東方的歐洲人。

卡爾皮尼與路布洛克都是走陸路，往返都經由外蒙古，而馬可波羅（Marco Polo；1254～1324），則是來時由陸路東進，歸國時經由海路，算是繞了當時所知的世界一周。其

後，馬可波羅在威尼斯與熱內亞之戰中，戰敗被捕。在獄中，他將他在東方的見聞口述出來，由路斯特凱羅（Rustichello）撰成《東方見聞錄》一書。在《東方見聞錄》中，馬可波羅曾提到錫蘭所傳有關釋迦牟尼佛的事蹟。對於釋尊的評價，他並不因爲自己是基督徒而持有偏見，他極力讚歎釋尊偉大的人格。可惜的是，他誤認爲釋尊是比他的時代早一世紀的人，是印度的聖者，也可以列入天主教的聖者之林。

(2)大航海時代——近世前期

到十五世紀，由於馬可波羅《東方見聞錄》的影響，南歐的葡萄牙、西班牙、義大利等國，逐漸開始從事海外探險活動，開啓了「大航海時代」。因此，東方與西方的接觸也頻繁了起來。

十六世紀初期（1514），最早由印度到達中國、日本的是葡萄牙人。緊接著有西班牙人。透過這些國家的傳教士及軍隊所取得的資訊，與東方有關的著作遂在歐洲出現。與日本有關的是波士特爾（Guillaume Postel；1510～1581）的《Des merveilles du monde, et principalement des admirables choses des Indes et du nouveau monde》。同一時期，與中國有關的有門多薩（Juan Gonzales Mendoca；1549～1617？）的《Historia del Regno de Chine》。1585年，首先在羅馬以西班牙文出版，其後被翻譯爲歐洲其他國家的語言。

隨著葡萄牙、西班牙人到達中國的是義大利人。爲了更瞭解東方，耶穌會的教士利瑪竇（Matteo Ricci；1552～1610）抵達中國。比較起馬可波羅之不諳中文，利瑪竇是能通漢語的，因此若要推選歐洲東方學、中國學的始祖，當非利瑪竇莫屬。

繼利瑪竇之後的，也是義大利人——郎哥巴都神父（Niccolo Longobardo；1559～1654）。關於中國的宗教，其所著《關於中國宗教若干問題之考察》一書，可視爲十七世紀歐洲人東方學的研究成果。1701年，此書之法語版在巴黎刊行時，立即引起當時啓蒙主義者的注意。

(3)東方學研究之曙光——近世後期

對佛教累積了豐富的知識，並給予積極評價及研究的時代，是十八世紀的後半葉。其後，在1814年，當拿破崙退位及第一次王制復古之時，那一年十二月，法蘭西學院（Collège de France）的教授會正式設置中國學與印度學的講座。此後，在法國的最高學府才開始有「東方研究」。

此一新設漢學講座的首任教授，是瑞慕薩（J. P. A. Rémusat；1788～1832）。瑞慕薩雖然沒有著作，但他所譯的法顯《佛國記》，所獲評價甚高。透過這部書，原本被耶穌會教士輕蔑、誤解的佛教，才開始爲歐洲人加以正視。

在印度學方面，1833年，布赫諾夫（E. Burnouf；1801～1852）擔任法蘭西學院的梵語講座，刊行《印度佛教史序說》（L'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien，1844）。正當此書完成之時，在尼泊爾蒐集梵文寫本的英國人赫吉森（B. H. Hodgson；1800～1894），將其所得的寫本一百七十多部，送給巴黎的亞細亞協會。如果沒有赫吉森的辛苦蒐集及其敏銳的鑑識力及寬容的精神，布赫諾夫是不可能獲得這些原典資料的。

布赫諾夫逝世後，瑞慕薩的高足朱利安（S. J. Julien；1797～1873），承繼其漢學之研究。而繼朱利安之後的，是沙畹（E. E. Chavannes；1865～1918）。在研究方法及學識上，沙畹可說是十九世紀的代表人物。他與在法蘭西學院擔任漢學講座教授，兼爲印度學學者的烈維（S. Lévi；1863～1935）合作，進行中國佛典之翻譯。由於中國佛典中蘊藏許多印度所無的印度史料，因此，沙畹陸續出版一些中國、印度、西域的僧傳。

像這樣以近代語言學、文獻學的方法爲基礎的翻譯事業，產生了兩個代表性的果實。其

一是布赫諾夫之高足，即比較語言學者、比較宗教學創始者的英國人穆勒（F. Max Müller；1823～1900）所編纂的《東方聖書》（Sacred Books of the East，1879～1910）。另一個是倫敦大學的戴維斯（T. W. Rhys Davids；1843～1922）於1881年所創設的巴利聖典協會（Pali Text Society）。由於這些巴利學者的全心協力，龐大數量的巴利三藏及其註釋書，始得以用羅馬字母出版或翻譯，對佛教的研究貢獻極大。

⑷啓蒙與實踐運動之時代

經由前述的引導，佛教思想逐漸地傳入歐洲。到了二十世紀，歐洲各國展開了各自的實踐活動。此中，由於印度等國爲英國的殖民地，因此英國的發展最早。

〔英國〕 最早投入佛教教團，出家爲僧的歐洲人，是化學學者的麥克格列果（A. B. Mc-Gregor）。1901年，他在緬甸剃度，法名爲阿難陀彌勒（Ānanda Metteya）。1907年，他回到倫敦，並與培恩（J. R. Pain）、傑克森（R. J. Jackson）合作，創設「大不列顛・愛爾蘭佛教協會」（The Buddhist Society of Great Britain and Ireland）。此協會的大力支持者，是戴維斯。1924年，阿難陀彌勒逝世後，協會鬧分裂。翌年，身爲協會會員兼神智學協會會員的一些人再度在倫敦組成「佛教徒小集」（Buddhist Lodge），律師韓福瑞（C. Humphreys；1900～？；撰有《佛教十二原理》）與馬齊等人刊行引導初學者的書籍，展開自由主義者的活動。1926年，此團體又告分裂，1943年成立了倫敦佛教協會（Buddhist Society），直至今日。

又，推展世界性佛教復興運動的達磨波羅（Dhammapāla，Sir Devamitta；1864～1933），在此期間（1925～1926）訪問倫敦，並在當地創設摩訶菩提協會（Mahābodhi Society）的分會。此後，德國及美國等地也相繼成立支會。1934年，蘇格蘭人戒行比丘（曾在緬甸住過十七年）在倫敦的摩訶菩提協會舉行第一屆歐洲佛教大會。與會者有德國、瑞士、法國以及地主國英國的各佛教團體的代表成員。

1930年代以後，由於鈴木大拙（1870～1966）訪問英國，他在大學裏開設講座（「禪與日本文化」），而且其著作也使讀者對禪宗漸感興趣，加上韓福瑞的訪日，大乘佛教乃逐漸爲英國人所瞭解。

〔德國〕 德國的佛教運動，可以說是始自於叔本華（A. Schopenhauer；1788～1860）。但是實際的活動，則是始於1903年在萊比錫成立、由八人組成的「Mission」。此團體的中心人物是塞登斯圖克（K. Seidenstücker；1876～1936，又名Gilimanda）。翌年，「Mission」易名爲「德國佛教傳道協會」（Buddhistische Gemeinschaftfür Oeutsch-land），1907年，塞登斯圖克將他的居所捐出作爲摩訶菩提協會的會所。

又，1903年時，顧德（A. W. F. Gueth）在緬甸剃度，法名爲奈那提露卡（Nyānatilo-ka）。他是阿難陀彌勒教團中的成員之一，1905年後常爲塞登斯圖克的雜誌撰稿。1908年，他爲了在歐洲建立佛教精舍，而與馬克格瑞夫（W. Markgraf，沙彌法名爲Dhammānu-sari）相偕回國，但心願未成。馬克格瑞夫於1911年正式成立摩訶菩提協會的德國分會，1913年，膺任德國巴利協會的會長。第一次大戰中，他逝世於俄國，德國的佛教活動乃暫告中止。

大戰結束後，德國的佛教活動又告復蘇。首先必須提出的一位人士是旅行家達基醫生（P. W. Dahlke；1865～1928）。他曾在印度、斯里蘭卡及日本旅行過，有僧院生活的經驗，信仰堅定。1924年，他在柏林郊外的福洛瑙（Frohnau）市，投入全部財產，建一東方式的佛教精舍「佛教之家」（Das Buddhistische Haus，1926年落成）。此外，他也刊行雜誌、出版短篇小說集，以及翻譯巴利聖典。「佛教之家」在達基逝世後，仍繼續運營，第二次

大戰後，由錫蘭佛教協會接辦，成爲上座佛教在歐洲的主力傳道中心。

在柏林，另有斯泰因克的「崇佛會」(Gemeinde und Buddha)。斯泰因克曾在1934年到中國的南京，受戒，法名道空，後回到德國傳佈佛教。

此外，古爾克以慕尼黑爲據點，徹底提倡無我說，而與他見解稍異的喬治·格利姆(George·Grimm；1868～1945)，則在1921年創設了「德國佛教教團」(Buddhistische Gemeinde für Deutschland)。喬治·格利姆與哲學家都依森(P. Deussen；1845～1919)、巴利學者諾曼(K. E. Neumann；1865～1915)都有深交，曾撰有《佛陀之教》(Die Lehre des Buddha，1915)、《輪迴》(Der Samsara，Die Weltenirrfahrt der Wesen，1960再版)等書。

1945年，喬治·格利姆逝世後，M. K.格利姆(M. K. Grimm)與荷比(M. Hoppe)繼續其活動，於1951年將「德國佛教教團」改名爲「古佛教教團」(ABG：Alt Buddhistische Gemeinde)，1980年代在慕尼黑南方的孚定市(Utting)有佈教中心，在各地也常有集會，是西德佛教的中心。

第二次大戰後，大乘佛教傳入西德佛教界，以大都市爲中心，成立了大大小小的佛教會。1949年，這些佛教會原欲與摩訶菩提協會的德國其他分會合併，擬於1952年成立「德國佛教教團」，然而結果未能如願。不過，1955年成立「德國佛教協會」(DBG：Deutsche Buddhistische Gemeinschaft)，並於1958年改名爲「德國佛教聯合會」(DBU：Deutsche Buddhistische Union)，漸有統合之勢。

西德的佛教團體，以南傳佛教系統居多，但其中也有性質不同的若干團體。其一是高文達(Anāgārika Govinda；E. L. Hoftmann)的「聖彌勒道場」(AMM：Ārya Maitreya Mandala)。1951年，鄔力瑞克(H. Ulrich Rieker)跟隨高文達出家，法名爲達柏迦葉波(Dapa Kassapa)，奉命創設AMM的歐洲分會，1953年在柏林正式成立分會。目前AMM除西德之外，在斯堪地那維亞半島、英國、瑞士等地皆有分會，匈牙利的布達佩斯有AMM的佛教僧侶研究所。

此外，日本淨土眞宗本願寺派於1956年創有「柏林淨土眞宗(本願寺派)教會」(Berlin Jōdo-Shinshu Buddhistische Gesellschaft)。諾曼(O. Neumann)是此一教會之理事長。他曾任命畢柏(H. E. Pieper)爲開教使，度化了一百多名信徒。

〔法國〕 沙畹逝世後，法國的東方學、佛教研究，開始進入他的弟子輩的時代。其中，尤以葛蘭言(M. Granet；1884～1940)、伯希和(P. Pelliot；1878～1945)、馬伯樂(H. Maspero；1883～1945)三人最爲卓越。尤其是文獻學者伯希和，多才多能。「遠東學院」(EFFO：École Française d'Extrême Orient)在河內創立時，他是最初成員之一。1900至1904年間，他在中南半島活動，然後被派往北京，蒐集了大量的東方相關書籍及美術品。目前這些蒐藏已成爲法國圖書館及博物館的核心。1908年，他到中亞、敦煌等地探險，獲得許多寫本與美術品，奠定了法國敦煌學的基礎。

1926年，爲促進法日兩國的文化交流，「日法會館」在東京設立，歷任館長皆是世界一流的學者。(例如佛教美術的佛榭、印度學學者塔爾等人)。其中，烈維與高楠順次郎合作，於1928年開始編纂佛教百科辭典《法寶義林》，迄1989年爲止，已出版六册(A至D項)。

一百多年來，佛教研究在法國造成的影響之一，是十九世紀末期以來象徵主義的流行。首先受到這種影響的畫家是莫內與梵谷等人，而印象派畫家魯東(Odilon Redon；1840～1916)的作品所受的影響尤爲明顯。

1928年，由於中國的太虛(1890～1947)

的訪問法國，翌年乃成立了以拉文絲蓓莉女士爲中心的「佛教徒協會」（Les Amis du Bouddhisme）。又，同一年，由於烈維的奔走，「日法佛教協會」亦告成立。成立大會是在la Sorbonne大學舉行。

1935年，滿鐵巴黎支局在巴黎成立，並刊行以介紹日本文化爲宗旨的月刊《法國・日本》，該會主要幹部松尾邦之助（讀賣支局長）曾將《日本佛教宗派研究》等書譯成法文刊行，開始大力宣揚日本佛教。此外，另有藤島了穩（1853～1918）將《日本十二宗綱要》（1889）、田島隆純將《曼荼羅について》、《大日經》譯成法文。

又，近來由於西藏佛教的傳佈，在巴黎、布格紐等地計有數十所道場，度化不少信徒。

在這些團體之中，較具特色的，是在1967年隻身抵法傳佈禪法的丸泰仙。1975年，丸泰仙正式就任曹洞宗的歐洲開教總監。他以巴黎的蒙帕那斯佛國禪寺爲據點，在比利時、阿巴龍、羅瓦爾等地設置修禪道場。據說其信徒曾多達二萬人。不過，自丸泰仙過世後，其弟子之間幾近分裂狀態，目前仍然沒有承繼其事業的日本僧侶。

最近，日本佛教開始以緩慢而穩當的步伐傳入法國。「佛教傳道協會」在巴黎設置分會（1983），1985年，眞言宗豐山派建立巴黎別院。新興宗教眞如苑也在同一年建立巴黎別院，主要以居住在巴黎的日本人爲傳教對象。

由於法國人有意理解傳統的日本佛教，因此，法蘭西學院乃有「日本文明講座」之開設（1980）。在此講座中，佛蘭克教授（法國學士院會員，日本學士院名譽會員）開有「佛教諸尊與日本社會」的講座，並使用《成尋阿闍梨母集》等書，作爲佛教文學的教材，而開辦研討會。從其門下，誕生了不少佛教學者，例如開設「天台之論議」講座的羅貝爾（J. N. Robert，la Sorbonne高等研究院日本宗教科）、極拉爾（F. Girard，遠東學院研究員）撰有《栂尾明惠上人之研究》、基拉（D. Gira，巴黎基督教大學）撰有《親鸞教學中的迴心之研究》。

〔其他歐洲諸國〕

(1)奧地利：1960年，弗列爾賴特夫婦設立淨土眞宗系的維也那佛教會，與薩爾斯堡的罕澤爾、亨特柏格、德國的畢柏，合作推展教務。

(2)瑞士：1973年，曾經去過日本的羌・耶拉克，設有瑞士淨土眞宗會，成爲西本願寺的歐洲教會之一。此外，眞宗系的信徒也曾舉辦過國際眞宗會議。

(3)蘇聯：蘇聯的佛教歷史大抵可分爲兩個支系。其一是由歐洲流入的，由俄國正教會的傳教士瓦西列夫（W. P. Wassiliew；1818～1900）開始。瓦西列夫在1840年至1851年之間，以傳教士身份到北京赴任，其間，他兼研中文等東方語言。回國後，任喀山（Kazan）大學、彼得堡（Peterburg）大學教授，開創東方學研究。其後，明那耶夫、歐登柏格、謝爾巴斯基、歐柏米勒、羅桑貝格、賀爾斯坦等人，皆成就卓越。他們以列寧格勒（聖彼得堡）爲活動據點，被稱爲「列寧格勒學派」，成爲佛教研究的中心。

另一支是由西藏流入的。目前（1980年代）流傳在布里雅特自治共和國貝加爾湖東方的伊爾庫克。在當地有伊波噶寺。寺內住衆，包括最高僧階的邦波耶夫在內，約有三十名僧侶。此伊波噶寺及其鄰近的齊塔自治省的阿卡寺，全部信徒大約有五萬人。

〔參考資料〕 鄭金德《歐美的佛教》；W. Peiris著・梅迺文譯《西洋佛教學者傳》（《世界佛學名著譯叢》㉞）；楊曾文編《當代佛教》；J. W. de Jong著・霍韜晦譯《歐美佛學研究小史》；《世界の佛教》（自由佛教懇話會編）。

歐登貝格（Hermann Oldenberg；1854～1920）

德國的佛教學者。又譯奧頓堡。1854年生於漢堡。後，就讀於哥丁根（Göttingen）大學及柏林大學。其後歷任柏林大學副教授、基爾（Kiel）大學教授。1908年任哥丁根大學教

授。氏初致力研究巴利佛典，在研究成績上，與英國戴維斯（Rhys Davis）相伯仲；後轉而研究一般梵文學，尤其精通《梨俱吠陀》。

氏之著作中，與巴利文相關的有：

(1)《律藏》的校訂出版（1879～1883）。

(2)律藏中的戒本及《犍度部》的英譯（與戴維斯合譯）。

(3)《島史》、《長老偈》、《長老尼偈》的原文校訂。

(4)撰《佛陀之生涯、教理、教團》。

此外，與梵文有關的也有多種，爲有關《吠陀》、《奧義書》、《梵書》、《摩訶婆羅多》等書的研究。

◉附：J. W. de Jong著・霍韜晦譯〈奧頓堡的「佛陀」〉（摘錄自《歐美佛學研究小史》第二章）

辛納（Émile Senart）的理論，後來在1881年被海曼・奧頓堡（Hermann Oldenberg；1854～1920）刊行的《佛陀，其生平、教義及僧團》（Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde）一書所擯斥。我引用的是第二版（Berlin，1890），其中即有提到辛納的Légende的第二版（Paris，1882）的地方。在題爲「傳承的性格，傳說與神話」（Die Beschaffenheit der Tradition Legende und Mythus）一章中，奧頓堡爲巴利聖典文獻的可靠性辯護。他說，絕大部分的經典都是在公元前約380年時的毗舍離結集之前編纂的。這些經典在錫蘭傳下來時，並沒有遭受到像其他部派所宗奉的經典那樣深刻的改變。奧頓堡指出：辛納所依據的巴利文獻，如《因緣說話》、《佛統紀》等，和巴利聖典比較，都是晚出資料。他堅定不移地相信，在巴利聖典中蘊藏著一系列正面的事實，可以使我們知道佛陀的生平。對於指出辛納的理論是建基於晚出資料這一點，奧頓堡的看法是合理的，毋庸置疑。但是，他把巴利聖典中的經藏和律藏看作是佛涅槃後一世紀中的可靠資料，便很難使人接受。早在1879年，在他校訂出版的《大品》（Mahāvagga）的序論中，奧頓堡已經爲毗舍離結集的歷史眞實性和律藏的古老權威辯護。在這一點，他從來沒有改變他的主張，大家可以從他1912年出版的一本書的一個註中看出來，在那兒他宣稱律藏和經藏的核心部分，早在毗舍離結集之前編妥。

奧頓堡並不否認在各種有關佛陀的傳承文獻之中包藏有吠陀時代，甚至上溯得更遠的傳說成分，這些傳說把一些通俗的觀念與太陽英雄，和所有地上英雄的光輝的範例結合起來。但是，當奧頓堡敍述佛陀的傳記時，他並未在佛陀的傳說這一方面多花力氣。辛納的講法，不會有學者全盤接受，但有意思的是：像烈斯・戴維斯和奧頓堡這一類傑出的代表人物，也就是後來被稱爲巴利學派（Pāli school）的，亦沒有否認辛納不是完全錯。赫恩的極端見解，徹底消掉了歷史性的佛陀的存在，一直沒有發現後繼人，但辛納的理論，却繼續吸引後世學者；雖然他們之中大部份都是隨順奧頓堡所學的例子。奧頓堡的理性的、神化英雄的（euhemerisitic）方法與辛納的神話學的方法對立，已成爲通則。最近的一本有關佛陀的書，作者是富睬爾（Foucher），他評論：「辛納的佛陀欠缺生身，但奧頓堡所描繪的佛陀却欠缺神性。」這一公式最先加以援引的是巴特——他並未參考辛納的著作，但却看了赫恩的佛教史——此後即常被重複運用。無疑，辛納和奧頓堡彼此所用的方法都强調了非常重要的一面，也許我們可以把辛納或赫恩放在光譜的一端，而把奧頓堡放在另一頭，來決定後世學者在他們兩人之間所佔取的正確的位置。有些接近辛納，有些接近奧頓堡或甚至越過他。不過，在辛納和奧頓堡的成就之中，有一項並未爲上述公式包舉。辛納毫不猶豫地使用後期資料，因爲他認爲佛陀傳說中的各個部分都是不可遊離的結合，所以重組爲一個體系是可能的。若用現代名詞，辛納的進路是結構主義的（structuralistic），與奧頓堡的方法對照，則奧頓堡的方法從最古老的、可利用的文獻中

蒐集歷史片斷，可說是原子論的（ atomistic ）。一方面否認辛納有使用後期資料的權利，一方面却接受他的部分結論，這樣是不能深入了解辛納的方法的本質的。辛納的成就的重要之處，是他把自己建基於印度人對佛陀的各種概念之上，他們心目中的佛陀的存在，並非如十九世紀的學者們所想像的純爲一歷史的存在。

奧頓堡的功勞，與其說是在於擯斥辛納的方法論上的見解，不如說是在於嘗試判別新、古資料方面。奧頓堡曾經作過一個重要工作，就是從原典的文體或風格方面來研究佛教文獻。早在《佛陀》一書中，他已經讓人注意到一些風格特徵的問題，並以之證明了《佛統紀》是較爲新出的資料（第二版，1890）。1882年，他區分《普曜經》的新層與古層；並繼續沿此線索披尋，結果在1898年出版他的《佛教研究》（ Buddhistische Studien ）。奧頓堡最著名的，是對梵文佛典，如《大事》（ Mahāvastu ）、《天譬》（ Divyāvadāna ）、《百喻》（ Avadānaśataka ）等，作名詞文體A（ nominal style A ）與僧侶聖典文體B（ hieratic canonical style B ）的分析，並認爲文體B與巴利聖典的風格非常接近，亦較文體A爲古。奧頓堡是第一個承擔畢爾奴夫（ Engene Burnouf ）未能完成的工作的學者：要從梵、巴佛典的比較中建立起更原始的、也是雙方所共通的基料來。關於這一方面的研究，值得注意的成果還有安尼斯特・溫德殊（ Ernst Windisch，1844～1918 ）所作的《佛陀與惡魔》（ Mara and Buddha ）、《佛陀之誕生》與《大事》（ Mahāvastu ）的組成等研究。至於奧頓堡，後來更論及二十世紀初年在中亞細亞發現的梵文斷簡。這些梵文斷簡的發表，與它們在巴利譯、漢譯、藏譯中的對應資料比較，使近四十年的佛學研究有極大的進步。

最初兩次的結集

奧頓堡對巴利文獻的信賴，與他相信毗舍離結集的歷史眞實性及佛典的編纂早在這次結集之前有關。1879年，他校訂的《大品》出版；在序文中，他考察了在王舍城（ Rājagṛha ）和毗舍離這兩次最初的結集的傳承，結果刺激起學界在此後的數年間對結集問題作了一場非常熱烈的討論。這些不同的觀點和文獻，後來由《宗教與倫理學全書》（ Encyclopaedia of Religion and Ethics ）中蒲仙（ Louis de La Vallée Poussin ）所寫的一篇論文（ vol. Ⅳ, 1911 ）予以概述，但祇是至1911年爲止。這場得不到結論的論爭，顯出了在各種互相矛盾、衝突的佛教傳承中獲取可靠資料的困難。蒲仙自己在1905年亦發表了一篇關於結集的長文，他宣稱如果不從漢譯資料中探求，則不可能獲得確定的結論。然而，即使是經過從1926年到1928年翻譯及研究過漢譯資料的尙恩・比爾蕭魯斯基（ Jean Przyluski ），和1946年的馬賽爾・霍芬格（ Marcel Hofinger ）的努力，從最近的研究看來，這場論爭仍不能終止。

佛教與婆羅門教的關係

奧頓堡在《佛陀》一書的序文中，有一章題作「印度的泛神論與佛陀以前的厭世主義」（ Indian pantheism and pessimism before Buddha ），在裏面他研究婆羅門教與佛教的關係。奧頓堡發現：在古奧義書中的觀念與佛教的密切相關。他引述《廣森林書》（ Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad ）的 Ⅳ. 4. 12節：「ātmānaṁ ced vijānīyāt ayam asmīti puruṣaḥ, kim icchan kasya Kāmāya sariram anusaṁjvaret.」

法蘭克林・愛瑞頓（ Franklin Edgerton ）的英譯如下：If a man should well understand the self, saying 'I am It'-seeking after what, for desire of what, should be crave after the body?（ The Beginnings of Indian Philosophy, 1965 ）

（譯者按：原文的意思是：如果一個人知道自我（ ātman ），並說：「我即彼」，則他是否還會渴求形軀及其所欲、所愛？據 Edgerton《The Beginnings of Indian Philo-

rophy》, 1965)

奧頓堡指出，這和佛教中的欲望、無知，和通過智慧以丟棄苦的觀念都極相似（《佛陀》第二版，1890）。奧頓堡還特別注意到《加達迦奧義書》（Kāṭhaka Upaniṣad）——他認爲這是一篇在佛教成立之前的文獻——在這裏佛教式的撒旦人物Mara（惡魔）是以Mṛtyu（死亡）的形式出現的。奧頓堡相信，佛教徒可能不知道婆羅門教教典，但是，他却毫不猶豫的斷言：佛教不止從婆羅門教那裏承繼了許多重要的教義，而且還承繼了它的宗教思想與感情的氛圍。

自從1881年以來，討論奧義書與佛教的關係的書已有不少，但尚無清楚結論。1925年，蒲仙在他的《佛教》（Bouddhisme）一書的新版——初版在1909年——的緒言中批評這些對奧義書和初期佛教的關係的講法有許多武斷之言（見「Sur les rapports des Upaniṣads et du vieux Bouddhisme, on s'en tient à des opinions arbitraires」，中譯：「對於奧義書和古代佛教的關係，可以看出有各執己見的傾向」）。蒲仙自己，對這問題却是緘口不談；1930年，他刊行的《佛教的教義與哲學》（Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme），祇滿足於若干文獻目錄上的註。總之，這一問題意見紛紜，彼此相距很遠，正如蒲仙所述：以吠陀及婆羅門教爲出發點的學者，認爲佛教不過是婆羅門教的附屬品：業和輪迴的道理，是婆羅門僧人發明的；宗教性的乞食生活，亦由婆羅門教開創；而「涅槃」（nirvaṇa）則不過爲婆羅門教中nirvaṇa觀念的一種無神論的變形。蒲仙就是使用這些字眼來描述一種極端的觀點。至於另一極端，則是完全否認婆羅門教與佛教的觀念有任何關聯的。在這兩個極端之間，大部份學者都是採取中間立場。

佛教與數論的關係

在《佛陀》一書的初版和二版中，奧頓堡否認佛教與數論哲學有任何相關。但畢爾奴夫在他的《印度佛教史概論》中，却早已論及佛教與數論的關係。他注意到，反映在十二因緣說中的佛教的基源存有論（Primitive ontology），與數論哲學十分類似。歐比力特・韋伯（Albrecht Weber）亦試圖說明數論的「諦」（tattva）與佛教的「因緣」（nidāna）是同一的東西。但馬克思・繆勒（Max Müller）則堅決拒絕在數論和佛教之間有任何相似。然而，1896年，海曼・耶高比（Hermann Jacobi；1850～1937）所寫的一篇文章，却使這個問題的論爭變得尖銳起來。耶高比相信：「因緣」的概念是以古典數論以前的體系爲基礎的，當時的數論還未知道「三德」（即薩埵，sattva、羅闍，rajas、他摩，tamas三德——譯者）。此一體系後來由佛陀之師阿羅多・迦蘭摩（Arāḍa Kālāma）所授。有關阿羅多的教義，在馬鳴（Aśvaghoṣa）的《佛所行讚》（Buddhacarita）的第十二篇中即有展示。

奧頓堡在《佛陀》一書的第三版中回答耶高比的理論（1897）。同時，他重新研究佛教與數論的關係問題。他的研究，見《佛教研究》（Buddhistische Studien, ZDMG, 52, 1898 = Kleine Schriften, II），及1915年他出版的一本有關奧義書的書（Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus，《奧義書的教理與佛教的起源》，1915，第二版，1923），和1917年他發表的一篇數論體系的論文——在這篇論文中，他明白地表示佛教是受古典數論以前的體系影響。

歐登柏格（Sergej Fedorovic Ol'denburg；1863～1934）

俄國的東洋學者。以研究西域出土的梵語佛典而爲人所知。1884年，校刊《賢劫譬喻》（Bhadrakalpavadana）。1897年以來，從事《佛教文庫》（Bibliotheca Buddhica）的出版。1907至1908年，奉俄羅斯帝國學士院之命，勘察新疆省庫車（Kucha）、甘肅省敦煌千佛洞等地。其有關此次調查之學術報告，於

1914年行世。

氏曾先後兩次組隊前往中亞考察，開啓俄國學術探險與挖掘工作之先河。此外，氏於敦煌莫高窟千佛洞所獲得之部份敦煌文書，對佛教研究亦甚有貢獻。其門弟子有：以出版《迦葉品》（Kāśyapaparvarta）梵本而著名的史帖爾・霍爾斯坦（Staël Holstein），及佛教論理學（因明）權威謝爾巴斯基（Stcherbatsky）等人。

〔參考資料〕 《東西佛教名人傳》（《世界佛學名著譯叢》85）。

歐陽無畏（1914～1991）

現代台灣之藏文佛學開拓者。江西興國人。名鷙，字無畏。世代書香，幼受庭訓，加以天資穎慧，文采斐然，故髫齡已有神童之譽。年未弱冠，即以優越成績畢業於瀋陽馮庸大學。其後，先後二次入西藏求法，於別蚌寺祝髮剃度為格魯派喇嘛，法名君庇亟美。

1952年，氏經印度轉至臺灣。先後於師範大學、政治大學講授佛學、藏文及西藏史。1975年以後，在家中自設絳帳，爲弟子講授藏文及西藏佛學，並兼及梵文文法與印度佛教史。今日臺灣之藏學人才，多出自其門下，如蕭金松、辛勉、陳玉蛟、林崇安等人，皆其中之知名者。在著作方面，氏著有《藏尼遊記》、《大旺調查記》等書，及〈陳那以後之量論〉、〈後期量論一瞥〉等論文。

〔參考資料〕 《法光》28期。

歐爾卡特（Henry Stell Olcott；1832～1907）

美國紐澤西州人。係對斯里蘭卡佛教之復興與普及具有卓越貢獻的現代西方人。於美國南北戰爭後，以陸軍上校銜退役。氏於西元1873年在斯里蘭卡見顧那難陀（Mohotiwatte Gunananda），與基督教傳教士進行辯論，深受顧那難陀感動。1875年與布拉瓦斯基夫人（Madame Blavatsky，1831～1891）在紐約創設神智協會（Theosophical Society），擔任會長。

1880年氏再度赴斯里蘭卡，於毗夏難陀寺受五戒，並即刻展開各項復興、普及佛教的活動。諸如創設佛教神智協會（Buddhist Theosophical Society），創立阿難陀、法王、摩哂陀等學院，設計佛教五色旗等。後，歿於馬德拉斯（Madras）。

1881年氏曾出版《The Buddhist Catechism》（佛教教義問答），以宣揚佛教教理。1891年復就佛教大小顯密各乘之共同點撰成《佛教基本信念十四則》（Fourteen Fundamental Buddhist Beliefs），作爲佛教徒共同信仰的基礎。

〔參考資料〕 鄭金德《歐美的佛教》第四章；W. Peiris著・梅迺文譯《西洋佛教學者傳》第十一章（《世界佛學名著譯叢》84）。

歐丹多富梨寺（梵Udaṇḍapura、Uddaṇḍapura、Udantapura、Daṇḍapura，藏O-tan-ta-pū-ri）

印度古代名剎。又譯飛行寺。位於印度比哈（Bīhār）省附近，然詳細地點不明。係印度波羅王朝開國君主瞿波羅王（Gopāla）於八世紀中葉所建。與附近的那爛陀寺、超戒寺共爲金剛乘的中心。另據西藏所傳，otanta意謂「高聳」，該寺即係一教徒以其依呪法所得的黃金，而建於丘陵上的高聳寺院。

本寺創建未久，那爛陀寺學僧寂護入藏弘法時，即在西藏模仿本寺而建造桑耶寺（Bsam-yes）。北宋入竺僧繼業在乾德、開寶年間（963～975）嘗至本寺，並稱之爲烏巔頭寺。摩醯波羅王（Mahīpāla）在位時（978～1030），嘗於本寺置五百比丘。西藏佛教改革者阿底峽即於此時在本寺授戒。其後，於羅摩波羅王（Rāmapāla）治世之際（1084～1130頃），相傳住有大、小乘比丘千人。至十二世紀末，本寺爲回教徒所破壞，住僧被屠殺，藏書被掠奪，本寺遂告廢絕。

〔參考資料〕 Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》。

澄遠（908～987）

五代雲門宗僧，世稱香林澄遠。漢州（四川省）綿竹人。俗姓上官。幼投成都眞相院出家。十六歲受具足戒。後離蜀入秦，登青峯從學於子陵。旋往荊湘，參後龍牙，有所開啓。未幾，參雲門文偃，請益祖意，大豁所疑，乃侍師十八載，嗣其法。後歸成都，住導江水請宮吳將軍院。宋太祖乾德二年（964），移住青城山香林院，四十餘年來，弘揚雲門宗風而不輟。雍熙四年二月十三日示寂，世壽八十。

◉附：香林澄遠語錄選（摘錄自《五燈會元》卷十五）

⑴在衆日，普請除草次，有一僧曰：「看俗家失火！」師曰：「那裏火？」曰：「不見那？」師曰：「不見。」曰：「這瞎漢！」是時一衆皆言遠上座敗闕。後明教寬聞擧，嘆曰：「須是我遠兄始得！」

⑵問：「如何是西來的的意？」師曰：「坐久成勞。」曰：「便回轉時如何？」師曰：「墮落深坑。」

⑶問：「如何是平常心？」師曰：「早朝不審，晚後珍重。」

⑷上堂：「是汝諸人，盡是擔鉢囊，向外行脚。還識得性也未？若識得，試出來道看。若識不得，只是被人熱謾將去。且問汝諸人，是汝參學，日久用心，掃地煎茶，遊山玩水，汝且釘釘喚什麼作自性？諸人且道，始終不變不異，無高無下，無好無醜，不生不滅，究竟歸於何處？諸人還知得下落所在也未？若於這裏知得所在，是諸佛解脫法門，悟道見性，始終不疑不慮，一任橫行，一切人不奈汝何，出言吐氣，實有來處。如人買田，須是收得元本契書。若不得他元本契書，終是不穩。遮莫經官判狀，亦是不得其奈。不收得元本契書，終是被人奪却。汝等諸人，參禪學道，亦復如是，還有人收得元本契書麼？試拈出看。汝且喚什麼作元本契書？諸人試道看。若是靈利底，才聞與麼說著，便知去處。若不知去處，向外邊學得千般巧妙，記持解會，口似傾河，終不究竟，與汝自己天地差殊。且去衣鉢下體當尋覓看。若有個見處，上來這裏道看，老僧與汝證明。若覓不得，且依行隊去。」

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷二十二；《建中靖國續燈錄》卷二；《聯燈會要》卷二十六；《佛祖歷代通載》卷十八；《釋氏稽古略》卷四。

澄觀（737～838，一說738～839）

華嚴宗第四祖。世稱清涼國師、華嚴疏主。俗姓夏侯，越州山陰（今浙江紹興）人，生於唐玄宗開元二十五年（737），十一歲時，從本州寶林寺霈禪師出家，肅宗至德二年（757），從妙善寺常照受具足戒。乾元年間（758～759）依潤州棲霞寺醴律師，學相部律；後回本州，依開元寺曇一受南山律學；更往金陵依玄璧，受學關河的三論。代宗大曆元年（766）在瓦官寺聽受《大乘起信論》及《涅槃經》。又從淮南法藏學新羅‧元曉的《大乘起信論疏》。隨後又到錢塘（今杭州）天竺寺聽華嚴宗法詵講《華嚴經》。大曆七年（772）又往剡溪從成都慧量重新研究三論。大曆十年往蘇州從天台宗學者荊溪湛然學天台止觀及《法華》、《維摩》等經疏。又走謁牛頭慧忠、徑山道欽及洛陽無名，諮決南宗的禪法。更從禪僧慧雲，探習北宗的禪理。他一方面廣學律、禪、三論、天台、華嚴各宗的教義；一方面還研究佛教以外的各種學問。

大曆十一年歷遊五台、峨嵋諸山，後仍回五台，住大華嚴寺，行方等懺法。同時應寺主賢林之請，講《華嚴經》，感覺《華嚴經》的舊疏文繁義約，發願撰新《華嚴經疏》，從德宗興元元年（784）正月開始，到貞元三年（787）十二月，歷時四年，撰成《華嚴經疏》二十卷，即是現行的《大方廣佛華嚴經疏》。然後在本寺及崇福寺一再講演。又爲弟子僧睿等作新疏的演義數十卷，即是現行的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（後世把疏、鈔合刻，略稱《華嚴經疏鈔》）。故有華嚴疏主之稱。

貞元十二年朝廷召他到長安，協助罽賓沙門般若翻譯南印度烏茶國送來的《華嚴經》後分梵本，由他加以審定，到十四年譯成四十卷，也題名《大方廣佛華嚴經》，世稱《四十華嚴》。又詔令他作疏解釋，於是在終南山草堂寺撰成《貞元新譯華嚴經疏》（又作《華嚴經行願品疏》或《普賢行願品疏》）十卷。次年，爲德宗皇帝講《華嚴》，被授以「清涼國師」的稱號。不久又參與翻譯《守護國界主陀羅尼經》，由他證義。以後順宗、憲宗、穆宗、敬宗各朝，他都很受尊敬。文宗開成三年（838）三月圓寂，年一〇二歲（這是依《隆興佛教編年通論》卷二十五，古來佛教史家多取此說；《宋高僧傳》卷五本傳則說於元和年中圓寂，年七十餘，未詳所據）。後世尊他爲華嚴宗四祖。

澄觀的弟子有一百多人，就中圭峯宗密、東都僧睿、海印法印（一作寶）及寂光四人稱門下四哲，其中繼承他法統的是宗密。

澄觀一生著有《華嚴經疏》等書四百餘卷，講《華嚴經》達五十遍。他的著述現存有《大方廣佛華嚴經疏》六十卷、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷、《華嚴經行願品疏》十卷、《大華嚴經略策》一卷、《新譯華嚴經七處九會頌釋章》一卷、《華嚴經入法界品十八問答》一卷、《三聖圓融觀門》一卷、《華嚴法界玄鏡》二卷、《五蘊觀》一卷、《華嚴心要法門》一卷、《華嚴經綱要》三卷。已佚的有《十二因緣觀》一卷等。此外，據說還有《法華經》、《楞伽經》及《中觀論》等疏鈔，今不傳。

澄觀早年曾廣泛參學禪教各家，對《大乘起信論》領契特深。在這基礎上，他雖以振興華嚴學說爲己任，但思想中摻有禪宗、天台及《起信論》的成分，從而融會禪教，强調唯心，著重於一心法界的論述。他認爲「總該萬有，即是一心；心融萬有，便成四種法界」。立一心法界無盡緣起說，以發揚華嚴性起的教義。

澄觀以前，法藏的弟子慧苑，違反師說，在所著《續華嚴經略疏刊定記》中篡改法藏的「十玄」宗義，作德相、業用兩重十玄說。經澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》（卷二）及《隨疏演義鈔》（卷一、卷二、卷十）中加以反駁，從而恢復了法藏《華嚴經探玄記》的十玄說，並加以發揮。又慧苑說法藏的「五教判」是受了天台四教的影響（在四教基礎上，只加了一個頓教），因而另立了迷眞異執、眞一分半、眞一分滿、眞具分滿的四教。澄觀在《華嚴經疏》裡，對慧苑此說也加以駁斥，力彰法藏的「五教」義，更具體地以南北禪宗作爲頓教（見《隨疏演義鈔》卷八）。

此外，由於澄觀所處的時代正是六祖慧能下南岳懷讓、青原行思、荷澤神會等弘布禪法的時期。早年又參訪過牛頭宗的慧忠、道欽，荷澤宗的無名，以及北宗神秀一系的慧雲等，受禪宗影響頗大，從而極力融會禪教，如《隨疏演義鈔》卷二自述其心得說（大正36・17a）：「造解成觀，即事即行，口談其言，心詣其理，用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門。會南北二宗之禪門，攝台（天台）衡（南岳）三觀之玄趣。使教合亡言之旨，心同諸佛之心。」

同時，他在解述華嚴家理事無礙、眞妄交徹的教義上，也採用天台家的性惡說，如《隨疏演義鈔》卷一說（大正36・8b）：「若論交徹，亦合言即聖心而見凡心，如濕中見波。故如來不斷性惡，又佛心中有衆生等。」又《華嚴經疏》卷二十一說（大正35・658c）：「無盡即是無別之相。應云：心佛與衆生，體性皆無盡，以妄體本眞故亦無盡，是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。」

澄觀這一諸宗融會、禪教一致的宗趣，對於中唐以後的佛教界影響很大。（黃懺華）

◉附一：〈澄觀簡介〉（摘錄自《中國佛教思想資料選編》第二卷）

澄觀生時，法藏已去世二十餘年，他並沒

有能親承法藏的傳受。他之所以被尊爲華嚴宗四祖，直承法藏，是由於他以恢復華嚴宗正統爲己任，維護和弘揚了法藏的敎義。法藏晚年曾爲新譯八十卷《華嚴經》作疏，著《新譯華嚴經略疏》，但只寫到第十九卷即去世。他的一位弟子慧苑，繼承師業，作《續華嚴經略疏刊定記》十五卷，但是其中所述往往與法藏的旨意相違背。如在判敎問題上，慧苑不同意法藏把頓敎列入，認爲這在理論上有混亂、矛盾之處，因而另判四敎。於是，慧苑的說法被正統的華嚴宗斥爲異說。同時，又有李通玄者，作《新華嚴經論》、《略釋新華嚴經修行次第決疑論》等，也與智儼、法藏一系的說法有所不同，於華嚴宗中別樹一幟。因此維護法藏的正統，在當時是華嚴宗中一個重要的問題。

慧苑的弟子法詵曾作《刊定記纂釋》，對慧苑的異說進行了指摘。澄觀繼承法詵，寫成《華嚴經疏》六十卷和《華嚴經疏演義鈔》九十卷兩部巨著，力破慧苑異說，以恢復法藏的思想。如在判敎問題上，他爲法藏辯護說，所以列入頓敎，是因爲法藏已看到禪宗開始抬頭。其實，澄觀把頓敎歸之禪宗，顯然與法藏的原意也是有出入的，但他對華嚴思想的闡述，是與法藏一脈相承的。澄觀把禪宗引入敎法，開了禪敎結合的先河，這一點到他弟子宗密手中，則有了進一步的發展。

◉附二：〈澄觀傳〉（摘錄自《宋高僧傳》卷五）

釋澄觀，姓夏侯氏，越州山陰人也。年甫十一，依寶林寺（今應天山）霈禪師出家，誦《法華經》。十四遇恩得度，便隸此寺。

觀俊朗高逸，弗可以細務拘，遂徧尋名山，旁求祕藏，梯航旣具，壺奧必臻。乾元中，依潤州棲霞寺醴律師學相部律，本州依曇一隸南山律。詣金陵玄璧法師傳關河三論，三論之盛於江表，觀之力也。大曆中，就瓦官寺傳《起信》、《涅槃》，又於淮南法藏受海東《起信疏》義，卻復天竺詵法師門，溫習《華嚴》大經。七年，往剡溪，從成都慧量法師覆尋三論。十年，就蘇州，從湛然法師習《天台止觀》、《法華》、《維摩》等經疏。解從上智，性自天然，所學之文如昨抛捨，鮑靜記井，蔡邕後身，信可知矣。又謁牛頭山忠師、徑山欽師、洛陽無名師咨決南宗禪法，復見慧雲禪師了北宗玄理。

觀自謂己曰：「五地聖人，身證眞如，棲心佛境，於後得智，中起世俗念，學世間技藝，況吾學地，能忘是心？」遂翻習經傳子史、小學《蒼》、《雅》，天竺《悉曇》諸部異執、四圍五明祕呪儀軌，至於篇頌筆語書蹤，一皆博綜。多能之性，自天縱之。

大曆十一年，誓遊五臺，一一巡禮，祥瑞愈繁。仍往峨嵋，求見普賢。登險陟高，備觀聖像。卻還五臺，居大華嚴寺，專行方等懺法。時寺主賢林請講大經，並演諸論。因慨《華嚴》舊疏文繁義約，惙然長想。況文殊主智，普賢主理，二聖合爲毗盧遮那，萬行兼通，即是《華嚴》之義也。吾即遊普賢之境界，洎妙吉之鄉原，不疏毗盧，有辜二聖矣。觀將撰疏，俄於寤寐之間，見一金人當陽挺立，以手迎抱之，無何咀嚼都盡。覺即汗流，自喜吞納光明徧照之徵也。起興元元年正月，貞元三年十二月畢功，成二十軸，乃飯千僧以落成也。後常思付授，忽夜夢身化爲龍，矯首於南臺，蟠尾於山北，拏攫碧落，鱗鬣耀日，須臾蜿蜒，化爲千數小龍，騰躍青冥，分散而去。蓋取象乎敎法支分流布也。

四年春正月，寺主賢林請講新疏。七年，河東節度使李公自良，復請於崇福寺講。德宗降中使李輔光宣詔入都，於罽賓三藏般若，譯烏茶國王所進《華嚴》後分四十卷。觀苦辭，請明年入，敕允。及具行至蒲津，中令梁公留安居，遂於中條山棲巖寺住。寺有禪客，拳眉翦髮，字曰癡人，披短褐，操長策，狂歌褋語，凡所指示，皆多應驗。觀未至之前，狂僧驅衆僧灑掃曰：「不久菩薩來此。」復次壁畫散脂大將，及山魔之怪，往往不息。觀旣止此寺，二事俱靜。五月，內中使霍仙鳴傳宣催入。

觀至，帝頗敦重，延入譯場刊正，又詔令造疏。遂於終南草堂寺，編成十卷進呈，敕令兩街各講一徧。爲遂時，堂前池生五枝合歡蓮華，一華皆有三節，人咸歎伏。

尋譯《守護國界主經》，觀綴文潤色。順宗在春宮，嘗垂教，令述《了義》一卷、《心要》一卷、並《食肉得罪因緣》。洎至長安頻加禮接。朝臣歸向，則齊相國抗、韋太常渠牟，皆結交最深。故相武元衡、鄭絪、李吉甫、權德輿、李逢吉、中書舍人錢徽、兵部侍郎歸登、襄陽節度使嚴綬、越州觀察使孟簡、洪州韋丹，咸慕高風，或從戒訓。

以元和年卒，春秋七十餘。弟子傳法者一百許人，餘堪講者千數。觀嘗於新創雲花寺般若閣下，畫華藏世界圖相，又著《隨疏演義》四十卷。允齊相請，述《華嚴經綱要》一卷、《法界玄鑑》一卷、《三聖圓融觀》一卷，《華嚴》、《法華》、《楞伽》、《中觀論》等別行小鈔疏共三十卷。設無遮大會十二，中具諸塑繢形像，繕寫經典，不可殫述。

門人清沔，記觀平時行狀云，觀恆發十願：(1)長止方丈，但三衣鉢，不畜長。(2)當代名利，棄之如遺。(3)目不視女人。(4)身影不落俗家。(5)未捨執受，長誦《法華經》。(6)長讀大乘經典，普施含靈。(7)長講《華嚴》大經。(8)一生晝夜不臥。(9)不邀名惑眾伐善。(10)不退大慈悲，普救法界。觀逮盡形期，恆依願而修行也。

◉附三：澄觀〈五臺山鎭國大師澄觀答皇太子問心要〉（摘錄自《景德傳燈錄》卷三十）

至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體靈知，不昧性相寂然。包含德用，該攝內外。能深能廣，非有非空。不生不滅，無始無終。求之而不得，棄之而不離。迷現量則惑苦紛然，悟眞性則空明廓徹。雖即心即佛，唯證者方知。然有證有知則慧日沈沒於有地，若無照無悟則昏雲掩蔽於空門。若一念不生則前後際斷。照體獨立，物我皆如。直造心源，無知無得。不取不捨，無對無修。

然迷悟更依眞妄相待：若求眞去妄，猶棄影勞形；若體妄即眞，似處陰影滅。若無心忘照，則萬慮都捐；若任運寂知，則眾行爰起。放曠任其去住，靜鑒覺其源流；語默不失玄微，動靜未離法界。言止則雙亡知寂，論觀則雙照寂知。語證則不可示人，說理則非證不了。是以悟寂無寂，眞知無知。以知寂不二之一心，契空有雙融之中道。無住無著，莫攝莫收。是非兩亡，能所雙絕，斯絕亦寂，則般若現前。

般若非心外新生，智性乃本來具足。然本寂不能自現，實由般若之功。般若之與智性，翻覆相成；本智之與始修，實無兩體。雙亡正入，則妙覺圓明，始末該融，則因果交徹。心心作佛，無一心而非佛心；處處成道，無一塵而非佛國。故眞妄物我，舉一全收；心佛眾生，渾然齊致。

是知迷則人隨於法，法法萬差而人不同；悟則法隨於人，人人一智而融萬境。言窮慮絕，何果何因；體本寂寥，孰同孰異。唯忘懷虛朗，消息沖融。其猶透水月華，虛而可見；無心鑑象，照而常空也。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷二十九；《釋門正統》卷八；《隆興佛教編年通論》卷十八～卷二十一、卷二十五；《新修往生傳》卷下；《佛祖歷代通載》卷十八～卷二十、卷二十二；《釋氏稽古略》卷三；《神僧傳》卷八。

潙仰宗

中國佛教中禪宗五家之一。由於此宗的開創者靈祐和他的弟子慧寂先後在潭州的潙山（在今湖南省寧鄉縣西）、袁州的仰山（在今江西省宜春縣南），舉揚一家的宗風，後世就稱它爲潙仰宗。

靈祐（771～853），是南岳下三世，福州長溪人，十五歲依本郡建善寺法常律師出家，在杭州龍興寺受具足戒，廣究大小乘經律。二十三歲，到江西，參謁百丈懷海，懷海一見就

讚許他，於是居參學之首。有一天，懷海對他說：「汝撥爐中，有火否？」靈祐撥了一下，說：「無火。」懷海走下座來親自去撥，撥到深處，撥出了一點火，便舉給靈祐看，說：「此不是火！」靈祐即大悟禮謝，並陳述他的悟解。懷海說：「此乃暫時歧路耳！經云：欲識佛性義，當觀時節因緣，時節既至，如迷忽悟，如忘忽憶，方省己物不從他得。故祖師云，悟了同未悟，無心得（明本《景德傳燈錄》作『亦』，此依元本）無法，只是無虛妄凡聖等心，本來心法元自備足，汝今既爾，善自護持！」因此靈祐得到懷海的啓發，悟得他的深機密用。

元和末（820），他遵懷海之囑，到溈山去開法。溈山極其峻峭，人煙稀少，於是雜在猿猱之間，拿橡栗作食糧。後來山下的居民稍稍知道他，來了許多人幫助他營造起一座寺宇來。不久遇到唐武宗（841～846）毀寺逐僧的事件，匆遽間把頭裹起充作普通農民。大中初（847），湖南觀察使裴休把他迎出來，重到所住的地方，連帥李景讓啓請朝廷命名同慶寺。裴休去訪他，和他問答，深契玄旨，自此禪風大振。四方來山參問的禪人漸多，於是提倡墾荒開田。當時住下僧衆多到一千五百人，法嗣四十餘人，而以仰山慧寂、香嚴智閑爲上首。敷揚宗教，凡四十餘年，於大中七年敷座怡然而寂。關於他的言行，有《潭州溈山靈祐禪師語錄》一卷。

靈祐的頓悟因緣，是從尋思純熟，機緣湊泊而發，深得馬祖、百丈的「理事如如」之旨。傳授給他的弟子慧寂，師弟同以全體顯現大用作修養的宗旨。他開示大衆說：「從上諸聖，只說濁邊過患，若無如許多惡覺、情見、想習之事，譬如秋水澄渟，清淨無爲，澹濘無礙，喚他作道人，亦名無事人。」當時有人問：「頓悟之人更有修否？」他說：「若眞悟得本他自知時，修與不修是兩頭語。如今初心雖從緣得一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。不道別有法教渠修行趣向。」又說：「以要言之，則實際理地不受一塵，萬行門中不捨一法。若也單刀直入，則凡聖情盡，體露眞常，理事不二，即如如佛。」

他的弟子慧寂和他一樣，開示大衆說：「汝等諸人，各自回光返照，莫記吾言。汝無始劫來，背明投暗，妄想根深，卒難頓拔。所以假設方便，奪汝粗識，如將黃葉止啼，有什麼是處？」又說：「我今分明向汝說聖邊事，且莫將心湊泊，但向自己性海如實而修，不要三明、六通。何以故？此是聖末邊事，如今且要識心達本。但得其本不愁其末，他時後日自具去在。若未得本，縱饒將情學他亦不得。汝豈不見溈山和尙云：凡聖情盡，體露眞常，事理不二，即如如佛。」

從這些，可以看出此宗的悟境與功行極於理事如如動即合轍之旨。其接引學人，看似平衍，實則深邃奧祕，事理並行。靈祐是頓超得妙，慧寂是功行綿密，不是大根器不易繼承。此宗在禪宗五家中興起最先，衰亡也較早，原因殆即在此。

慧寂（814～890），韶州懷化人，出家後沒有受具足戒就到各處參學，初謁南陽慧忠的侍者耽源道眞，道眞對他說：「國師（慧忠）當時傳得六代祖師圓相，共九十七個，授與老僧，（中略）我今付汝，汝當奉持。」慧寂接過來看了一下就把它燒掉。後來到溈山，參靈祐，靈祐問他：「汝是有主沙彌，無主沙彌？」慧寂說：「有主。」靈祐說：「主在什麼處？」慧寂從西邊走到東邊站著，靈祐知道他和常人不同，便加以開示。既而慧寂問：「如何是眞佛住處？」靈祐說：「以思無思之妙，反思靈焰之無窮，思盡還源，性相常住，事理不二，眞佛如如。」慧寂於言下頓悟，從此執侍，前後十五年，開溈仰一宗。慧寂傳受靈祐心印之後，率領徒衆住在王莽山，既而遷到仰山，學徒奔湊。後來又遷到觀音山，接機利物，爲宗門標準。

智閑也是靈祐法嗣中著名的人物，青州人

，出家後到潙山參靈祐，有一天靈祐對他說：「汝未出胞胎、未辨東西時本分事，試道一句來！」智閑把他所悟解的陳述了好幾次，靈祐都不許可，於是泣辭而去，後到南陽，就住在那裏。有一天，因芟除草木，拋擲瓦礫，擊竹作聲，廓然惺悟，於是作了一首偈說：「一擊忘所知，更不假修持，動容揚古路，不墮悄然機，處處無蹤跡，聲色外威儀，諸方達道者，咸言上上機！」靈祐聽到這首偈，許可他徹悟了。慧寂更加勘驗，證明他會得祖師禪。自此以後，廣事教化，有偈頌二百餘首，隨緣對機，不拘聲律。

在禪宗五家中，潙仰宗興起最先，衰亡也較早。慧寂的法嗣有西塔光穆、南塔光涌等十人。光穆傳資福如寶、寶傳資福貞邃，前後四世而法系不明。光涌也只傳芭蕉慧清，清傳郢州繼徹而絕。此宗的法脈，大概歷時一五〇年。（黃懺華）

◉附：乃光〈潙仰宗禪要〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

潙仰禪學的主要宗旨

禪門宗旨即指眞見、悟境與功行當賴之以成。宗乘中諸家語錄的上堂法語，最能顯示其眞見，於潙仰宗，亦復爾爾。

「潙山上堂：『夫人之心，質直無僞，無背無面無詐妄心。一切時中視聽尋常，更無委曲。亦不閉眼塞耳，但情不附物即得。從上諸聖只說濁邊過患，若無如許多惡覺情見想習之事，譬如秋水澄渟，清淨無為，澹濘無礙，喚他作道人，亦名無事人。』

時有僧問：『頓悟之人更有修否？』

師曰：『若眞悟得本他自知時，修與不修是兩頭語。如今初心雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓盡，須教渠淨除現業流識，即是修也。不可別有法教渠修行趣向。從聞入理，聞理深妙，心自圓明不居惑地。縱有百千妙義抑揚當時，此乃得坐披衣自解作活計始得。以要言之，則實際理地不受一塵，萬行門中不捨一法，若也單刀直入，則凡聖情盡，體露眞常，理事不二，即如如佛。』」

這段上堂法語，可作宗門禪經讀，亦可通於諸家禪道。爲初參人搭扶梯，爲已悟者立高標。尋思一過定獲分曉。

潙山說「道人之心」，在「視聽尋常」與一般同，在「情不附物」與一般異，並無奧妙，只要質直些！

潙山說「從上諸聖只說濁邊過患」，這句話倒却有傳承的。百丈大師曾說：「從苗辨地，從濁辨清。……見水濁，說水濁過患；水若清，都無可說；說，却濁它水。」惡覺、情見、想習之事，嬈人不靜，是濁邊事；只要「視聽尋常情不附物」，「譬如秋水澄渟，清淨無爲，澹濘無礙，喚他作道人，亦名無事人」。這段法語，不只是禪法眞傳，亦爲教門通途，「藉教悟宗」、「領宗得意」乃達磨六祖門下之大事。關於僧問「頓悟之人更有修否」？潙山答的「修與不修是兩頭語」的話；也即是百丈說的「只如今鑑覺，但不依住一切有無諸法，世間出世間法；亦不作不依住知解，亦不依住無知解」，也即是《金剛般若經》的「應無所住而生其心」之意。百丈曾說「但割斷兩頭句，割斷有句不有句，割斷無句不無句，兩頭跡不現，兩頭捉汝不著，量數管汝不得」，這正是不遺失時節，明頭來明頭打，暗頭來暗頭打，空慧及時現起，即是隨緣得本，對於「無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識即是修也。不可別有法教渠修行趣向」。此中「淨除現業流識」一語，最爲吃緊！禪門諸家照顧念頭，莫不於此勵力。創入悟境力求相續，提持功行力求不斷，現業流識直下即爲本明空慧，自然淨除其「濁邊過患」，所謂「隨緣消舊業，更莫惹新殃」即是悟後之修。

潙山道「從聞入理，聞理深妙，心自圓明不居惑地」，這正是宗門「尋思」的確解，「頓悟」的確解。尋思，思的是什麼？頓悟，悟的是什麼？把這四句話和前面答仰山的「以思無思之妙」一段話結合起來看，也會教人有會

心處。同出身於百丈門下，黃檗、臨濟教人斷絕思路以「逼拶」爲法門，而溈山、仰山却好整以暇，教人尋思，頓悟所到的同是：「心自圓明，不居惑地」。悟後爲人處，在臨濟則行棒行喝，而溈山則說，縱有百千妙義抑揚當時，此乃得坐披衣自解作活計始得。「實際理地不受一塵，萬行門中不捨一法」，話是多麼簡要，多麼親切，「若也單刀直入，則凡聖情盡，體露眞常，理事不二，即如如佛」，都是從「得坐披衣自解作活計」中流出家常話，若晴空一片白雲，秋夜一輪明月，描繪出一幅「如如佛」的肖像。馬祖有偈云：「心地隨時說，菩提亦只寧；事理俱無礙，當生即不生。」細究溈山此篇上堂法語，眞是馬祖這首偈的好注脚了也。溈山尚有一則「無心是道」的公案，最能發明「思盡還原」之旨。

「僧問：『如何是道？』師（溈山）曰：『無心是道。』曰：『某甲不會。』師曰：『會取不會的好。』曰：『如何是不會的？』師曰：『只汝是，不是別人。』復曰：『今時人但直下體取不會的，正是汝心，正是汝佛，若向外得一知一解將爲禪道，且沒交涉。名運糞入，不名運糞出，污汝心田，所以道不是道。』」

這般說話，剴切暢朗之至。宗旨不在給人談玄妙而在如何老實攤出，教人把得牢知所趨向。

現在試看仰山怎樣發揮溈山禪學的宗旨。

「仰山上堂：『汝等諸人各自回光返照，莫記吾言。汝無始劫來，背明投暗，妄想根深，卒難頓拔，所以假設方便奪汝粗識，如將黃葉止啼，有什麼是處。亦如人將百種貨物與金寶作一鋪貨賣，只擬輕重來機。所以道石頭是眞金鋪，我這裏是雜貨鋪，有人來覓鼠糞，我亦拈與他，來覓眞金，我亦拈與他。』時有僧問：『鼠糞即不要，請和尚眞金。』師曰：『齧鏃擬開口，驢年亦不會。』僧無對。師曰：『索喚則有交易，不索喚則無。我若說禪宗，身邊要一人相伴亦無，豈況有五百七百衆耶？我若東說西說，則爭頭向前採拾，如將空拳誑小兒，都無實處。我今分明向汝說聖邊事，且莫將心湊泊，但向自己性海如實而修，不要三明六通，何以故？此是聖末邊事。如今且要識心達本，但得其本，不愁其末，他時後日自具去在。若未得本，縱饒將情學，他亦不得。汝豈不見溈山和尚云：凡聖情盡，體露眞常，事理不二，即如如佛。』」

仰山這段法語，亦有它的概括性，有三點值得注意：其一，假方便奪粗識。奪粗識的最勝方便，無過於臨濟的奮迅逼拶及棒喝機用。仰山突兀的機用與臨濟無異，溈山亦深深印可。雲門閃電般的突擊，機用轉換落落地，亦是在奪粗識。曹洞宗防滲漏側重內轉，懼粗識現行，以故旁通一路挖牆脚。法眼頗知粗識狡黠，於一切現成中還以狡黠之道反擊之。這些都知黃葉止啼，執則成病。都屬「淨除現業流識」的無上方便，雖不可執但要透得過。至於仰山開的雜貨鋪，鼠糞眞金，索喚者自知，他實無一物與人也。其次，說禪宗則無伴。「有佛處不得住，無佛處急走過」（趙州語），哪家禪道將得伴去者？其三，湊泊不得但向性海如實而修。直端端的路，諸家實莫莫能外。

仰山突兀的機用，溈山亦印可。機用却最能見到宗旨。（中略）

溈山、仰山、香嚴三師唱和禪道的精義

悟道的人就其日用生活、作務執勞看，正乃自知時節，如龐公偈所表達的「日用事無別，惟吾自偶諧」的境界。溈仰父子的唱和，諸方最爲欽遲，香嚴有時加入，亦無多讓。茲擧十則公案，從見上參看，即可尋繹其宗旨；從文字上看，也覺鮮花朵朵，時時散發幽香。

(1)仰山問：「百千萬境一時來作麼生？」溈山云：「靑不是黃，長不是短，諸法各住自位，非干我事。」仰乃作禮！

我輩於日用生活、執勞作務中，當有世間正法領導，亦有自志支持，但往往不勝其繁劇。若人首肯仰山問處，即定歡迎溈山答處！這正是一副除熱惱的淸涼散。「諸法各住自位」，惟人自鬧𨷺。識得「非干我事」，我亦安

住自位與一切法無別。

⑵溈山摘茶次，謂仰山曰：「終日摘茶，只聞子聲，不見子形。」仰撼茶樹，溈曰：「子只得其用，不得其體。」仰曰：「未審和尚如何？」溈良久，仰曰：「和尚只得其體，不得其用。」溈曰：「放子三十棒！」仰曰：「和尚棒某甲吃，某甲棒教誰吃？」溈曰：「放子三十棒！」

摘茶也在辨體用，不可將體用說得懸遠。溈山要打三十棒，仰山吃棒心不甘，雖然如此，却正努力於摘茶，全體作用，全露祖禪師也。

溈山爲啥要打，仰山過在哪裏，何妨尋思一下？「練禪」策進，即在此等處。

⑶溈山問仰山：「涅槃經四十卷，多少是佛說，多少是魔說？」仰曰：「總是魔說。」溈曰：「以後無人奈子何。」仰曰：「慧寂即一期之事，行履在什麼處？」溈曰：「只貴子眼正，不說子行履。」

這則公案，眞乃淘練入神！《涅槃經》四十卷「總是魔說」，這也正是「用劍刃上事」。「倒破鬼門關，日輪正當午」，喝破黑暗天下宴然。《涅槃經》心性之學揭佛性義，早成時人大窠臼，難得經此一場。「只貴子眼正，不說子行履」，是溈山以最高評價肯定仰山禪法心要處。

⑷溈山問仰山：「何處來？」仰曰：「田中來。」溈曰：「禾好刈也未？」仰作刈禾勢。溈曰：「汝適來作青見？作黃見？作不青不黃見？」仰曰：「和尚背後是什麼？」溈曰：「子還見麼？」仰拈禾穗曰：「和尚何曾問這個。」溈曰：「此是鵝王擇乳！」

農事禪修打成一片，正幹農活時即爲禪修。兩個慣家於農事成熟時，便爾渾身自在。雖然動容難擇，但「觸目菩提」當這麼會。他父子倆一向在勞作中「練禪」策進，不是朱門淸客在觀家軒裏作欣賞狀，而云我有會心也。「鵝王擇乳」，不假作意吸取精華而去其水分，純禪道人，一切行動無不是禪，「現業流識」自爾消除。

⑸仰山在溈山爲直歲，作務歸，溈問：「什麼處去來？」仰曰：「田中來。」溈曰：「田中多少人？」仰插鍬叉手。溈曰：「今日南山大有人刈茅。」仰拔鍬便行。

這個公案古德拈頌極多，不擬多談。仔細參看，溈仰父子「練禪」策進之旨深入生活實際。田中人歸去，插鍬叉手；南山大刈茅，拔鍬便行；明明如此却在暗通消息。曹洞宗致力於護念的「不犯」；溈仰却在勞作中兼到了「不犯」，雖暗却明。造詣極深的演劇家渾身是戲，溈仰師資一句話、一動作，無不是禪。

⑹溈山問仰山：「忽有人問汝，汝作麼生只對？」仰曰：「東寺師叔若在，某甲不致寂寞。」溈曰：「放汝一個不只對罪。」仰曰：「生之與殺只在一言。」溈曰：「不負汝見別有人不肯。」仰曰：「阿誰？」溈指露柱曰：「這個。」仰曰：「道什麼？」溈曰：「道什麼？」仰曰：「白鼠推遷銀台不變。」

說宗門下事，相伴亦無，說亦不著，眞個寂寞！無伴無說又有不只對罪。溈山緊把牢關，仰山觸著過關戒嚴的境，說道「生之與殺只在一言」。溈山知其吐信位之見，再予一扎，「不負汝見，別有人不肯」！仰停思問「阿誰」，溈指露柱道「這個」，機用全彰矣。仰已會得，却曰：「道什麼」，自含味也。溈又反詰，佯曰：「道什麼」，再囑含味也。「白鼠推遷銀台不變」，此乃仰山人位之見，足以只對忽有人問。白鼠推遷銀台不變，可強用僧肇的「不眞即空，即萬物之自虛」釋之。會得即動即靜即眞即妄之旨，教與宗固無二致。

⑺溈問：「大地衆生業識茫茫無本可據，子作麼生知他有之與無？」仰曰：「慧寂有驗處。」時有一僧從面前過，仰召曰闍黎，僧回首。仰曰：「和尚，這個便是業識茫茫無本可據。」溈曰：「此是師子一滴乳，迸散六斛驢乳。」

「僧回首」便能「驗知業識茫茫無本可據」，誠然巧便。學人若於無本處自警，回光返

照當有悟入。

⑻仰山因歸溈山省觀，溈問：「子既稱善知識，怎辨得諸方來者知有不知有？有師承無師承？是義學是玄學？子試說看！」仰曰：「慧寂有驗處。但見僧來便豎起拂子，問伊諸方還說這個不說？」又曰：「這個且置，諸方老宿意作麼生？」溈嘆曰：「此是從上宗門中牙爪！」

臨機互換，不滯一隅，眼孔定動即沒交涉。他會得的人，澄之不清，揚之不濁，過險境如履平地，設一境即是陷穽。

以上所舉，即溈仰兩師關於禪道的唱和；以下再參看有關於香嚴的公案。

⑼師（溈山）睡次，仰山問訊，師便回面向壁。仰曰：「和尙何得如此？」師起曰：「我適來得一夢，你試為我原看？」仰取一盆水與師洗面。少頃，香嚴亦來問訊，師曰：「我適來得一夢，寂子為我原了，汝更與我原看？」嚴乃點一碗茶來。師曰：「二子見解過於鶖子。」

溈山雖老，神清志剛得克家之子教養；仰山、香嚴有此老師，心若止水鑒容又鑒心。這樣一家人，一切動轉施為不出於「如」。見解勝過舍利弗處，正坐不失時節。此一則公案最能見到溈山、仰山、香嚴三師的生活樂趣，眞是動即合轍，優游自在。

⑽師（溈山）一日見仰山、香嚴作餅次，師曰：「當時百丈先師親得這個道理。」仰與香嚴相顧視云：「什麼人答得此話？」師云：「有一人答得。」仰云：「是阿誰？」師指水牯牛云：「道道。」仰取一束草來，香嚴取一桶水來，放牛前，牛才吃，師云：「與麼與麼！不與麼不與麼！」二人俱作禮。師云：「或時明，或時暗。」

「百丈海禪師參馬大師，為侍者。檀越每送齋飯來，海才揭開盤蓋，馬大師便拈起一片胡餅，示衆云：是什麼？每每如此。」此處溈山見仰山、香嚴作餅，驀然見到百丈領得馬大師意，故云：「當時百丈先師親得這個道理。」仰山、香嚴顧視躊躇「什麼人答得此話」？溈山當即展現一機，「指水牯牛云道道」，若坐在理邊尋思，且沒交涉。兩個靈利漢，畢竟知機變。「仰取一束草來，香嚴取一桶水來，放牛前牛才吃」。理無著處，還歸於事。溈山要二人拂除迹象，連水牯牛一道，肯二人和機變，故云「與麼與麼」。肯牛吃水草原為本分事，二人怎得它理？故又云「不與麼不與麼」。仰山、香嚴至此乃瞥然於理事無礙之旨，故俱作禮也。作禮將為是，剛才躊躇顧視則又不是，故溈山當作水牯牛下二人的判語云「或時明，或時暗」。

溈山、仰山、香嚴三師關於禪道的唱和，眞乃精義連編尋繹無盡；處處流露消息，宗旨儼然。但臨濟宗師宗杲却云：「溈山晚年好則劇，教得一棚肉傀儡，直是可愛。且作麼生是可愛處？面面相看手脚動，怎知語話在他人。」宗杲如此拈提，且道對溈山禪是會，或不會？對仰山、香嚴是許，或不許？

〔參考資料〕《五燈會元》卷九；《釋氏稽古略》卷三；《溈山警策》；《溈山語錄》；阿部肇一著．關世謙譯《中國禪宗史》第一篇第三章；忽滑谷快天《禪學思想史》第三篇第十六章；宇井伯壽《禪宗史研究》㈡、㈢。

潭柘寺

北京古剎。位於北京西郊門頭溝區潭柘山腰。北京市諺語「先有潭柘寺，後有北京城」、「先有潭柘，後有幽州」，其中之「潭柘」，即指此寺而言。

此寺始建於唐代（一說晉代），為華嚴禪師所創。原名嘉福寺，後更名龍泉寺。金．皇統時稱為大萬壽寺。其後，金．廣慧通理禪師曾大肆修建。元末毀於兵火。明．永樂年間（1403～1424），帝命日僧無初負責修建。正統三年（1438），又擴建佛院，廣造佛像，英宗嘗頒贈大藏經五千卷。天順元年（1457），復敕名嘉福寺。清．康熙帝嘗三次駕幸，並多次頒賜珍貴經卷、織幢、織金幢、金銀法器等

物。康熙三十一年（1692），帝賜銀一萬兩整建，三十六年改名岫雲寺。乾隆帝亦曾多次巡幸。中共文化大革命時，此寺遭受嚴重破壞，多數珍貴史籍、經典均付之一炬。1978至1980年，中共撥款整修，1980年八月，重新對外開放。

此寺建築分左、中、右三路，中路係由大型殿宇所組成的中軸線，依次爲寺前牌樓、山門、天王殿、鐘鼓二樓、大雄寶殿、齋堂三聖殿（已拆除）、毗盧閣。右（東）路以庭院式建築爲主，有行宮院、方丈院、流杯亭、乾隆寶座、地藏殿、圓通殿及舍利塔（金剛延壽塔）等。左（西）路建築是幾座高峻的佛殿和三處獨成系統的殿堂組合，有楞嚴壇、戒台大殿、藥師殿、文殊殿、觀音殿、祖師殿、龍王殿等殿堂及西南齋、寫經室、大悲壇等院落。因地形所致，此路建築後部較高，其中觀音殿爲全寺建築的頂點。

山門之後爲天王殿，天王殿內供彌勒佛，佛像背後是手持降魔杵的韋馱立像。天王殿左右兩側有四尊形像高大的彩繪四大天王塑像。

大雄寶殿爲重檐廡殿式建築，頂上是黃琉璃瓦綠剪邊屋面，檐下重繪「金龍和璽」彩畫，具有金元時代的造型風格。正面上層崇檐下原有康熙皇帝手書的「清靜莊嚴」匾額，後毀於文化大革命時。

毗盧閣，係雙層硬山木結構建築，共七間，閣左右各有配樓一處，爲珍藏佛經及朝廷賜品之地。

潭柘寺東路建築羣後部有一僧塔，通稱舍利塔。此塔本名「金剛延壽塔」，明代越靖王朱瞻塘建於明・正統二年（1437）。其結構爲喇嘛塔樣式，與北京城內妙應寺白塔頗爲相似。塔身爲覆鉢體，塔身下有亞字形須彌座，須彌座上有三道環形金剛帶，塔身上高聳著圓錐形的塔利，上有十三道環帶。全塔總高五丈餘。又，寺外尚存金、元、明、清歷代祖師塔羣，是研究我國歷代僧塔形制演變的珍貴資料。

熱巴巾（藏Ral-pa-can；806～838）

九世紀時的西藏國王，是一位虔誠、積極的崇佛者。又譯徠巴瞻、赤熱巴金、惹巴巾、熱巴堅等名。本名赤祖德贊（Khri-gtsug lde-brtsan，《唐書》譯爲「可黎可足」）。「熱巴巾」是俗稱，意謂「有辮子的人」。關於這個名稱，有兩種解釋，一說熱巴巾在頭髮上繫有兩條長的絲帶，絲帶常舖在僧人的座位上，讓僧人坐上去，以此表示對僧人的尊敬。一說他在見到僧人時，即脫下頭巾舖在地上，讓僧人們用脚踏過去，然後再把頭巾戴上。二者均說他用自己的頭部去頂禮僧人的脚，由此不難想見其崇佛的虔敬。而西藏佛教也在熱巴巾的大力倡導與支持下，達到登峯造極的地步，故藏文史籍常將他與松贊干布、赤松德贊，合稱爲「三大法王」。

西元815年，熱巴巾以幼少之年繼承王位，在位期間，極力主張與唐和盟，改變以往兩國間的緊張形勢，拉薩大昭寺前著名的「唐蕃和盟碑」就是在此時建立的。這種政策不僅使西藏獲致軍事、外交上的成功，而版圖面積之大也是前所未有的。此外，在文化方面，他採用印度的度量衡，並依唐朝的史官制進行實錄的編纂，又從事文字改革，使藏文規範化，便於佛經的翻譯，其改革內容如下：

(1)**文字形式的改革**：適應語音變化的情形，刪去一些不起作用的語素，並對拚寫規則進行統一的規定。

(2)**爲統一譯名，制定標準譯名**：規定新譯佛經一律採用統一的，以求翻譯體例一致。此外，規定創造新詞彙時必須報請王朝批准，否則處以死刑。

(3)**編纂譯經書目**：前後編成《丹噶目錄》、《欽浦目錄》、《旁塘目錄》三種，並規定三大目錄之中的經典不得重譯。因爲這些譯本都經過修訂，可以作爲範本。

除大力支持譯經、禮拜僧侶，用玉石修建佛寺外，熱巴巾更制法保護僧人，實施「七戶養僧」制，規定每七戶平民負責供養一個僧人

的生活。而王朝的軍政大權也交由僧人鉢闡布貝吉允丹（Dpal-gyi yon-tan）掌管。凡此種種，乃引起貴族們的不滿，於是積極策劃消滅佛教勢力，清除熱巴巾的左右親信，以發動政變。838年，熱巴巾在酒醉中，爲韋・甲多熱（Dbaḥ rgyal-tore）及交繞・烈扎（Co-ro legs-sgra）二人所縊殺。（**取材自王輔仁《西藏佛教史略》**）

◉附：黃奮生《藏族史略》第一編第五章第三節（**摘錄**）

從赤松德贊到赤熱巴金執政後期（第九世紀初期），經過四、五十年，藏傳佛教發展到極盛，其主要標誌，就是進行藏文文字規範化運動。

吐蕃的語文由於長期同部族間國家間的文化交流，譯經事業的發展，增加了許多新詞和新語。赤熱巴金在這個基礎上，派人到印度請來枳那彌遮、蘇熱遮菩提、達那希拉等多位班智達（學者）和譯師等人，把以往歷代所譯的經典，由於體例不一，其語音、語義和詞彙未能一致的地方，削繁就簡，統統以梵文爲本，進行釐定，把它統一起來，頒賜各寺院，作爲定本。

首先表現在對文字和語音的改革上，（中略）把部份文字的結構簡化了，同時語音也有所改變。這些被改變的古音，現在還殘留在安多區藏族的方言中。

其次是表現在文法的改進上，（中略）在文法應用上，也作了一些規定，使文法構造的形式亦趨於簡化了。

再次是表現在翻譯事業上，首先確定詞彙，用以修正以前所譯的顯密經典。以前所譯的經典，是由印度語、烏仗那語、尼婆羅語和漢語譯過來的，在釐定過程中，反覆經過五、六次的集體研究，才予以確定，以求譯文的純潔性和健康性，然後作爲標準讀本，通令全國通行，不許個人別立新名。如果必須新立名詞，須將理由和解釋註明，呈請譯經院和贊普批准，方能使用。雖然如此，這個標準的國譯本，如經喇嘛羣衆辯論發現問題，還可以提出來研究，乃至重作決定，充分表現了學術民主的風氣。

釐定的重點，把以往不易了解的音譯部份，主要的改爲意譯。其生僻難懂和不合梵語原意的部份，以及梵文韵和散文交織的詩文相間體用語，藏文很難找出與原文相合的譯語，在這種情況下，都以意譯的方法使它們合於原意。總之，在經典的修訂上，用意譯代替音譯，是一個主要的特點。但遇梵文一個詞句包含許多意義的，則用增加詞句分別解釋的方式；遇有一音多譯之詞，僅譯一個。意思不能概括的，才用音譯。

經過文字規範化和譯經詞彙釐定之後，編成譯經書目。一共有三個書目，即《丹噶目錄》、《欽蒲目錄》和《旁塘目錄》。這三個目錄的編輯，經過較長的時間，至赤熱巴金時始最後完成。規定凡見於三大目錄的經典，不再重譯。經過修訂的三大目錄的譯本，作爲規範。

此外，值得注意的是，對於喇嘛和貴族的尊敬語與社會上的通用語，也逐漸明顯地區別開來。這反映了階級界限與等級制度的森嚴。

翻譯事業的成就，不但把藏傳佛教的經典修訂統一起來，對藏傳佛教的發展也造成了有利的條件，而且也是吐蕃語文改革的重要發展，對於吐蕃文化的發展起了一定的推進作用。現在西藏地區的拉薩語言，和由歷代吸收漢語音、義而構成的漢藏語系，都在這時打下了基礎。由於藏傳佛教文化是吐蕃文化的主要組成部份，隨著翻譯事業的發展和語文的改進，文學藝術也有了相應的發展。在敦煌發現的古藏文書中說明，這一時期的史傳和詩歌均有相當的成就，給藏族人民留下了寶貴的文化遺產。此外，還有藥的製法《四種醫療術》、《五種占卜治病法》、《起陽二十八》、《起陰二十二》等等，說明藥學和醫術也都有了發展。

赤熱巴金在改進語文，釐定詞彙，修正經

典的同時，又開辦了律儀學院、講學學院和修行學院，並建立了三十法部喇嘛的學習組織（仿佛學系），如此有組織、有紀律的宗教專門教育機構，比赤松德贊時首創的喇嘛教育又發展了一步。

他又在文香多地方，修建了一所九層樓的殿閣。上三層木造，內奉佛像；中三層磚造，內住喇嘛；下三層石造，贊普與臣僚居住。這個樓殿建築得非常富麗，亭閣走廊用瓔珞、傘蓋、幢幡、寶鬘、綾羅裝飾。殿端金頂與後山相齊，頂帶金龍隨風飄蕩，頂蓋四週繫以鐵鏈，連接於四方石獅子之上。它是吐蕃人民偉大的建築工程之一。據傳還曾招來于闐和尼婆羅的技術工匠參加這一工程的建造。

赤熱巴金是吐蕃歷代贊普中最篤信佛教的一人，他把大小政事都委之於喇嘛。當喇嘛講經時，他坐在中間，髮編兩辮，束以長綾，伸展兩旁，令喇嘛坐在上面，稱謂「頭頂二部僧伽」，熱巴金（意爲具辮子者）三字即由此得名。特別要提出的，即是在赤熱巴金手中建立了喇嘛供給制度，規定由七戶人供給一個不從事生產的喇嘛的生活，並要爲喇嘛服役，規定喇嘛師弟等級。僧人在社會上的地位提高了，於是鼓勵人們把他們的子弟送當僧人，藏傳佛教至此興盛起來，可是吐蕃的社會也從此逐漸衰敗下來。

〔參考資料〕 王森《西藏佛教發展史略》第一篇；王沂暖譯《西藏王統記》第十章；丁漢儒（等）著《藏傳佛教源流及社會影響》第二章。

熱振寺（藏Rwa-sgreṅ、Ra-sgreṅ、Raṅ-sgreṅ）

西藏著名古寺。爲拉薩四大寺之一。位於拉薩市東北林周縣北部。原爲噶當派（Bkaḥ-gdams-pa）本山，後改屬格魯派。

依《青史》所載，阿底峽示寂後，仲敦巴（Ḥbrom-ston）成爲衆弟子之指導者。師嘗應衆人之請，於1056年抵達熱振創建本寺。又據《如意寶珠史》所載，仲敦巴於1057年將置於奈塘（Sne-thaṅ）的阿底峽遺骨移至本寺安奉。仲敦巴示寂後，由阿底峽的另一位弟子奈修爾千波（Rnal-ḥbyor chen-po，1015～1078）接任座主。此人在職期間，嘗鳩工擴建，遂完成本寺規模。1240年（一說1239年），蒙古將領多達（Rdo-rta）率軍攻入西藏，熱振寺和葛拉干（Rgyal-lha-khaṅ）寺亦受波及。據《如意寶珠史》記載，二寺當時均遭破壞。相傳蒙古軍曾於本寺殺害五百名男子。至後世，宗喀巴創立改革喇嘛教的格魯派，噶當派即融合於該派之中，而本寺亦併入格魯派。

寺內原有阿底峽等大師的銀鑄靈塔，後已廢圮。現寺內有近代所建的十餘間房舍。又，寺內所供奉的宗喀巴像笑顏逐開，有「微笑的宗喀巴」之稱。此外，寺內亦珍藏爲數頗多的古代經論。

熱窮巴（1083～1161）

密勒日巴傑出的弟子。本名多傑札，後藏貢塘（今西藏吉隆縣以北靠近阿里的地方）人，爲密勒日巴的同鄉。幼年喪父，母親轉嫁給叔父，因而成爲叔父的僕人。十一、二歲即向密勒日巴學習佛法；十五歲時因病離開密勒日巴，獨居深山。後來被三位印度人帶回印度治病。其後，在返回西藏路經尼泊爾時，學密宗的「密集」、「勝樂」等教法，回藏後又繼續向密勒日巴學習。後來，密勒日巴又派他去印度學習瑪爾巴沒有學完的「無身空行母法」等密宗教法。他在印度主要向那若巴和底布巴學習，回藏後即將這些教法傳給密勒日巴。

之後，熱窮巴離開密勒日巴到前藏傳教，足跡遍及山南的雅隆、塔布的涅麥等地，更在香卜的雪山中靜修。就中，在山南洛饒停留的時間最長，當地向他學習的弟子也最多。熱窮巴所傳的教法後來在洛饒一帶傳承不絕，但却未能形成一個支派，主要是因爲他只注重密法的修持，而不注重教法傳承的緣故。（取材自王輔仁《西藏佛教史略》）

瑩山清規

二卷。日僧瑩山紹瑾（1268～1325）撰。又作《瑩山和尚清規》。收於《大正藏》第八十二冊。係曹洞宗叢林清規之集大成者。全書係參酌古來各種清規及《永平大清規》而撰成。內容詳示日中行事、月中行事、年中行事之規則。現行本係由梵清增補而成。至江戶時代，又由卍山道白及月舟宗胡加以改訂。卷末附有〈坐禪用心記〉及〈三根坐禪說〉。

盤珪禪師語錄

一卷。日本・鈴木大拙編。內含日僧盤珪永琢（1622～1693）的法語、書簡、詩文及傳記。收在日本岩波出版社的「岩波文庫」中。

盤珪爲日本臨濟宗僧。播磨（兵庫縣）網干人。他平生極力批判形式化、固定化的禪公案，並提倡不生禪。他以爲人一出生便具有不生不滅的佛心。佛心是不生的、靈妙的。因爲不生，所以必然不滅。關於坐禪，他主張：佛心的安座，即是坐禪；因爲平常即是在坐禪，所以不能說只有用功時才是坐禪。他的傳教足跡遍及日本關東與關西。

今所傳師之法語，均由其聽聞弟子筆錄而成。本語錄即由鈴木大拙就師於各處說法的筆記，加以編校而成。其內容可分爲語錄篇和行業篇。語錄篇收有《盤珪佛智弘濟禪師御示聞書》二卷、《弘濟禪師法語》二卷、《法語補遺》一卷、《贅語》一卷，及手簡、和歌（日本短詩）、漢詩、法語。行業篇收有《大法正眼國師盤珪琢大和尚行業典記》一卷、《再住妙心開山特賜佛智弘濟禪師行業略記》一卷、《正眼國師逸事狀》一卷。

〔參考資料〕 鈴木大拙《盤珪の不生禪》；赤尾龍治《盤珪禪師全集》。

瞋（梵pratigha、dveṣa，巴paṭigha、dosa，藏khon-khro-ba、she-sdaṅ）

心所名。七十五法之一、百法之一、三毒之一。爲有情之一種精神作用。又作恚、怒、瞋恚或瞋怒。《俱舍論》卷十六云（大正29・88b）：「於有情類憎恚名瞋。謂於他有情欲爲傷害事，如是憎恚名瞋業道。」《成唯識論》卷六云（大正31・31b）：「云何爲瞋？於苦苦具憎恚爲性，能障無瞋，不安隱性。惡行所依爲業，謂瞋必令身心熱惱，起諸惡業，不善性故。」由此可知，瞋係對違背己情之有情生起憎恚，而令身心熱惱，不得平安之精神作用。

瞋唯屬欲界所繫之煩惱，色界、無色界則無之。以其性非猛利，故列五鈍使之一。此外，亦爲六根本煩惱之一、十隨眠之一、十惡之一、五蓋之一。俱舍宗以其爲不定地法之一，唯識宗以其爲煩惱位心所之一。《成唯識論》卷六說忿、恨、惱、嫉、害等煩惱，皆以瞋之部分爲體。按，瞋爲修道之最大障礙，故諸經論誡之甚多。如《佛垂般涅槃略說教誡經》云（大正12・1111b）：「瞋恚之害，能破諸善法，壞好名聞，今世後世人不喜見。當知瞋心甚於猛火。常當防護，無令得入。劫功德賊，無過瞋恚。」《大智度論》卷十四云（大正25・167b）：「當觀瞋恚，其咎最深。三毒之中，無重此者；九十八使中，此爲最堅；諸心病中，第一難治。」又同卷偈云（大正25・167a）：「殺瞋心安隱，殺瞋心不悔；瞋爲毒之根，瞋滅一切善；殺瞋諸佛讚，殺瞋則無憂。」《往生要集》卷中云（大正84・63b）：「能損大利莫過瞋，一念因緣悉焚滅俱胝廣劫所修善。」

◉附一：〈無瞋〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

無瞋（梵apratigha，藏khon-khro-ba-med-pa），心所名，爲「瞋」之對稱。又稱不瞋或不瞋恚。七十五法之一、百法之一。謂對現境不起恚怒、能對治瞋之精神作用。《品類足論》卷三云（大正26・700a）：「無瞋云何？謂有心所與心相應，能對治瞋，是名無瞋。」《順正理論》卷十一云（大正29・391b）：「於情非情無恚害意，哀愍種子，說名無

瞋。」《成唯識論》卷六云（大正31・30a）：「云何無瞋？於苦苦具無恚為性，對治瞋恚作善為業。」

此謂於有情非情無恚害，能對治瞋煩惱，哀愍種子之心所，名為無瞋。因恆與諸善心相應，故說一切有部列之為十大善地法之一，唯識家則攝之於十一種善心所。又，無瞋為能生餘善法之根，故與無貪、無癡共稱三善根。

◉附二：〈瞋心不受悔戒〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

「瞋心不受悔戒」係十重戒之第九戒。乃為防止瞋恚心起時不受他人悔謝而設之戒條。又作瞋不受悔戒、瞋不受謝戒、故瞋戒。《梵網經》卷下云（大正24・1005a）：

「若佛子，自瞋教人瞋，瞋因、瞋緣、瞋法、瞋業，而菩薩應生一切眾生中善根無諍之事，常生慈悲心，而反更於一切眾生中，乃至於非眾生中，以惡口罵辱，加以手打，及以刀杖，意猶不息，前人求悔，善言懺謝，猶瞋不解者，是菩薩波羅夷罪。」

法藏於《梵網經菩薩戒本疏》卷四中說明制定此戒之十意云（大正40・631c）：

「(一)惑中最重莫先此故，(二)亦成業道惡趣因故，(三)燒滅宿世諸善根故，(四)能結大怨累劫難解故，(五)由此能害諸眾生故，(六)乃至能作無間罪故，(七)能障菩薩忍波羅蜜故，(八)害諸菩薩大悲心故，(九)令所化眾生皆捨離故，(十)具足成就百千障故。」

又，義寂於《菩薩戒本疏》卷上就結犯之輕重云（大正40・668b）：

「瞋不受悔有二，一者前人來觸彼還悔謝，而瞋不受彼謝，此唯犯輕垢。一云，亦重彼屈意來，而今瞋隔乖慈心故。二者菩薩觸彼，彼反悔謝，而怨結不受，正犯重也。」

此外，《菩薩地持經》卷五、《瑜伽師地論》卷四十、《優婆塞五戒威儀經》等，均謂此為四波羅夷之一；《菩薩善戒經》以此為八重法之一；《菩薩內戒經》則以之為四十七戒之一。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十七、卷二十八；《悲華經》卷六；《集異門足論》卷十二；《大毗婆沙論》卷二十七、卷三十四、卷四十四、卷四十八；《顯揚聖教論》卷一；《順正理論》卷四十、卷四十五、卷四十六；《阿毗達磨藏顯宗論》卷二十五；《俱舍論光記》卷十六、卷十九。

磔迦國（梵Ṭakka、Tāka）

北印度古國。位於迦濕彌羅國之南。依《大唐西域記》卷四所述，此國於摩醯邏矩羅王時代，曾毀滅佛法，其國人民多崇信天神。王城有伽藍十所、天祠數百及阿育王塔一處。舊城稱為奢羯羅（Sakala），位於新城西南。城內有伽藍，世親菩薩嘗於此作《勝義諦論》。內有住僧百餘人，皆習學小乘。伽藍西北亦有阿育王塔，被視為佛行化之遺蹟。又，據《大慈恩寺三藏法師傳》卷二所載，此國東境有一大城。相傳玄奘遊歷此地時，有年七百歲之老婆羅門，嘗從學於龍猛菩薩，通達《中論》、《百論》、《吠陀》等；玄奘乃從彼習學《百論》、《廣百論》等。

關於此國之位置，空海《付法傳》以為此國係在南天竺，此種說法並不正確。實則此國應在比亞斯（Biās）河與印度（Indus）河中間之平原地帶。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷四〈磔迦國〉注（摘錄）

磔迦，梵文Ṭakka的音譯。此指整個旁遮普平原，即東起毗播奢河（Vipāśā），西至印度河，北起喜馬拉雅山麓，南至木爾坦（Multan）以下五河合流處為止的廣大地區。在玄奘時磔迦既是國名，也是城名。

據《慈恩傳》卷二記載，玄奘到該國巡禮時還遇到一番不小的波折。玄奘自曷邏闍補羅國出發，經二日，渡旃達羅婆伽河（Candrabhāgā，即現代的Chenab河），到達闍耶補羅城（Jayapura），又到達奢羯羅城，由此出那

羅僧訶城（Nārasiṃha），東至波羅奢大森林中，突然遇到羣賊五十餘人，不但玄奘的衣物全都被搶劫，幾乎還遭到殺害。幸而由池邊水穴逃離險境，並遇一婆羅門召集羣眾八十餘人驅走羣賊，並救出其餘同伴，才化險為夷。又玄奘在磔迦國東境還拜訪了一位高壽婆羅門，此人「神理淹審，明《中》、《百》諸論，善《吠陀》等書」。玄奘因此停留一月，從他學習《百論》和《廣百論》。

〔參考資料〕 《那先比丘經》卷上；《大毗婆沙論》卷七十九；《古今圖書集成》〈邊裔典〉卷七十四；《慧超往五天竺國傳箋釋》。

窮生死蘊

小乘化地部所設定的輪迴主體，三蘊之一。指眾生直至窮盡生死之前，永無間斷相續之根本蘊。即六識之外的微細意識。類似大眾部所說的根本識、經部末計稱為一味蘊的細意識。無性《攝大乘論釋》卷二列舉化地部所計如下（大正31・386a）：「有三種蘊，一者一念頃蘊，謂一利那有生滅法；二者一期生蘊，謂乃至死恆隨轉法；三者窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法。」《攝大乘論本》卷上、《成唯識論》卷三則謂此即小乘密意說大乘所說之阿賴耶識。

◉附：印順〈化地部的窮生死蘊〉（摘錄自《唯識學探源》下編第三章第四節）

化地部的窮生死蘊，向來就被唯識學者認為與本識所藏的種子有關，像無著論師的《攝大乘論》卷上說：「化地部中，亦以異門密意說此名窮生死蘊。」

據《攝論》的解說，窮生死蘊，就是阿賴耶識中的種子，只是名字不同罷了。但在唯識思想史的發展上看，只能說這與後世一切種子的阿賴耶識有關，不能說就是瑜伽派的種子。古人對於窮生死蘊的見解，都是依《攝論無性釋》而加以推論。《無性釋》卷三說：

「於彼部中，有三種蘊：一者一念頃蘊，謂一利那有生滅法。二者一期生蘊，謂乃至死恆隨轉法。三者窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法。」

在時間的長短上，建立這三蘊：一種是一剎那；一種是從生到老死；後一種是從無始以來，直到生死的最後邊。這有一個疑問，第一種是剎那生滅法，第二與第三，是否也是剎那生滅的呢？假使是剎那生滅的，那就只有一蘊。假使不是剎那生滅，難道是一期常住的嗎？古人曾有兩種不同的答覆：一說，化地部或許與犢子系的正量部相同，主張有長期的四相。就是說，有一類法，生起以後，到最後的滅盡，中間是沒有生滅的。一說，雖一切法都是剎那滅的，但依相似相續建立後二種蘊。這裏面的一期生蘊，向來都解釋為像命根等的一期不斷，由業力所感的總異熟果。窮生死蘊，《唯識義蘊》說是「謂第六識別有功能，窮生死際恆不斷也」。《唯識學記》說是「至金剛恆轉微細意識」。依《攝大乘論》的意思，是依種子說的。

窮生死蘊，在漢譯的小乘論典，就是《異部宗輪論》，也都沒有說到。直到無著論師的《攝大乘論》，才開始有窮生死蘊的記載。這雖不能說在《攝論》時代，才有窮生死蘊的思想，但說它是化地部的後期思想，還不致於有什麼過失。看看化地部的後期思想吧！《異部宗輪論》說到化地部的末宗異義，有這樣的話：「隨眠自性，恆居現在。諸蘊、處、界，亦恆現在。」

這已經在起滅間斷一切法現象背後，指出蘊等一切法的念念恆在。這恆居現在，依窺基的解說，就是種子。梁譯的《攝論世親釋》卷二，也有近於種子的解說，它說：「窮生死陰，恆在不盡，後時色心，因此還生。於無餘涅槃前，此陰不盡，故名窮生死陰。」

「後時色心，因此還生」，確是很明顯的種子論。但它的恆住現在與窮生死蘊的思想，到底怎樣？因為文獻不足，難得完滿的認識。我們應該記得，化地部是主張諸行剎那滅的，

同時又主張色根與心心所都有轉變的。這與刹那生滅就不能轉變，有前後轉變就不能刹那滅的學者，有非常不同的地方。這一點，希望讀者給它深刻的注意！《無性釋》說：一念頃蘊是一刹那有生滅法，後二蘊都有恆隨轉法的定義。化地部的三蘊說，或許是這樣的：一念頃蘊，是一切有生滅的現象界；後二蘊，都是不離生滅而相續轉變潛在的功能。一念頃蘊，指一切法的刹那生滅說的；後二蘊指相續轉變說的。依現象界的念念生滅，也說它念念恆存，恆住現在。它刹那轉變，與「一切行皆刹那滅」，並無矛盾。它的一期生蘊，是業力所熏發的，能感一期自體果報的種子；直到一期生命的終結，業力熏發的功能，也就滅盡。窮生死蘊，是能生一切有漏色心的功能，直到金剛喩定，才滅盡無餘。倘果眞如此，那它與唯識學上的種子說、等流習氣與異熟習氣，有受盡相與無受盡相的關係，太密切了！

緬甸佛教

〔傳入緬甸的佛教和初期的宗派〕 佛教傳入緬甸的正確時間無法確知，只能根據二、三件事實了解到佛教並非在某個固定的時期傳入，可能隨著朝代的變遷而盛衰，或者陸陸續續引進。例如：從現存的幾個古佛塔——仰光的瑞大光塔、黃金佛塔及斯雷佛塔——的起源，猜測釋尊或許曾到此地，甚至於其聖髮及佛舍利也被供奉在佛塔內。這可能是緬甸與佛教最早的接觸。另外一件事：佛塔爲人們所遺忘而靜靜矗立在叢林中達數百年之久，待發現後，佛教再度復甦，教義得以再度發揚。再者，下緬甸的史坦馬瓦底（即打端地帶）曾有一個傳說，謂：覺音從錫蘭帶來了巴利語的「三藏」及《清淨道論》，爲佛教打下更穩固的基礎。由上述三件或傳說或事實，約略可以了解佛教在緬甸傳佈的情形。

在阿諾亞達王宗教改革時代，打端地區除了小乘佛教外，尚有其他幾派宗教。十九世紀時，巴吉多王命人編纂的《玻璃宮大王統史》，以及當時王室顧問馬哈坦馬田賈所寫的緬甸佛教史書《塔塔那・林加亞・薩亞》中都記述著辛・阿拉罕與阿諾亞達王之間的問答。阿諾亞達王問：「受教於釋尊的弟子，除了尊師外，還有沒有其他人？」辛・阿拉罕回答說：「除拙僧外，還有巴拉馬達僧和薩姆提僧。」巴拉馬達和薩姆提乃巴利語，辛・阿拉罕用以指其所屬宗派以外的其他教派，也有人認爲這是「小乘二十部」之中的兩個宗派。

〔打端系小乘佛教的繁盛〕 根據《玻璃宮大王統史》的記載，辛・阿拉罕和阿諾亞達國王結合了從打端傳來的新宗教力量和蒲甘的王權，排斥盛行於民間的舊有宗教。由此記載得知，在辛・阿拉罕未將新教義帶入蒲甘之前，早有一羣被稱爲阿梨的僧侶在蒲甘地帶擁有龐大勢力。他們否定釋尊的教義，認爲犯了殺親之罪的人，只要念誦特定的咒文，即可除去罪惡；又規定女孩子的新婚之夜必須在僧院度過，違抗者，將受到國王的處罰。當時的阿梨僧約有三十人，他們在蒲甘的塔馬地區擁有六萬多信徒。

阿梨僧對於由打端傳來的異教，深懷敵意。特別是在國王開始信仰這支新教派後，阿梨僧更是三番兩次製造事端，阻擾辛・阿拉罕的活動。國王便下令强迫阿梨僧及全部的信徒還俗，派他們擔任槍兵、槍騎兵、淸掃養象場的工人等職務。

何以國王對阿梨僧採此態度？根據《王統史》記載：「阿梨僧派是邪教，殘害人民，而辛・阿拉罕所引進的教派，是忠實繼承釋尊教義的小乘佛教。因此，阿諾亞達王便排除邪教，確立正統的宗教信仰。」然而，這未必是眞正的理由。阿梨僧的勢力培植於阿諾亞達王即位之前，到阿諾亞達王時代已有深厚的基礎。因此有人認爲，阿諾亞達王爲了統一國家、掌握民心、鞏固王權，自然必須掃蕩這個由一羣配有刀槍、馬匹，以當時情形來說，是極具機動性的六萬名僧兵所組成的信仰團體。所以，阿諾亞達王便重用辛・阿拉罕來實行統一國家

之前所必須採取的步驟——宗教改革。這些措施並不只是象徵以小乘佛教替代既存的教派，更意味著——革除現有的惡勢力以及確立新的王權。

〔緬甸僧人與錫蘭僧人之間的對立〕 辛．阿拉罕自打端引入的佛教，並不是純粹的小乘佛教，因而自從蒲甘和錫蘭互相交流，錫蘭佛教直接傳入蒲甘之後，打端地區的佛教與錫蘭的佛教就自然而然地產生了對立的情況。

蒲甘和錫蘭之間的交流，始於阿諾亞達王治世時的西元1071年。從此到十二世紀後葉，前往錫蘭習佛的僧侶絡繹不絕，如蒲甘的名僧播達古於西元1167年動身前往錫蘭，到1173年才回國；西元1180年，蒙人僧侶烏達拉西瓦攜帶《聲則論》抵達錫蘭；西元1190年回國的蒙人僧侶察巴達，曾在錫蘭修行達十年之久，由此可知當時錫蘭在佛教上佔有舉足輕重的地位。

察巴達回國延請希瓦里、塔馬里達、阿南達和拉呼拉等四位大寺派的比丘前來緬甸，他們結廬於涅溫沃的察巴達佛塔旁，以錫蘭的小乘佛教爲基礎，創立了大寺派系的希哈拉僧團。傳入蒲甘的打端系佛教的正統性於是被否定了。不過在蒲甘還有很多阿諾亞達王遠征打端時，帶回來的蒙人僧侶，因此，打端系佛教的影響力並未完全消失。不過，此時錫蘭的希哈拉僧團與緬甸的打端僧團之間，產生了隔閡，雙方對立達二百年之久。

〔新宗派的抬頭〕 從蒲甘時代（十三世紀前葉）遺留下來的緬甸語碑文中可看出「塔烏克隆」（森林僧院）的字眼反覆出現。例如西元1216年的碑文記載，某位王妃的母親爲因塔烏師建造「森林僧院」，而贈與約三十五英畝的塔烏尼水田。西元1236年的碑文中也記載著：宰相世亞普特，在蒲甘東部的波阿日建造「森林僧院」，並賜予奴隸以供僧院差遣。由此可知，這一支崛起於十三世紀初的「森林僧院」新宗派，深受中央政府的庇護。「森林僧院」新教派從〈光榮偉大的馬哈卡薩巴所建造的森林僧院〉，以及〈馬哈卡薩巴大師的森林僧院〉等碑文中，可判斷出是一支以馬哈卡薩巴僧侶爲中心的新興教派。

屬於這個「森林僧院」派的比丘們，並非獨自一人前往森林中修行的隱遁者，而是住在大僧院內，擁有廣大農田和眾多奴隸的富有僧侶。這些僧侶並不因信徒捐贈的土地而感到滿足，他們更希望信徒投入資金，以便擴大土地範圍。從這種購買土地開墾、種植的風氣中，可以了解十三世紀緬甸的農業已經相當發達。而「森林僧院」派的比丘們所擁有的土地，大多集中於伊洛瓦底江、武河上游及更的宛江左岸等緬甸族的根據地。

「森林僧院」派的比丘們完成土地交易之後，爲了公開所有權的轉移，便設宴招待有關的人員和官吏。根據當時的碑文記述，餐宴中有牛肉、豬肉、山羊肉、鷄肉、魚、酒……等；他們不僅用酒、肉宴請居家信徒，連自己也吃這些東西。根據在蒲甘東部明南多村北面的南達明尼亞寺院附近發現的西元1248年碑文記載，居家信徒每天要爲比丘準備早晚兩餐。由此可知「森林僧院」的比丘並沒有嚴格遵守戒律。這種盛行於蒲甘時代後期的飲酒食肉風俗直到十五世紀才被廢除。

據說，創立「森林僧院」派的馬哈卡薩巴是巴拉溫人。據十四世紀的各碑文記載：馬哈卡薩巴生於現在的薩根縣妙溫鎮，他精通三藏（經、律、論），而且因爲曾經治癒蒲甘國王希多的病，而受到王室的禮遇。雖然我們不知道馬哈卡薩巴圓寂的日期，但不容置疑的是，「森林僧院」派在馬哈卡薩巴死後，依然存在，直到十五世紀時還保有強大的勢力。

〔丹馬世底王的宗教改革〕 蒲甘在西元1287年被元軍攻滅後，下緬甸的蒙族逐漸興起，而上緬甸則由來自東方的撣族掌握政權，這種政治變動也連帶影響到各宗派的發展。撣族起初並不信仰佛教，但由於西元1312年創建平雅朝的泰伊哈多王改信佛教，而使得王權和佛教密切地結合在一起。自此佛教不但在王都平

雅建造了很多僧院，而且還擁有好幾千名比丘，然而由於撣族各部族地域觀念過於强烈，因而形成部族與部族之間的對立，以及羣雄割據的局面；一直到西元1527年，才由撣族的杜漢伯瓦掌握實權。杜漢伯瓦大肆破壞佛塔，奪走塔中的舍利、燒毀寺院內的經典，又爲了防備比丘人多勢衆，易於發動叛亂，故將比丘全部殺害。

在這種政治變動中，僧侶們漸漸忽視戒律的遵守，僧伽也分裂成幾個宗派，各以各的方式執行授戒，直到西元1472年漢達瓦底·庇古王朝的拉馬底巴特，即丹馬世底王即位後才終止這種混亂的局面，再度統一小乘教團。丹馬世底王本來是出家人，由於辛索普女王的引退而被延請即位，在他當比丘時，就已經對於僧伽分裂現象十分痛心。西元1475年，他派遣二十二位長老比丘到錫蘭學習大寺派的正統授戒儀式，其中十三位比丘回國後，即以正統的儀式爲基礎，創立「卡路亞尼結界」，就此實現淨化佛法、改革教團的心願。長達三百年的宗教分裂，而深陷於混亂狀態中的緬甸佛教教團，經卡路亞尼戒壇的授戒方式，終於達成統一。至今庇古市郊的卡路亞尼戒壇的遺蹟中，還留有當時丹馬世底王用巴利語和蒙語寫下的碑文碎片。

〔一肩派與通肩派相剋〕 十五世紀後期，因卡路亞尼結界的創立而一度呈現統一狀態的佛教教團，在十七世紀末又陷於分裂中，這次紛爭起於比丘所穿的袈裟（又稱爲三衣）。十五世紀的比丘外出托鉢時，全身必須裹覆袈裟，這種穿法就稱爲通肩或全纏。但是到了十七世紀末葉，有一派主張穿袈裟時要露出右肩。因此，以格那比朗卡拉爲中心的這一派就稱爲偏袒右肩派或一肩派。自從一肩派因違反戒律而被教團排斥時起，這兩派的對立情勢就愈形激烈。

孔巴溫王朝的始祖阿拉溫派亞的恩師阿多拉僧正是一肩派的崇奉者，因此，十八世紀時一肩派佔有較大的優勢；但是，阿拉溫派亞的第四子板東侯，亦即西元1781年即位的波特派亞王，却裁定一肩派的論調缺少聖典的根據，下令改爲通肩的穿法，就這樣解決了這場長久的紛爭。不過，這或許是因爲國王的恩師馬恩達溫是通肩派信徒的緣故吧！

〔國王與僧伽的關係〕 王權與佛教教團自古以來即有著親密的關係，因爲國王是佛教的擁護者，佛教遂以「國家宗教」自居，這兩者之間的關係，不但在緬甸如此，連佛教的發源地——印度亦是相同。

當然，王權和佛教教團之間並不僅是保護者與被保護者的關係而已，王權的威信也深受佛教的影響。在佛教徒的心目中，國王是轉輪聖王或菩薩，所以備受尊敬；佛教教團是王權與民衆之間的橋樑，同時也是有效地促使人民服從王權的重要工具。

世俗權力和教團的秩序體系迥然不同，教團雖不是政治集團，但王權却是輔佐教團的一股力量，兩者間自應盡量避免干涉與控制。雖然教團是非政治集團，但，既是集團就無法避免擁有自己的勢力。爲了不讓這股力量成爲王權伸展的障礙，也爲了統率全體教團，於是，緬甸國王就在教團內設立法主。全體教團中只有一位法主，由他來管理緬甸所有的宗派。孔巴溫朝時代，緬甸的國王並不以行政區域來劃分，而是分成幾個宗派管區；管區內設有管區長，至少統治幾個村落的寺院。在管區長之下又設立輔助官，還有被稱爲因塔烏的比丘統轄地方上的僧伽。就這樣，王朝時代的緬甸教團，從法主經地方的管區長到各寺院的住持，階層井然有序。而其中最高權威者就是法主。

法主的選任，並不是教團內部產生的，而是由國王直接任命，因此，法主的地位自不可同日而語。法主通常是從王都大寺院中挑選出來的，但是，也有不少是由國王任命某一自幼即接受直接指導的和尚爲法主。出現在《王統史》中有名的法主，尤其是十八世紀至十九世紀中的法主，大多是由國王挑選出來的。如上所述，選任法主是依國王個人的意思來決定的

，所以國王駕崩，新王登基，法主也隨著更換。法主去世時，通常都舉行國葬儀式，以表尊崇之意。

以下是孔巴溫朝歷代國王所選任的法主一覽表：

國王名	在位期間	法主名
阿拉溫派亞	1752～1760	阿多拉僧正 （僧官中地位最高者）
拿溫多吉	1760～1763	東敦支僧正
辛比烏辛	1763～1776	東敦支僧正
辛古	1776～1781	曼列僧正
波特派亞	1781～1819	馬恩達溫僧正
巴吉多	1819～1838	沙林僧正
塔亞瓦底	1838～1846	德因、馬恩達溫兩僧正
巴岸	1846～1853	巴賈亞僧正
敏冬	1853～1878	馬恩達溫僧正
泰伯	1878～1885	塔恩多、稅仁兩僧正

〔緬甸的英屬化和佛教教團〕 西元1886年的英屬化不但破壞緬甸的王制，也帶給佛教教團極爲嚴重的影響。照理說，緬甸民衆對王室的忠誠是基於他們對佛教的擁護，若是新執政者——英國能夠支持具有權威的法主，擁護佛教，那麼在政策的推行方面，必定所向無阻。而事實並非如此。

西元1886年到1887年間，上、下緬甸各地陸續發生叛變，導致王權呈現眞空狀態，而國政陷於一片紊亂中。然而當時出家人的反應又是如何？在上述的叛亂活動中，雖不知道有多少比丘參加，但據說這些叛亂的領袖，多半是出家人。

代表性的例子是出生在下緬甸稅仁縣的僧侶米揚賈溫大師。他在曼德勒接受具足戒之後回到稅仁，召集將近一千名的支持者，於西元1885年十二月襲擊溫巴多和西達溫兩個警察局，這股勢力很快地擴展開來；到了年末，賈伊多、比林和庇古等三縣也跟著與武裝警察動起干戈，但這些地區的叛亂集團，因缺乏現代化武器的裝備，而紛紛敗北。米揚賈溫大師於西元1886年三月，在東瓜山中被捕，最後被判處絞刑。

西元1886年二月起兵於緬布縣勒加伊鎮內的奧達馬大師，指揮六百名擁護者攻擊屯駐在秋克的英國軍隊，控制了阿拉干山脈至伊洛瓦底江一帶的緬布縣北境，其勢力鼎盛時，擁護者超過三千人。不過，奧達馬大師在西元1889年七月被逮捕，其後死於絞刑。

英國事務長官却爾斯，巴那德爲了控制緬甸社會的混亂局面，便要求曼德勒的法主和其他較有聲望的長老比丘，協助致力王法與秩序的恢復工作。爲了得到教團的幫助，便具結保證不再干涉教團，而且仍然保留法主制度。不過，在西元1887年繼任的却爾斯．克勞斯韋特，却推翻前任事務長官的保證。他否定法主和教團傳統的權威性，並設立一套管制僧伽的措施，此時佛教教團再也不是王朝時代的治外法權者，它們須受制於中央政府，並且由於法庭否認僧伽教團的自主權，它的權威性也在西元1891年完全喪失。西元1895年，最後一位法主去世後，英國當局便不再選派後繼的法主。

〔「寺子屋」教育的式微〕 隨著佛教教團地位的降低，學校教育也深受影響。王朝時代，執行兒童讀書、寫字、算術的教育機構稱爲「寺子屋」，這裏的教師就是僧侶，指導學生文字的讀法、寫法、九九乘法和四則運算，以及誦讀《吉祥經》等巴利語護呪經典。

根據下緬甸英化後所進行的調查，在下緬甸有三千五百所「寺子屋」，就學的兒童超過四萬人；在十九世紀末至二十世紀初之間，緬甸男子的就學率是印度的三倍，女子則達五倍之多，這完全是受惠於具有悠久傳統的「寺子屋」教育。

但是，寺子屋教育終究是宗教教育，其最終目的只是爲誦讀難解的巴利語經典。隨著緬甸的英化，「寺子屋」所扮演的角色也有所變更。從西元1867年起，緬甸政府開始從事教育行政工作，並且特別重視以英語教學的教會學校，時常積極地予以輔助。雖然在村落中還存

在著實施緬甸語教學的寺子屋，不過，那些對於時代變遷較爲敏感的下緬甸都市居民，爲了讓孩子在新時代中能夠脫穎而出，於是將弟子送到英語學校就讀。在白人統治的殖民地社會中，有無英語能力，是主要的生存關鍵。而英語學校的畢業生，無論升學或就業，都比寺子屋畢業的學生更爲有利。

〔僧侶與民族主義運動〕 就教育方面而言，僧伽的重要性雖然降低，但出家人對民衆精神方面的影響力，一直到二十世紀也不見減退。反而他們對於時代變遷的反應還較一般人爲快，應對的方式也較爲激進。

最早在緬甸成立類似政治集團的組織是西元1920年的「緬甸人團體總評議會」，其前身是「緬甸青年佛教徒會」，這個評議總會是由一羣關心政治的比丘執掌權力，然而却在西元1925年分裂爲烏·索德恩率領的一派，和以烏·其夫拉因爲領導者的一派（這種政治就稱爲兩頭政治）。索德恩派在全國大會中邀來了衆多比丘，而且在大會舉行的前後也召開比丘集會。

除了這些組織外，也有直接呼籲民衆起而行的比丘。其中最具代表性的是烏·巫伊塞亞大師及烏·奧烏達馬大師。西元1888年出生的烏·巫伊塞亞大師，在雲遊四方之後，參加仰光的「緬甸青年佛教徒會」，在此期間逐漸產生民族解放的意識。西元1926年，他在塔亞瓦底舉行有關反對稅法的演說時，被憲兵逮捕，判處二個月的徒刑。他雖然身陷囹圄，但仍然鍥而不捨地傳佈他的思想，因此，出獄的那一天，又以反政治言論的罪名遭到逮捕，他在牢中還極力爭取僧侶的權利。在要求被拒絕後，他便以絕食來表示抗議，如此經一年九個月後才被釋放；西元1928年，他在漢達瓦底又犯了同樣的罪名，而遭到第三次入獄，於是大師又以絕食來抗議，經一六六天之後，終於結束他四十一年的生涯。現今，在達廣黃金佛塔的西南交叉處，我們可以看到一尊穿著黃衣的雕像，那就是信徒爲紀念烏·巫伊塞亞大師而造的雕像。

西元1879年出生於阿恰布的烏·奧烏達馬大師，也是一位滿腔熱血的出家人。他曾經巡訪印度、日本等地，通曉國際情勢，特別對印度國民會議派運動留下深刻的印象。西元1921年他返國後，看到緬甸文化、佛教在英國的統治下，逐漸呈現衰退、墮落景象時，非常痛心。因此，他猛烈抨擊兩頭政治，倡導緬甸獨立。他的這項言論，引起英國當局的不滿，於是將他逮捕並判處十個月的監禁；出獄後，又開始向人民進行教化活動，其後由於在曼德勒和警察發生衝突而再度遭到逮捕；西元1927年大師出獄後，繼而倡導反租稅運動，因此，第三次被捕入獄，這十一年的牢獄生活使他精神崩潰，終於在西元1939年病逝於仰光醫院。他雖然得到「穿黃衣服的政治煽動者」的不名譽頭銜，但他已成爲日後緬甸人民反英的仿效對象。一直到今日，人民仍將他當做民族英雄來崇拜。在他的出生地——阿恰布也建有一座大師的銅像。

〔獨立後的緬甸佛教教團〕 緬甸的民族主義運動始於烏·巫伊塞亞、烏·奧烏達馬等愛國僧侶的啓蒙，經仰光大學的年輕知識階層，然後落到主張「我們才是緬甸主人翁」的多巴馬、亞希阿勇等人肩上。而出家人在第二次世界大戰以及戰後的一段時期，即不再出面領導獨立運動。

但是，在西元1948年緬甸獨立後，緬甸的僧伽重新取得自主權，並於西元1949年制定「威尼買·塔那法」，以解決宗門內所發生的糾紛，從此，一切紛爭都不再由法庭來判決。而有關處理比丘事務的評議會之選出、營運、實務等，都交由宗務省執行。

從西元1948年到1962年，擔任首相的烏奴是一位虔誠的佛教徒，因此，到了1962年，緬甸政府和佛教教團的關係已到了密不可分的境地。於西元1947年起草的憲法中，雖然沒有提及國家宗教一詞，但已公認佛教是大多數人民所信仰的特別宗教。西元1954年到1956年間，

烏奴首相在仰光召開第六次結集，可說是對佛教最大的貢獻。然而由於政局的不穩定，他被迫在西元1958年下台；但又在1960年的大選中，重新掌握政權，並致力於佛教國教化的實行。西元1961年八月在上下兩院聯席議會中，烏奴的提案獲得壓倒性的勝利。但是，由於佛教在憲法上受到特別的待遇，因而導致信仰其他宗教的山地少數民族激烈反抗，而醞釀了以後反政府活動的思潮。

〔緬甸的社會主義革命和僧伽〕 西元1962年執政的乃溫軍事政權，在內政、外交、軍事各方面都採取獨裁政策，甚至對佛教教團也不例外。獨立後的緬甸僧伽，尤其是由年輕比丘組成的「青年僧侶聯盟」，在政治上大都傾向反對烏奴的烏．巴斯葉及烏．結尼伊兩派，而且從西元1958年到1960年掌握臨時政權的軍方，雖然沒有參與1960年的總選舉，但仍然暗中擁護上述兩派僧伽；也就是說，從五〇年代後期到六〇年代初期的緬甸，是由軍方、巴斯葉、結尼伊派僧伽三者聯合組成的。然而，因1962年的政變而正式掌握政權的軍方，亦即擁護乃溫將軍爲議長的革命評議會，對僧伽的態度却做了一八〇度的轉變。評議會認爲佛教的教義在某方面與社會主義相背馳，出家人無助於社會主義國家的建設；社會根本不需要爲了建造寺院以及扶助不事生產的出家人，而做無謂的浪費。

對於革命政府這種冷淡的態度，緬甸僧侶始終保持沈默。一直到西元1963年，頒布「古老建築保存法」修正案，其中規定，修整古老建築物，需經過政府的許可。此事終於掀起佛教徒全面的抗議。革命政府當時雖曾讓步，不過在1964年却又解散緬甸社會主義計劃黨以外的其他政黨，並且規定宗教團體等一切組織需要登記才能成立，又於西元1965年廢除宗教關係三法。當時反對世俗權力介入出世社會的一二四名比丘，都以反政府活動的罪名而遭逮捕入獄。西元1973年頒佈的新憲法中，不再保障佛教的特別地位。佛教與基督教、伊斯蘭教等其他宗教都站在平等的地位上；同時也廢除特別爲佛教支出的財政預算。

西元1974年後，政府更以第三者的立場來處理宗教事務。現在，緬甸政府更是確實地實施出家登記，未經登記而出家被視爲公然違抗法令。（取材自大野徹〈緬甸的社會與佛教〉）

◉附一：大野徹〈緬甸人的生活與佛教〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》57）

㈠深入民衆生活中的佛教

〔皈依三寶〕 佛教信徒分爲出家修行的比丘（男）、比丘尼（女），以及居家信徒優婆塞（男）、優婆夷（女），緬甸的佛教徒大多屬於後者。居家信徒的首要條件是皈依三寶（佛、法、僧），即皈依釋迦牟尼、釋迦牟尼的教義及忠實實踐其教義的僧侶。並以「皈依佛、皈依法、皈依僧侶」之三皈依文闡釋其義。

〔五戒〕 居家信徒若皈依三寶，即表示開始實行修道生活；但因置身於現實煩惱世界，各種慾望難以驅除，要修成完滿之道誠屬不易，因此，居家信徒的第二條件是要遵守戒律。此戒律稱爲「五戒」，其內容爲(1)不殺生，(2)不竊盜，(3)不邪淫，(4)不妄語，(5)不喝酒。緬甸佛教徒終生信守這些戒律。

〔八齋戒〕 居家信徒的第三條件，乃每月的十五日及二十九日（或三十日），即所謂布薩日時，遵行「八齋戒」。八齋戒是五戒再加上(1)不在特定的時間以外用餐，(2)不觀賞歌舞、戲劇，不戴香料、花環等裝飾，(3)不在過分奢華之處休憩等三戒而成，其內容大致與沙彌的十戒相仿。緬甸的居家信徒在布薩日時，除遵行八戒外，還須布施食物給出家人，前往寺廟聆聽佛法，並行齋戒生活。

〔布施〕 緬甸的居家信徒還有一件不能欠缺的重要工作，即對出家人行布施，給予物質上的援助。出家人本就與世俗生活絕緣，且因教團內部禁止經濟活動，無法從事生產，出家人爲了求生，只能以托鉢方式獲取食物。

出家人既以接受布施為生，就少不了布施的施主，因此居家信徒成了支援出家人的重要角色。根據在曼德勒和阿馬拉普拉寺院內所作的調查，每位出家人接受布施者，通常在二十家到四十家之間，有的多達七十家至八十家以上。此外，每位出家人通常擁有十到二十位能供應其袈裟、鉢以及其他日常用品的施主。居家信徒布施財物給出家人，以積功德；出家人則為居家信徒行佛法，兩者間的關係密不可分。

㈡僧院中的修道生活

〔教團的組織〕 緬甸所謂的佛教團，即出家人集團，由沙彌、比丘組成。沙彌是未滿二十歲的實習和尚，雖已落髮剃度，穿上黃衣，但還不是正式的比丘。比丘是指二十歲以上，且已接受具足戒的正式僧侶。他們拋棄家庭，與社會脫離關係，過著修道生活，所以也不必接受社會一般義務的束縛。

〔沙彌和得度〕 要成為沙彌，必須經過出家儀式，即所謂的「得度儀式」。舉行期間為五、六歲到十四、五歲時。一般多在十二、三歲時進行。修道期間沒有硬性的規定，但通常是在寺院度過三個月的雨安居期（雨季），待雨季過後再行還俗；當然也有人一直留在寺院內，至二十歲即可成為正式的比丘。比丘中約有百分之六十是在二十歲以前得度的。

得度是一種儀式，接受得度的少年須著盛裝，並乘著裝飾豪華的馬匹、牛車或轎子，由家族、親戚、朋友等伴行，至村中各處拜訪。接著行落髮儀式，少年們合掌平伏於和尚前面，口中念著請求進入佛門之意的巴利語。其後，由大和尚授予袈裟，此時，頸上掛著鉢的少年已成為沙彌，前往寺廟修行。由此看來，得度過程包括⑴落髮，⑵著袈裟，⑶皈依三寶，亦即皈依佛、法、僧，並誓守戒律。

沙彌在寺院內，負責各種雜務，如清掃寺院、挑水、替比丘辦事、隨和尚出門托鉢等。此外，洗滌排泄時使用的籌木，也是沙彌們的任內工作。空閒時，他們就背誦巴利語的偈頌、《吉祥經》，並默記禮拜方式。沙彌並非正式的比丘，故須遵守的戒律也較少，只是在所謂的五戒之外，加上不在特定的時間以外用餐、不接受金銀布施……等五戒，共計十戒。

〔比丘和具足戒〕 希望接受具足戒成為正式僧侶的人，須具有下列特定條件：⑴年滿二十歲的嫡子，⑵須得到雙親的許可，⑶不能有痳瘋、腫瘍、濕疹、結核、羊癲瘋等病歷。除此之外，出家生活所必須的三衣、鉢等亦須自備齊全。

希望受戒者，若能符合以上條件，即可在戒壇進行受具足戒禮。（中略）具足戒之形式，猶如資格審查，由教誡師對受戒者提出各種問題，受戒者的答案須經過出席資格審查的全體比丘認可後，方算進入比丘僧團。已入僧團的比丘必須遵守律藏規定的二二七條戒律（波羅提木叉）。

〔教團的日課〕 清晨的柝聲一響，教團內的僧侶們便開始了一天的功課，即所謂的日課。凌晨四、五時許，清亮的柝聲喚醒了沈睡的僧侶；漱洗後，即面對佛壇做片刻的默禱，然後食用清淡的早餐；待清掃僧房、挑水等工作結束後，便出外托鉢，此時約七、八點左右。托鉢的出家人以袈裟覆蓋肩膀上，將鉢吊於右肩，並用兩手托住，赤足而行。

托鉢的方式，可分為單人托鉢和集團托鉢兩種。無論方式如何，出家人始終默不作聲，直視著前方前進，對施主既不打招呼也不表謝意，因為出家人的托鉢行為，即是一種法施，透過這種方式給予居家信徒布施的機會。經過一小時至一小時半的托鉢巡迴後，僧侶們回到僧院，將所得施物供奉在佛像前，開始用餐。

用餐時間約在十時至十一時左右，最晚要在中午以前結束，因按小乘佛教之規定，一過中午即不准進食。用餐時，出家人毋須動手備餐具，此事由管理人員處理，若管理人員不在，即由沙彌代之。進餐時不用竹筷，一律以右手抓取。餐後，須自行清理餐具，其後，有一到二個小時的午睡時間。午睡後，即行沐浴，

沐浴時須脫去上衣，僅留內衣，以水瓢盛水，自頭上沖下。沐浴後即勤習巴利語之經典，一直到四點左右。下午約六點時，全體成員在寺院禮堂集合，進行黃昏修行，修行結束後進行晚禱，此時約八點到八點半左右。晚禱後即就寢，時間不得晚於九點，如此，一天的僧院生活便告結束。

出家人的日課，以祈禱、學習和教育弟子三項為主，除了托鉢之外，其餘活動皆在僧院內進行。雖然，在布薩日和葬禮、婚禮時，出家人會被邀請前去誦唱護呪經，或在法會席上唱誦佛經，但一般而言，出家人和世俗社會並沒有直接關係。

㈢出家人的火葬儀式

〔法臘〕 小乘佛教忠實地承繼了傳統佛教的教義和戒律，原則上，教團內部並無階級差別，社會地位、名聲和貧富皆與僧侶無關。比丘間的差異，只有法臘，也就是成為比丘之後的歲月。居家信徒對比丘的崇敬之心，與其法臘長短成正比。法臘長的比丘，尤其是住持逝世時，常以「入寂」等特別用語表之，以示尊敬。其葬禮異常盛大，大部份的居家信徒皆會前來參禮。

〔出家人的火葬儀式〕 無論出家僧侶或居家信徒，死後的葬儀過程大同小異。首先將遺體清洗乾淨，再以白色棉布裹住全身，並蓋上黃衣，置於棺中。遺體在籌足葬禮所需費用之前不得入葬，故放置一年或二年以上者為數不少。遇此情形，通常由居家信徒捐錢建一座稱為「涅槃・茶溫」的特別建築，暫時安奉遺體。

直到費用籌足，雨季過後，即在廣場上特置的火葬台舉行正式葬禮。所謂的火葬台，是個裝飾豪華的靈台，靈柩即置於其上。火苗點燃後，此靈台和棺木一起燒毀成灰，等靈灰冷却後，開始撿拾遺骨，並將遺骨葬於佛塔旁，而不另外建墳。有時也將遺骨搗碎，加上油料，用以製造佛像或羯磨儀規等法器。此種葬禮通常持續一個星期左右，葬禮期間，每晚都舉行法事，吹奏聖樂，場面盛大而熱鬧。

〔發生於曼德勒的實例〕 西元1979年二月二十五日，曼德勒丘陵上的某個寺院內，有位法臘高達五十九年的長老比丘圓寂，預定的葬禮日為十一月二十八日，但實際火祭儀式却延至十二月三日。葬禮會場——曼德勒建城百年紀念廣場上，搭建三座巨大的臨時房屋，周圍再環以十二座臨時小屋，並於該地舉行舞蹈、戲劇等節目。此時，列席葬禮的和尚開始進行布施，並將裏面安放遺體，重十六公斤的蓮花狀純銀棺柩，置於尖塔和花車裝飾成的火葬台上焚化，來自各地的居家信徒將廣場擠得水洩不通，場面相當壯觀。

㈣佛教徒生前必須施行的儀禮

〔十二項世俗祝福〕 緬甸佛教徒一生之中必須經歷十三項儀式，除了最後的葬禮外，都是喜事，即所謂的十二項世俗祝福。其順序，從誕生開始依次排列如下：

⑴安產儀禮
⑵首次禮拜儀禮
⑶剃髮儀禮
⑷搖籃儀禮
⑸咬蒟醬儀禮
⑹首次觀看日月儀禮
⑺命名儀禮
⑻初食儀禮
⑼結髻儀禮
⑽穿耳儀禮
⑾得度儀禮
⑿結婚儀禮

其中⑴至⑻項皆在嬰兒時期施行，⑼至⑾項則在兒童時期實施，只有結婚典禮在成年以後舉行，也就是說，緬甸人所謂的祝福儀式，主要在未成年時期進行。當然，這些儀禮會因地區不同而有所差異，且十二項儀禮也不一定全部舉行。

十二項儀禮中的第一項安產儀禮，其用意在祈求生產順利。若遇有難產情況，則由出家人唱誦護呪經。

首次禮拜儀禮，在出生後第三天舉行。使嬰兒面向三寶和祖父母等應尊崇的對象做禮拜動作。

嬰兒誕生後的第七天，父母準備了級木（菩提樹屬）和無患子果實做成的液汁，首次為幼嬰洗頭，洗完後即舉行剃髮儀禮。

搖籃儀禮，並沒有特定的日子。在誕生後數月內任選一個吉日，將嬰兒放入搖籃中搖動即可。

誕生以後第七十五天舉行咬蒟醬儀禮；首次見日月儀禮則在誕生後第三個月舉行。

命名儀禮，顧名思義，即是為新生兒命名的儀禮，通常和剃髮儀禮或搖籃儀禮一併舉行。嬰兒名一般取和出生日有關的文字命名。緬甸有三十三個基本文字，且一周內的每一天都有特定的文字為代稱，如星期日使用母音文字，星期一使用軟口蓋音文字，星期二使用摩擦音文字，星期四使用唇音文字，星期六使用齒莖音文字。命名時，則按出生日之星期數，取文字羣中的任何一字命之。

初食儀禮，在出生後的第六個月舉行。舉行儀式之日，將煮熟的米飯放入幼兒口中，放的數量規定為三口。

結髻儀禮和得度儀式，皆為成人後舉行的儀式，沒有特別規定的歲數和日期。

穿耳儀禮相當於女孩的成人儀式。舉行時間，通常和男孩的得度儀式同時，約十二、十三歲時。接受穿耳的少女們，在選定的吉日裏，須著盛裝，與準備得度的少年們，齊坐在裝飾華麗的牛車上，到村中各處巡禮。巡禮完畢後，即回家坐在準備好的座椅上，等待吉時的來臨。時間一到，便由導師用金屬針穿過少女的耳朵，再將金屬針彎成圓形，留在耳朵上，以後，必須每天搖動此針，直到傷痕痊癒為止。由此針孔形成的耳洞，就是少女穿戴耳飾之處。

婚禮，是十二項世俗祝福中最簡單的儀禮。婚禮形式雖因地區不同而有差異，但盛裝的新郎、新娘站在家人和親朋面前，重疊右手，以示結為夫婦的方式却是各地皆同。婚禮和宗教信仰並無關聯，因此僧侶們並不出席。典禮，有時會在特別準備的會場舉行，但多半是以新娘的娘家為會場。

〔葬禮〕 葬禮是佛教儀式和非佛教儀式的綜合體。當不幸事件發生時，其遺族即刻通知親戚、朋友和四鄰們，被通知的人均需前來弔喪。遺族們將遺體清洗乾淨，謂之「淨身」。此手續完成後，即以白棉布裹住下半身，再反穿其衣物，並以直系親屬的毛髮纏繞在死者雙手和雙腳之拇指上，又在其口中塞入硬幣，作為過奈河的渡船費。因死者血親陸續前來，告別典禮通常要持續二、三天，此期間的夜晚，由男人守夜。除了出家人外，通常採取土葬方式，同時也沒有豎立墓碑的習俗。埋葬當天，邀請僧侶唱誦三皈五戒，死者親屬須服喪七天。

(五)布薩和安居

〔布薩〕 每個月的月圓之日及最後一日是佛門所謂的布薩日。當日，居家信徒須遵行八齋戒，出家僧侶則會聚一堂，行戒律護持檢討儀式。衆僧到齊後，推派一位代表起來背誦波羅提木叉二二七條戒律，其餘的僧侶則在席上自我反省，是否信守戒律。如果問心無愧，保持沈默即可；但若有任何違背戒法的言行時，就必須告白懺悔，並接受和尚的處分，所以布薩日對出家人而言，是自我批判、自我反省的日子。

二二七條波羅提木叉是出家人必須遵守的戒律，內容包括八大類，即婆羅夷法四條、僧殘法十三條、不定法二條、捨墮法三十條、波逸提法九十條、悔過法四條、衆學法一百條、滅諍法七條等。其中，婆羅夷是指性交、竊盜、殺人、妄語四項。對出家人而言，這些是最嚴重的罪行，觸犯者馬上被驅出寺院。另外，性方面的惡習、誹謗、違諫等行為謂之僧殘，觸犯者雖不會被驅逐，但須接受禁閉的處罰，並在此段時間內，自我反省。至於其他的戒律，則按照所犯情節之輕重，給予適當的處罰。

居家信徒的布薩儀式，在僧院和佛塔旁的僧房進行。信徒們準備好早餐後，即集中於僧房。首先布施食物給出家人，然後各自用餐。富裕人家爲了多積功德，有時還請大家吃飯。早餐結束後，全體人員進入大廳，在寺院住持的帶領下進行課誦。從唱誦祈禱文「歐卡達」開始，接著，唱誦八齋戒請願文。以上兩者均由住持和尚唱念，居家信徒隨其後復誦。之後，全體合誦三皈依文，並發誓皈依佛、法、僧。最後，才唱誦八齋戒文。有時候，還加上了護呪經的誦讀。總之，居家信徒的布薩日就是在信守八齋戒和勤行布薩下度過。

〔安居〕 緬甸曆的四月（陽曆七月）十五日，對東南亞地區的小乘佛教徒而言，意義特別深遠。此日，不但與釋尊一生的重要事蹟有關（如自兜率天降臨，投胎於摩耶夫人；眼見俗界生老病死輪迴之苦，拋棄尊榮，離城苦修；於鹿野苑，爲五位僧侶講經論法；在舍衞城白色芒果樹下表現其神力等），同時也是爲期三個月之雨安居儀式的第一天。當天，全體僧侶們聚集於一地，足不出戶，以便專心修行。爲了協助出家僧侶的修道，居家信徒並爲他們準備修道期間所需的花及燭台等。

安居期間正值雨季，無論居家信徒和出家僧侶都過著嚴謹的生活。出家人禁絕外出，居家信徒在這段期間內，也盡量避免擧行結婚、遷居等儀式。

〔佛教的重要年中行事〕 在緬甸，佛教的重要年中行事共有十二項，緬甸語稱之爲「顯那亞狄波耶」。雖然歷史不斷地變遷，但其中幾項行事，如緬甸曆一月的水節、二月的菩提樹澆水節、四月的雨安居圓滿日、七月的燈火節、八月的迦絺那衣奉獻節和十一月的香木奉獻節等，却從王朝時代沿襲至今，從未更動。

從緬甸曆一月（陽曆四月）十五日，開始爲期兩天的「騰讓」儀式，即所謂的水節。水節期間，人們在歡娛的氣氛下互相潑水，意在洗淨去年的汚穢和霉氣，並以聖潔之身迎接新年的到來。水節後的第三天，就是緬甸曆的元旦。元旦的由來，雖有兩種不同的神話傳說，但都與帝釋天有關。其一是，居住在忉利天的帝釋天，每年年底必降臨凡塵，以查核世人的善惡行爲，並於三天後返回天上，當天，也就是緬甸曆的元旦。另一種說法是，帝釋天將其爭論對手紅婆羅門的頭砍下後，將此熾熱的頭交由七位仙女輪流保管。每年，當帝釋天離開天界的刹那，原先保管頭顱的仙女即準備將此任務移交給下一位仙女；當帝釋天停留於地面時，由前後兩任仙女共同托住此頭；當帝釋天再度回到天上的瞬間，頭顱已交到新任仙女手中，此刻，也正是新年的開始。

緬甸曆的二月十五日，也是個意義不凡的日子，因釋尊的誕生、成道和入滅，皆發生於此日。當天，人們爲因久旱而乾燥的菩提樹澆水，並將缺水魚池內的魚移至水多之池。

爲期三個月的雨安居期，於緬甸曆的七月（陽曆十月）十五日結束。相傳當天，釋尊在帝釋天的引導下，並由梵天伴隨，通過寶階三道，從忉利天下降到人間。爲了迎接釋尊的降臨，無論在佛前，甚至前往佛塔的參拜道路上，都裝飾著無數明亮的燈火，是爲燈火節。

緬甸的八月十五日，是迦絺那衣的奉獻日。人們布施衣服給出家僧侶，冀能免於災厄、獲得福祿。當日，婦女們還須徹夜編織袈裟，以爲來日奉獻佛陀。此一習俗源自悉達多太子出家時，在天界的摩耶夫人徹夜編織袈裟的故事。

㈥民衆信仰的特質

〔佛教國緬甸〕 緬甸是佛教國，根據政府的統計，有百分之八十三的都市居民和百分之九十五的村落居民篤信佛教。由街道上隨處可見的黃衣僧侶，清晨挨家沿戶托鉢的比丘，林立於緬甸境內的金色或白色佛塔，以及男子一生必進僧院一次的習俗，在在顯示出，緬甸是個佛教國度。

但另一方面而言，在誕生、命名、得度、結婚……等緬甸人一生必施行的儀禮中，有許

多儀式和佛教完全無關。此外，也有部份節日是古代流傳下來的習俗，與佛教亦無相干，如潑水節便是。這些非佛教性節日，多半源自以前土著的風俗，也有些因受印度教的影響而形成。

〔那陀信仰〕 緬甸大部份住家的柱子上，都掛有包上紅布的椰子果實，此外，在郊外的大樹幹上也設置鳥巢般的神祠，裏面供奉著具有牛眼的奇怪神像，此即緬甸語所稱的「那陀」土著神。信仰「那陀」的緬甸人認為，疾病的流行、水災、火災、失竊等災厄的發生，都起因於那陀的作怪。緬甸人平常以椰子、香蕉、蒟醬、香菸、茶、黑糖等食物供奉那陀，若發生重大事情時，即舉行那陀祭典，並請女巫獻舞娛神，祈求消災。

〔雙重信仰〕 緬甸人一方面建造佛塔，參拜佛像；另方面又設置「那陀」神祠，祈求消災和現世利益。緬甸這兩種宗教在各種祭祀儀禮中渾然相融，並深入民衆日常生活中。但這並不表示那陀信仰和佛教形成一種混淆的宗教，而是各自獨立的。為了超脫各種煩惱，達到涅槃境界，他們信仰精神性的佛教；為了袪除日常生活中的各種不幸和災難，他們又崇拜現實性的「那陀」。總之，緬甸宗教信仰，就在以拯救靈魂為目的的佛教和世俗性強烈的那陀信仰之間持續著。

◉附二：高觀如〈中緬佛教關係〉（摘錄自《中國佛教》）

中國和緬甸從後漢以來就有友好的往來（見《後漢書》卷六、卷八十六，當時稱為撣國）。公元七世紀間，中國佛教學者玄奘和義淨歷遊西土，都聽得其地盛行佛教。《大唐西域記》卷十稱它為室利差呾羅國，說：「乞食杜多，是其國法。」據義淨《大唐西域求法高僧傳》卷上說：時有曇光律師，荊州江陵人，遊行到達訶利鷄羅國（今緬甸西部阿拉干）。該書還提到一個中國僧人，年五十餘，攜有許多經像，到達訶利鷄羅國，受到國王尊敬，並住持了一所寺院，病故在當地。公元八世紀間，驃國（即今緬甸）王遣其弟悉利移（《新唐書》說是悉利移城主舒難陀）於唐・貞元八年（792）向唐朝通好，並送來彼國有關佛教的樂歌十曲（《新唐書》說有〈佛印〉、〈讚娑羅花〉等十二曲）。據傳當時彼國都城內有佛寺百餘，其俗好生惡殺，男女七歲便落髮住在寺內，歸依沙門，到了二十歲又可留髮為居民（見《舊唐書》卷一九七）。至公元十一世紀間，蒲甘（今緬甸北部）名王阿那羅多大弘佛教，巴利文上座部系統的佛法在緬甸開始興盛。傳說阿那羅多曾向中國求取佛牙未得。在這以後，中國雲南傣族地區也傳入了巴利語系的上座部佛教，並盛行弘布。至十八世紀間，緬甸國王孟雲先後向中國朝廷贈送金塔、佛像、石長壽佛、貝葉緬字經、馴象、緬甸國樂等（見《清朝文獻通考》卷三三三）。當時中國朝廷也還贈與緬甸許多珍品，內有佛牙舍利一顆，現尚供奉在該國敏貢佛塔中。

新中國成立後，由於兩國建立了親密的外交關係，佛教徒之間的友好往來也頻繁起來。1955年十月，緬甸政府和緬甸聯邦佛教協會派遣代表團到中國迎請佛牙舍利，到緬甸巡行，供緬甸人民瞻拜。這是中緬佛教關係史上的大事，促進了中緬兩國人民友誼的鞏固與發展。

〔參考資料〕 《東南亞佛教概說》（《世界佛學名著譯叢》57）；淨海《南傳佛教史》；《世界の佛教》（自由佛教懇話會編）。

線香

我國佛教徒所常用的香。係纖長如線，可以長時間燃燒的薰香。又稱仙香、長壽香。據《增廣本草綱目》卷十四所載，此香多以白芷、川芎、獨活、甘松、丁香、柏木、兜婁香等香末為原料，以榆皮麵糊作和劑，用唧筩笮成。多供於神佛之前，或單燃，或覆香末而共焚。又因其可久燃不滅，故亦可作為坐禪時之計時器。

在印度，自古即有燒香之法，但在《蘇悉

地羯囉經》卷上〈塗香藥品〉及〈分別燒香品〉、卷下〈備物品〉等所列諸香中，未見列擧線香之名，故無法確知印度是否有線香。然在日本則亦有用之者。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈器物門〉；《和漢三才圖會》卷五十八。

緣起（梵 pratītya-samutpāda，巴 paṭicca samuppanna，藏 rten-ciṅ-ḥbrel-bar ḥbyuṅ-ba）

〔緣起的語義〕 緣起即「依緣而起」。「依緣」是指「藉著條件」；「起」是指「發生」的意思。因此，緣起就是「藉著種種條件而產生現象的原理」。緣起就是「緣起的道理」，亦稱「此緣性」（idappaccayatā，「緣於此」、「相依性」），是指現象相互依存的關係。

現象是無常的，常常生滅變化，但它的變化却不是沒有規律的，而是在一定的條件下做一定的變化。這變化的法則就是緣起。它和如來的出世與否都沒有關係，它就是法，就是「此緣性」。

緣起說中最基本的，就是以下這句話：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」

而當作法眼（悟的智慧）內容的句子：「一切集（原因）法爲一切滅法。」也道出了緣起說的意義。這一句，意指「因條件而生的現象，也會因條件消失而滅」。

緣起說是由法印說而產生的。法印說是佛教的根本特徵。因此，緣起說即佛教的根本說，而緣起亦可視爲法（佛法）。此在原始經典中亦曾見及。如「見緣起即見法，見法即見緣起」及「見緣起即見法，見法即見佛」。

〔佛法的中心就是緣起〕 從原始佛教到大乘佛教，從印度佛教到中國、日本的佛教。幾乎全部的佛教，都是以緣起說爲中心思想。故如能充分了解緣起說，即可了解佛教。可以說，緣起說不僅爲佛教的中心思想，也是佛教與其他宗教、哲學不同的地方，它是佛教獨有的特徵。

傳統中國和日本的佛教思想，都是由緣起論和實相論兩大系統所組成的。二者的區別是：緣起論談的是現象的時間關係，實相論則論及現象的空間關係。而實際上，緣起論所談的是現象的時間、空間的一切關係。並及於由現象之時空所產生事實的關係，與現象間理論的邏輯關係。在此意義上，一切佛學均可涵蓋於緣起說之中。

古來，緣起論計有：說一切有部（俱舍宗等）的業感緣起論，瑜伽行派（唯識法相宗）的阿賴耶識緣起論，法性宗（大乘起信論）的如來藏緣起論（或眞如緣起論），華嚴宗的法界緣起論（重重無盡緣起論），眞言宗的六大緣起論等。實相論則有天台宗和三論宗的諸法實相論。禪宗、念佛宗等也屬於以上的系統。中國、日本的佛教諸宗均可視爲此二系統的宗派。

但是，在華嚴的無盡緣起與眞言的六大緣起論之中，緣起論不僅說諸法的時間關係，也說空間及邏輯的關係。又，實相論所說的，不只是諸法的空間、邏輯關係，因、緣、果、報等時間關係也包含於諸法實相的十如是中。因此，根據這點，對緣起論及實相論嚴加區別，是不合理的。應該將它們都視爲緣起說。

〔二種緣起說——一般緣起與價值緣起〕 緣起說，是將宇宙、人生現象的活動，當做時間、空間、邏輯等關係，而正確地加以考察。佛教不像哲學或科學之爲一種單純、客觀的學科，它是著重在具體解決人生問題的。因此，佛教不只是研究宇宙、人生之單純、客觀的活動而已，它是爲了解決人生苦惱，而將一定範圍內的社會、人生活動視爲緣起，而加以考察的宗教。

在這個意義上，緣起有一般緣起（外緣起）和價值緣起（內緣起）二種。雖然佛教著重的是價值緣起，但一般緣起也是佛教的基礎，而且是用譬喻方式來說明的。因此在佛教中，一般緣起（緣起一般）也會被提到。前面所提

及之緣起說的基本句子「此有故彼有」云云，即是所謂的一般緣起。

總之，社會、人生的一切活動，都要按照緣起的法則而生滅變化。現代學問是研究現象的邏輯、心理、生理、物理、化學、政治、經濟、社會、宗教、倫理等各方面之因果關係的活動法則。但佛教的緣起說，並不是在說明這些事實世界的現象關係；而是爲了正確了解苦樂迷悟，而去探討與人類命運有關的社會或人生之宗教、倫理等現象活動。

就一個人的存在而言，他的現在即是他個人已往一切經驗的總合。也就是說自他出世後，即在種種環境下成長。接受家庭、學校、社會等教育，並和各類型的人接觸。這一切經驗絕對不會消失，它們會藉著某種形式保存下來。一個人隨著他所經驗的善惡，其行爲就會朝著善或惡發展，而形成他的人格。所謂人格，乃指智能、性格、體質等而言。它也就是我們出生後，時時刻刻經驗到的事物的總合。

以上的例子，是在說明一個人的緣起關係——個人是存在於與周圍環境的關係之中。個人常常受外界善惡的影響，同時也不斷地影響周圍。例如學生，是受同學、長輩、老師等人的影響，而形成他的人格。所謂「近朱者赤，近墨者黑」。不管是家庭、學校、公司，乃至地方團體、國家，我們時時刻刻都置身其中，受它們的感化、影響。這種與周圍環境的相互關係，也就是相依相成的緣起關係、有機的連帶關係。這不只是在倫理人格關係上如此，即使是在衣食住等經濟關係上，也是如此。

就衣食住等方面來說，我們都必須麻煩世界上很多人，才可順利取得。若是去追究我們取得一個麵包、一條手帕的來源及過程，就可知道，它們是要經過很多人的生產、運輸、加工、販賣等曲折複雜的程序。徹底地說，如果沒有世界上的人的協助，我們的經濟生活就一天也過不下去。反過來說，因爲我們要生存就必須消費，世界上的生產、運輸、加工、販賣等才可順利經營，而金融機構、交通通訊機構，以及其他社會設施等，彼此間也才可直接、間接地發生關係。佛教中有所謂「衆生恩」，意思就是說，唯有靠周圍社會的庇蔭，我們的生活才可繼續下去。這也是緣起原理的一種反映。

文化方面的精神生活也一樣。現代社會的文化財，如語言、思想、科學、文學、藝術及技術等，都是我們繼承過去人類，並由現代人繼續努力發展，再透過報導及教育機構的幫助，我們才得以享受到。如果沒有新聞、雜誌、收音機、電視等報導機關，不僅思想傳達的語言、文字不能順利進行，今日的文明生活也都無法發展、經營下去。依此類推，我們與世界所有的文化均有關係，與過去人類的全部歷史，也有直接或間接的關聯。

由此觀之，可知我們在人格道德上、政治經濟上及文化藝術上的發展，不僅僅是自身過去經驗的總合，而且與周圍的全世界，在時間上、空間上，均有密切的關係。換言之，如果沒有過去，與周圍環境及其過去的全部歷史，我們的現在也就不存在。

因此，可以說我們自已及周圍一切的過去，都包含在現在的一瞬間之中。也可以說，我們當前的存在，是限定我們自身未來的要素，對我們周圍的環境及歷史的形成，也會有重大的影響。這也就是佛教所謂的一即一切，一切即一。不僅我們個人與一切世界相通，一切世界也與我們個人有密切關係。亦即宇宙、人生的一切現象，不管從縱的、橫的、積極的、消極的或任何意義上來看，彼此間都有密切的關聯，此即華嚴哲學所說的「重重無盡緣起」。

前面已經提到，緣起可分爲：含有宗教倫理價值的緣起，以及與價值無關的一般緣起。四法印與這兩種均有關係，而十二緣起及四諦說，則只談價值緣起。所謂價值，有「生死輪迴之迷的狀態」的負面價值，及「不死涅槃之悟的狀態」的正面價值二種。負面價值的緣起稱爲流轉緣起；正面價值的緣起稱爲還滅緣起。茲列表如下：

緣起說	緣起略說	四法印
一般的緣起 （緣起一般）	此生故彼生 此滅故彼滅 ┤（時間的前後）	諸行無常
	此有故彼有 此無故彼無 ┤（空間的、論理的）	諸法無我
價值的緣起 （十二緣起 ・四諦）	緣無明有行 緣行有識…… 緣生故老死等一 切苦蘊生 ┤流轉┤苦（果） 集（因）	一切行苦
	無明滅故行滅 行滅故識滅…… 生滅故老死等一 切苦蘊滅 ┤還滅┤滅（果） 道（因）	涅槃寂靜

由上表中最後面的四法印來看，「諸行無常」是就時間的先後關係論述無常；「諸法無我」則包含了時間關係、空間的同時關係（不含無常），或理論的邏輯關係。若以此配置緣起略說，則可見「此生故彼生，此滅故彼滅」表示時間的先後關係；「此有故彼有，此無故彼無」表示空間或邏輯關係。

其次，「一切行苦」表示迷的輪迴狀態，因此是負面價值。而「涅槃寂靜」是表示悟的涅槃狀態，因此是正面價值。十二緣起之中，「緣無明有行，緣行有識……，緣生故老死等一切苦蘊生」，是表示迷界的流轉緣起；「無明滅故行滅，行滅故識滅……，生滅故老死等一切苦蘊滅」則表示悟界的還滅解脫緣起。同樣的，四諦中的苦、集二諦是流轉迷界的因果關係；滅、道二諦是悟界還滅的因果關係。因此，四諦也可說是流轉緣起及還滅緣起。由此可知，這些迷悟的價值緣起，與四法印中的一切行苦及涅槃寂靜二者，是有關聯的。

瑜伽行派的唯識說主張有：遍計所執性（分別性）、依他起性（依他性）、圓成實性（眞實性）等三性。它們雖有種種的說法，但本來的意思，却是如《華嚴經》所說的「心、佛、衆生三無差別」。如果我們將心看做是染淨的依他起性；將佛看做是表示悟界正面價值的圓成實性；將衆生看做是表示迷界負面價值的遍計所執性，則可知依他起性與一般緣起有關，遍計所執性與流轉緣起有關，圓成實性與還滅緣起有關。（**取材自水野弘元《佛教要語的基礎知識》**）

◉附一：印順〈緣起的定義〉（**摘錄自《佛法概論》第十一章第一節**）

因緣有雜染的、清淨的，雜染的因緣，即緣起法。緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」，說明依待而存在的法則。他的內容，是「謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」。總結的說，即「純大苦聚集」，這是經中處處說到的。在中觀、瑜伽學中，緣起法——或依他起法，通於染淨，成爲佛法中異常重要的理論，所以這值得特別留心！

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。簡單的，可解說爲「緣此故彼起」。任何事物的存在——有與生起，必有原因。「此」與「彼」，泛指因果二法。表明因果間的關係，用一「故」字。彼的所以如彼，就因爲此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成爲因果系。此爲因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起。」（《雜含》卷十二・二九三經）如上面所揭出的三句：果從因生，事待理成，有依空立，都依緣起而說的。佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果中間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。這緣起法，佛說他是「非佛自作，亦非餘人作」，這是本來如此的眞相。愚癡的凡夫，對於世間的一切，覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀却能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這

一切現象中，得到必然的理則，這即是緣起法。能徹了這緣起法，即對因果間的必然性，確實印定，無論什麼邪說，也不能動搖了。

◉附二：水野弘元著·郭忠生譯〈緣起論〉（摘錄自《原始佛教》第四章）

緣起論的根本架構是依「三法印」（或四法印）而建立的，所以吾人亦可視之爲佛教的根本教理。據說釋尊便是在菩提樹下悟入世間的緣起而得無上正等正覺。從這個觀點看來，吾人更可說：佛教根源於緣起論的思想。這是人生世間的眞理，亦是佛教的世界觀。「緣起法」被認爲是絕對、常住、永恒的，不管諸佛出世與否，不管佛教存在與否，它是客觀的、宇宙的、理性的眞理。緣起如以「法」之一字來表示則爲：「見緣起則見法，見法則見緣起。」更進一步的說：「見緣起則見法，見法則見佛。」如果能正確的體悟緣起論，則佛教已在指掌中矣！

那麼「緣起」是什麼意思呢？在日本，有人常說：「緣起就是善」、「緣起就是惡」與「人們非常關心緣起」，這些都與緣起的原意不合。因爲他們所謂的緣起是「一件事物發生的標誌」、「徵候」或是「預兆」等等。或者是「某座寺廟的緣起」與「某座神社的緣起」等情況，此處意謂著「某事物如何產生的」或是「由來」，同樣的也失去緣起的眞意。

緣起的意義是由三法印或四法印衍生而來的。首先，「諸行無常」告訴我們世間是無常的，現象界不斷的改變，流轉生死。其次「諸法無我」告訴我們：所有的存在絕非是孤立的存在，而是在時空裏相互依存，彼此關涉。再透過「諸受是苦」的教說，吾人可知生命的本質乃是焦慮不安，無常苦空。苦、焦慮絕非無因自生；而且這些苦、焦慮不安並無固定性，吾人可加以改變或解脫它的束縛。所有的現象都是無常、無我；而事物流變與彼此關涉所由之道並非漫無規則，必定有某種法則支配彼此的關涉與生滅變化，而所有的事物亦必依此原則而興衰消長。在這範疇之下，此種法則就是「緣起法」。

緣起（paticcasamuppāda）意思是：「由彼此關涉而生起」，或是「現象界的生命與世間彼此關涉所由之道」。生命與世間諸現象是在事物所必由的條件與因緣之下產生，遵循著緣起的法則。這不像其他學派所主張的由控制事物生滅的最高神祇而生，或所有現象界的存在已經命定或由業報所固定，或無因自生，漫無規則，或突然而生。依據緣起法的解釋：吾人如對現象事物的流變與在何種條件之下事物之存沒生滅有正確認識的話，吾人可由自己的努力，除去吾人所不願意的與實現吾人的意願。這即是說：由緣起法，吾人可輕易的離苦得樂；止息生死輪迴之苦，享受解脫涅槃之樂。釋尊所發現的眞理就是緣起法，且由此而成佛。

在原始聖典中，曾以不同的方式表示緣起法；其中最根本的是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」或則是：「諸法因緣生，諸法因緣滅。」亦可看出緣起法的含意。後者通常指對佛教人生觀得到理論上的了悟，並且已得最低的果位——無染的法眼（法眼淨）。這即是說：吾人如欲對佛法的原理有所理解，必須了悟緣起法；了悟緣起法的智慧即是法眼。此處「法眼」的「法」是指「眞理的法則」，除了緣起法以外別無他物。總之，「法眼」是緣起法之智慧眼目。

緣起法的根本原則是：「此有故彼有，此生故彼生……。」由此開展出緣起的根本二支數，四聖諦的苦集滅道正可分成二部份而構成此二支，即「流轉緣起」與「還滅緣起」二支。（詳見後文）。在經典中曾提到不同支數的緣起；除了二支以外，尙有三、四，甚至到九、十、十一、十二或者是更多的支數，但最具代表性的則是「十二緣起」（dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda）。

緣起的支數可把它看作表示人生世間生滅流變的關係，但這種分類的原意不只是爲了說

明一般事物的發生，而是顯示人類命運之苦樂，與在何種條件、因緣之下，痛苦會因而消失。所以就緣起法的立場，現象界的產生並非自然映現，而是有關於倫理與宗教的價值，如苦樂之果報由善惡之業而生等。而且就墮落懈怠而言，即是向著輪迴的「流轉緣起」；反之向涅槃精進則是「還滅緣起」。流轉是說：由重複生死而招聚業惑；還滅則是解脫業惑的生死輪迴而向理想的涅槃前進。如果以此意義來解釋四聖諦——緣起的苦集滅道，則苦集二聖諦可歸爲「流轉緣起」；滅道二聖諦則爲「還滅緣起」。甚至在十二緣起中，向著生死苦聚一面的爲「流轉緣起」；而苦之止息則爲「還滅緣起」。準此，緣起的理論從宗教與倫理的立場，吾人可發現生死的鏈鎖與世間現象的流變。這與研究現象界一般原因與效能的科學是有所不同的。

雖然如此，緣起亦可從自然界之因果關係予以說明。亦即有關宗教倫理價值的緣起法，可包括那與價值判斷無關的自然現象。有時候，關於一般現象界的緣起稱之爲「外緣起」，而與價值判斷有關的爲「內緣起」。對根機較鈍的信衆而言，外緣起通常以譬喻的方式來說明，以便瞭解複雜的內緣起。

無論如何，緣起的因緣關係亦關涉過去現在未來的業力思想有關。所謂「善有善報、惡有惡報」，這包含著無法以科學立場來解說的一種期待可能性。儘管如此，緣起論本來的立場還是非常的合理，其觀察方法亦不會與今日的科學脫節。

到今日爲止，吾人尚未發現在原始佛典中，對現象界的彼此關涉有詳細的詮釋；但是在較後代的佛教却以不同的角度來談此一問題。廣泛的說，這乃是任何時代的佛教，無不以緣起論爲其一貫的立場。但是，後代佛教却將緣起侷促於較狹隘的意義，而且僅論及時間前後相續的範圍，而與時間無關之邏輯的緣起關係却被稱爲「實相」（real-state），而非「緣起」。所以後代佛教，緣起論與實相論的立論相反，且爲不同系統的教理。也就是因爲如此，印度與中國的佛教教義才被分爲「緣起」與「實相」兩大源流。但就廣義而言，實相論仍是緣起的一支而已。總之，緣起可分爲兩端：

(1)以直線式，時間前後相續的觀念來考察事物。

(2)就時間的某一點來考察事物存在的彼此關涉。

前者是具體而實在的緣起論，後者則是從邏輯或形式的立場來考察事物。

例如由種子而發芽、而枝葉茂盛、而開花結果，再回復到種子。這便是具體而實在的緣起（相互關係）。但是如代數程式：2＋3＝5，這即是前數對後數，全體對部分，全稱對個例，相對對絕對，而與時間前後因果無關的邏輯關係；這即是「非時間」或「邏輯」的緣起關係。

阿毗達磨佛教（部派佛教）以後，緣起論僅就時間有關的部份而談，與時間無關的「邏輯的緣起」則被拒之於外。但「實相論」的原則是立足於「邏輯的緣起」，緣起的本意亦是在探究實相本身。所以龍樹菩薩在他的《中觀論》（Madhyamaka-kārikā）一書便提出「空」的概念，以解釋諸元素的邏輯關係；這無非是要使緣起的意義能更淸楚、更明白。

阿毗達摩佛教以後，談緣起總是就二個觀點而言：與時間有關的緣起論，與時間無關的實相論。但僅就時間有關的偏狹立場來談緣起，却漸成爲一種風尙；這在原始佛教，我們是無法發現緣起有如此截然不同的界限。原始佛教論及緣起，並不區別時間與非時間的緣起，以便能如實了知事物的存在。更進一步的說：原始佛教有時爲初學者，而設許多方便譬喻，這正如吾人在談緣起二根本原則時所提及的；緣起有各種不同的種類。而在阿毗達摩佛教（部派佛教）則分爲四種緣起：

(1)剎那緣起（kṣanika-pratītyasamutpāda）。

(2)連縛緣起（sāmbandhika-pratītyasamut-

pāda）。

⑶分位緣起（āvasthika-pratītyasamutpāda）。

⑷遠續緣起（prākarṣika-pratītyasamutpāda）。

於此，吾人亦可看出緣起的不同意義。其中，剎那緣起是說：事物現象在一剎那之間的因果關係，這是以邏輯的立場來談緣起。其他三種緣起則是在時間的過程中談緣起。連縛緣起是說：因果關係沒有間斷，接續而來。分位緣起是說：在今生與過去世之間，來世與今生之間，構成吾人身心的五蘊，各於其時表現的因果關係。遠續緣起則是隔越多生多劫，從無始遠續而來的因果關係。

如是可見，現象的緣起有許多不同的元素，用現代的術語來說，即是有關於邏輯、心理、生理、物理、政治、社會、經濟、倫理、宗教等等的因果關係，而大部份的現代科學亦是致力於研究此類的因果關係。在一般情況之下，事物的因果關係總是非常複雜的，絕非一條鞭式的單一因果關係，而是多重的、繁複的，同時具有多種不同的因果關係。但佛教所說的緣起因果關係却還要超越乎此，包含許多以形而上學或是宗教爲基礎的因果關係，例如由過去世到現在世，由現在世到未來世的三世因果關係，及善因樂果、惡因苦果的「異熟因果」等。

如上所述，吾人可發現有許多不同的緣起因果關係，但佛教談緣起的目的並不在說明事實世界的現象關係，而是在指出不安苦惱的來源與如何離去苦難而證得常樂之理想境界。亦即是正知人生眞象，於中道的德行中，精進、修行、證果。緣起論所談的乃是人類有情的生命；至於自然界的因果關係，雖然有時被利用爲方便的譬喩，却不是目標所在。

總之，緣起論在一般意義之下，固然能將宇宙世界的現象關係解釋得條理分明。但是，就佛教的觀點而言，毋寧是就宗教、倫理的立場，而詳於正見社會人生命運的關係。然而社會人生的現象極其複雜，不能輕易理解。

例如把一個人視之爲一個體的存在，此人現前的種種不過是先前一切經歷的總和。生下來以後，在不同的環境中成長，在家庭、學校、社會接受教育，與形形色色的人與事物接觸，在每個各別時間所得到的閱歷並未消失，而是積蘊在其生命自身。善惡的經歷將會導致善惡不同的趨向；每個各別時間的經驗或許極其微細，甚至不爲人所注意，但重複發生的結果，却因而擴大其影響力。如果一個人習於爲惡，則其談吐、舉止、輕浮的言行與眼神，很自然的看起來就像個爲惡之人；反乎此，爲善之人看起來必然是那麼的純淨、聖潔。沒有人在初生之時即有現在的容貌或態度，而是往後的善惡之行在他身上所刻劃的痕跡。吾人的智能、性格、體質都是吾人出生以後，在各個時刻所爲之善惡行爲的總和。毫無疑問的，吾人在初生之時，已具有現前之智能、性格、體質的一部份，而這些乃是吾人前世經歷的結果。所以現前的存在必須歸諸於前世與今生的所作所爲。職是之故，目前的自我、人格與過去的經驗有密切的緣起因果關係。相同的，未來的一切視現在的作爲而定。佛教有所謂的「宿命通」——由現在的一切，推知過去的命運；「天眼通」——預測未來；這些能力都必須通達緣起論，始能證得。

前面我們已談過貫通過去、未來、現在三世的緣起因果關係。但是，如果以個人現前的存在來談他周遭的一切，則可發現他不斷的接納外界給他的刺激與影響；相同的，他也在刺激、影響他人。這是說不僅要觀察過去、現在、未來三世中，吾人所受的影響，而且必須立足於周圍環境、社會不可分的緣起關係。例如一個學生，在朋友、學長、師長的影響之下，建立他自己的人格。如果有良師益友，則他會力爭上游；反之則會曠廢墮落。在家庭、學校、公司、村落、城市、國家之中，吾人受環境的影響，也在影響別人。這種環境相互影響的關係，便是彼此關涉、相互依存的緣起因果關

係。這不僅是在善惡的倫理範疇，亦在衣食住行的經濟生活等種種關係中發現。

吾人的衣食住行等生活資料從世界各地，由生產者、運輸者、販賣者而進入我們的手中，一粒米、一條小手帕皆必須經過許多媒介。嚴格的說，我們的生活沒有一天不是與世間和衷共濟的，而且只要我們消費商品，即必須與他人有生產、運輸、販賣的關係。更進一步的說，各種金融機關、運輸組織與其他的社會設施無不間接或直接的彼此關涉。佛教說吾人須「念衆生恩」，便是告訴我們：人是生活在環境之中。

這在文化生活亦復如是，所有的文化財產如語言、思想、科學、文學、藝術與技術成就皆是由前人繼承而來，再加以改進而臻於現在的階段。我們經由大衆傳播與教育而享受這些成就。如果沒有報紙、雜誌、收音機、電視、語言、文學將這些成就傳遞給我們，則文化生活亦不過是海市蜃樓般的空想而已。所以在文化財產的範圍裏，我們在空間上與世界諸文化系統息息相關，在時間上亦無法與人類過去的歷史脫節。

總之，吾人目前的存在，不僅與自己過去的人格道德的經驗、政治經濟的經驗、文化藝術的經驗有關，與全世界在時間上、空間上亦是息息相關。相同的，吾人目前的一切，亦是決定未來自己、歷史與世界命運的要件之一。所以我們甚至可以說：現在的每一時刻肩負著決定未來命運的使命。

佛教說「一即一切，一切即一」。其意即在於此。個人即是全世界，全世界與個人有密切的關聯。世界所有的現象或多或少、或縱或橫、或積極的或消極的彼此關涉，所以後代華嚴哲學稱之爲「重重無盡緣起」。如前所述，吾人任何微細的舉止將是決定未來一切的要件之一，它將或善或惡的影響環繞在周圍的一切。吾人的思想與言語將對世界負責，所以不可隨意妄作。因爲我自己的善行，家庭、學校、社會……將因而受益，反之則不幸將遍及世界。所以吾人自己精神或物質的享樂，並不只是自己個人獨享而已，而是世界與我共享；吾人之坎坷多乖亦復如是。當戰爭進行激烈之時，交通因而中斷，無法自海外進口各種物質，自己豈能獨自享樂。唯有在安和樂利的社會之中，才有眞正的幸福可言，畢竟這個世界需要其成員相互協力，提攜共進，所以唯有「衆樂樂」才會有「獨樂樂」。這種人皆盡知的常識恰與佛法的緣起論不謀而合。或者是緣起論能更清楚的說明這種常識，這乃是佛教的緣起論正是說明人生世間存在的實相。

二次大戰以後，民主政治常常爲人所樂道。它正是說明吾人必須提攜共進，個人對自己所扮演的角色與對社會的責任亦須有所自覺，以開放明智的心情而生活。以佛教緣起論來說，這種民主政治的基礎理論要比基督教所說的：人與神或上帝與子民的從屬關係，似乎來得合理與正確。

有些學者輕率的認爲佛教緣起論與西方哲學的辯證法相類同，但不幸的是：這是極大的謬誤。黑格爾（Hegel）的唯心辯證法與馬克思（Marx）的唯物辯證法都說社會人生的進步與發展，乃是立足於正、反、合三命題的昇進與退轉。但是進步不過是由預設其存在的命題所發展而來，這可能是一種宿命論。就此點而言，辯證法與緣起論是截然不同、各異其趣的。復次，辯證法主張正與反是兩種互爲排斥的元素，而兩者之昇進構成「合」。但是，世間現象之生起，不管是精神或是物質却非如此的單純；例如一件事物之生起，各種不同性質的條件與因果都間接或直接的有所關涉。這點可從前述之「一即一切，一切即一」來瞭解。簡言之，某現象之顯現，其他一切事物必有所參與、協力。就是部派佛教所提出之極爲形式化的解說，亦可發現部派佛教主張：事物之生起，必由多種不同的條件與因緣。例如「六因」、「四緣」、「十緣」、「二十四緣」等。吾人無法對這些直接或間接的條件與因緣予以詳細計數，但這些條件因緣與事物之所生必有

或縱或橫的關係。緣起論所揭櫫的眞理較辯證法還是來的合理！

復次，從緣起的立場，吾人可明白的說明，何以必須諸惡莫作，何以必須衆善奉行，何以必須爲世界戮力工作，而不可給別人帶來災禍不幸。且以不殺生爲例：輪迴的業力論告誡吾人不可殺生，爲惡會給自己遺禍無窮，所以爲了避免悲慘的命運故不可爲惡。而且衆生無始以來的輪迴受生之間，他們可能曾是我們的父母兄長，妻女親戚，我們怎能忍心戕害他們呢？或許有人可以言之成理的說：因爲國家、父母兄長的告誡或是神的命令。復次，有人認爲沒有人希望被殺，將心比心，我們也就沒有理由去殺生了。這種倫理或道德的禁令不過是爲了達到不殺生的權巧方便而已，絕非理性的自我制衡。相反的，佛教的緣起論爲這些倫理道德提供了最合理、最澈底的理性的基礎。這就是何以緣起論可稱之爲「實相論」，亦即是「若佛出世若不出世，法住、法界、法爾如是」的眞理。

◉附三：霍韜晦〈緣起觀念的開展〉（摘錄自《佛教的現代智慧》）

緣起是佛教解釋事物存在的創發性的概念。它不但代表了佛教初起時與其他印度各派思想的不同，同時它的用法次第深化、次第發展的結果，亦使佛教內部出現了不同的教派。

最初，原始佛教的用法，是解釋生命的因果關係。原始佛教以前，印度對生命來源的交代，流行三種講法：(1)宿命說（pubbekatavāda），認爲現世的苦、樂，完全由前生決定；(2)神意說（Issaranimmānavāda，尊祐說），即以大自在天或梵天的意旨爲現世存在的根源；(3)無因無緣說（ahetuvāda），根本反對人生有因果關係，苦、樂的遭遇全出偶然，不可問其理由。佛教的態度是認爲人生的努力與存在境況有因果關係，此中人雖亦受前生的業的約制，但並非不可轉化。業的存在，依佛教觀點看，祇是一種潛在轉化形式，當其已實現或未實現都可以與新業結合而改變其生命的方向，在這一點佛陀便與一般純從宿命觀點看人的業論者（kamma vādin）不同，他同時還是一個精進論者（viriyavādin）。精進，即肯定了現實人生的努力與自由。基於這一個觀點，佛陀提出緣起觀念。緣起（paṭicca-samuppāda, Skt. pratītya-samutpāda），即「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。此中以「彼」、「此」來表示因果相應，具體解釋便是以無明爲緣而有行，以行爲緣而有識，以識爲緣而有名色，以生爲緣而有老死、憂、悲、苦、惱。這一個系列，經整理的結果，就是十二因緣。其實，它的眞正意義在肯定人生的存在是有因果關係可講的（即以前業爲因，後來的生命存在爲果，故又名爲業感緣起）。這是一個理法，它的形式就是以「P」爲緣而有「Q」，即以「P」爲成「Q」的充足條件。佛陀在菩提樹下覺悟成道，所證覺的內容就是這個理法。

由此，原始佛教區別出兩個概念：(1)緣起，(2)緣生法（paṭiccasamuppannadharma，亦譯緣已生法）。前者是從理法的意義上講，成爲一個因果原則；後者是從現象的意義上講，發現每一個現象都是因果關係下的存在，所以說一切法因緣生。這也就是前者的應用。

緣起是理法。作爲理法，它是有客觀性的、普遍性的，所以佛教認爲：「若佛出世、若未出世，此法常住。」（《雜阿含經》二九六）佛陀的偉大，不過在發現它、證實它，並將它開示顯發給衆生。佛陀教人觀「法」，其實即是觀緣起，以見一切都是緣起狀態的存在，所以屢言「見緣起即見法」，而見法亦即見眞實，原始佛教所說的如實觀亦應該從此處了解，佛亦由此而成。所以後來部派佛教把緣起理法列爲無爲法（asaṁskṛta-dharma），以與現象界的有爲法（saṁskṛta-dharma）相對，是有道理的。

另一方面，由於緣起的初意在解決因果問題，法由緣生亦即是由因生，於是導致因果分

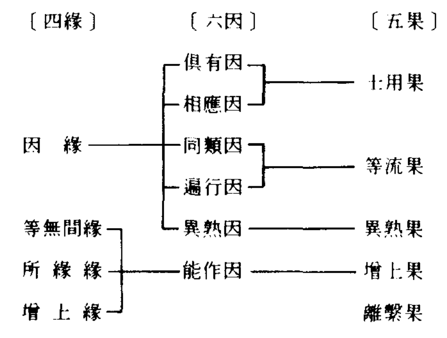
析；所分析的對象亦不限於生命現象，而是擴大到客觀上的法，結果產生部派的因果論。例如說一切有部對因的分解，有六種；對緣的分解，有四種；對果的分解，有五種。南傳上座部則枚舉一切因果關係，解析成二十四緣之多。現先舉有部說法如下：

⑴六因：能作因（kāraṇahetu，凡對一法之生起有助力者）、俱有因（sahabhūhetu，兩法相互爲因，亦即相互爲果）、同類因（sabhāgahetu，善因生善果，惡因生惡果，因果性質相同）、異熟因（vipākahetu，能變異成熟使果法實現的因，如善因招樂果，惡因招苦果，此樂、苦是善、惡因的果報，經變異後成熟，自身却非善、惡性，因此異熟果在性質上是無記的，和因不同，這也是一種變異）、相應因（saṁprayuktakahetu，心、心所相應而起，其實是俱有因的一種）、遍行因（sarvatragahetu，亦同類因中之一種，特指一些強力煩惱，遍染一切將起之心、心所法）。

⑵四緣：因緣（hetupratyaya，指親因，果法生起的直接根據）、等無間緣（samanantarapratyaya，又名次第緣，在心理活動中，前一心、心所滅以讓後一心、心所生，即對後一心、心所起開導、牽引的作用）、所緣緣（ālambanapratyaya，指認識對象。有部採實在論看法，對象的存在是心、心所生起的條件）、增上緣（adhipatipratyaya，泛指一切有助於果法生起的條件。若進一步劃分，則分有力、無力兩種：前者是積極的資助，後者是消極性的不妨礙）。

⑶五果：士用果（puruṣākaraphala，廣義而言，指一切通過人的活動所成的果；狹義而言，特指俱有因與相應因所成的果）、等流果（niṣyandaphala，同類因所成的果，「等」是同類的意思）、異熟果（vipākaphala，經變異而成熟的果）、增上果（adhipatiphala，對增上緣而立的果）、離繫果（visaṁyogaphala，由修行力而斷滅煩惱繫縛的境界，亦即涅槃）。

六因、四緣、五果的關係如下表：



其次，南傳的二十四緣內容更爲複雜，除對因果關係作原則性的解析外，更就現實的各種關係作因果分析，如名、色間的相互存在關係，有俱生緣、相互緣、有緣、所依緣；道德關係有近依緣、前生緣、習緣、業緣、食緣、異熟緣；認識關係有等無間緣、所緣緣、增上緣；修行實踐關係有根緣、禪緣、道緣等（參看巴利文《分別論》與《發趣論》）。另外，南傳對於「因」（hetu）、「緣」（paccaya, Skt. pratyaya）概念亦有不同用法。「因」僅限於三善根（無貪、無瞋、無癡）、三不善根（貪、瞋、癡）和三無記（善法異熟性的無貪、無瞋、無癡），以交代善、惡、無記的價值根源，而「緣」纔是一般現象生起的原因（在原始佛教，hetu與paccaya同義，時相混用）。

經過這樣的分析後，不論北傳、南傳，「因」、「緣」的用法漸漸分歧，雖然在廣義上，「因」、「緣」可以互攝（如六因四緣），但畢竟更重於緣。如唯識宗，以種子說因緣，爲親因，而以其他三緣爲種子起現的輔助條件，這種用法明顯地是受了說一切有部的影響。大概在有部之後，北傳系統對「因」、「緣」兩義的了解，一般都是如此。

以上，可說是沿原始佛教的道路，對緣生現象進行因果解釋的結果。但是，這樣的解釋是否眞能獲得事物存在的眞相以安頓理性？不無疑問。首先，站在解析的角度，這種經驗的列舉無法窮盡，即使排出二十四緣之多，仍有不足（這只要證諸今日的科學方法即可了解

）。其次，因果解析是一種思維的格局，通過這種格局的運用使各種存在對列開來，很容易使人執爲實有，說一切有部就是如此，結果喪失佛陀原初說一切法皆無常的洞見。基於這兩點原因，大乘中觀學派（Mādhyamika）繼起，不再對事物進行因果解析，而發揮「緣起」概念在存有論方面的涵義，即扣緊緣生法之自身來了解，結果提出「空」（śūnyatā）的概念來代替。「空」，就客觀一面說，事物之存在是永處於緣生狀態中，不能有一固定的體性（無自性），因此在主觀上雖有形相生起，但在客觀上根本沒有一個獨立的存在與之相應，這就是空。空不是無，空正是表述這種雖無獨立體性，但又有其呈現的存在。中觀學派認爲：祇有如此方能了解緣生法的眞義，而化除我們對存在所形成的種種主觀虛構（prapañca，即妄想、妄執），從而回歸佛陀所說的如實觀的態度。

必須指出，中觀這樣的解釋是原始佛教以來的突破，後世佛教各家的發展雖未盡同意，但都接受他們所說的「空」的概念。不過，瑜伽學派（唯識宗）認爲：若「空」即是緣生法，則存在不是無，而是有。至於這種「有」的構造如何，則大可在不背緣起理法之下進行分析，結果他們採觀念論的立場，建構出一套法則來，這就是依他起自性。根據依他起自性，一切貯存於生命主體——阿賴耶識中的種子都是能生諸法的因緣，待外緣（等無間緣、所緣緣、增上緣）牽引，即起現行，化爲現實存在，並成爲我們的經驗對象。一般人不了解對象是這樣的一個構造，於是依經驗而起執，這就是主體的分別作用，通過這一作用產生徧計所執自性，而形成語言世界中的實我、實法。其實這樣的一個所執的對象是沒有的，眞正的對象自身是處於依他起的狀態，若能如實了解，把主體之執化去，依他起的狀態呈現，則依他起亦即圓成實，因爲存有本相就是如此，眞實就是如此。由此可見，瑜伽學派亦繼承中觀的緣生概念的用法，不過要進一步對緣生過程提供理性解釋，結果以賴耶持種、待緣而起現行的方式來作交代，這就形成賴耶緣起說，而與部派佛教的純以過去業來感果的業感緣起說不同。但是，希望對現實存在作一因果關係的解析的意思則一。

然而，依佛教說緣起的宗教精神，目的不僅在交代現實存在，更要交代理想人格的成就根據。從這一點看來，賴耶持種的觀念便不足夠，因爲阿賴耶識自身雖是無覆無記（非染汚性），但從現實生命上溯，無始時來，阿賴耶識都是被有漏種子所居，形成內容上的汚染性，因此不可能爲理想人格及理想境地提供存在根源。瑜伽學派的創始人之一無著（Asaṅga，約公元五世紀初）面對這一問題，於是提出無漏種子無始時來寄存於阿賴耶識的說法以作交代。但「寄存」便顯示了無漏種子非原來的阿賴耶識所擁有，而且待緣的規定亦使它的增長成爲被動，成佛之事終無主體上的自由。所以大乘佛教的另一條思路是沿菩薩的觀念反省，認定衆生本具覺性，現實生命雖然是無明、煩惱所結構，但終有一天覺性會發出作用來消解它們。換言之，具有染汚內容的阿賴耶識不是衆生心性的本質，如來藏纔是本質。這就與瑜伽學派的講法主客易位，無明、煩惱變成「客塵」。這不是經驗的入路，而是超越的入路，所以可以躍過經驗心識的曲折而直下肯定衆生的成佛本質，這也就是印度如來藏或佛性系統建立的原因。

由此可見，瑜伽學派在交代現實存在的問題上是頗爲成功的，但在成佛問題上則顯有困難；如來藏系統在解決成佛問題上是能夠提供根據，但在現實問題上則欠缺交代。這是入路使然，不能不各有分齊。後來《楞伽經》和《大乘起信論》起而綜合這兩條路線，因爲它們發覺如來藏與阿賴耶識不能不有一個交會，否則徹底二分，衆生與佛不能打通。這一個工作，至《大乘起信論》而完成。《起信論》的基本架構是「一心開二門」，即建立起一個立體的自我，一方面用如來藏來交代成佛根據，一

方面用阿賴耶識來交代現象世界的產生，但兩者在存在上祇是一。這就是一心，稱爲衆生心。在衆生心之下，開出以如來藏爲本源的心眞如門及以阿賴耶識爲現象關節的心生滅門，於是「不生不滅與生滅和合，不一不異」。從存在觀點看，眞正的主體是如來藏（眞心），但從現象觀點看，則不能不設定阿賴耶識（無明）的存在，否則一切法的生起爲無根。這兩個觀點綜合起來，便成爲如來藏緣起說：如來藏一方面直接對成佛問題負責，一方面通過阿賴耶識的轉折，而間接地把現象上的一切法收進來。用後世華嚴宗的說法，這也就是「隨緣不變」、「不變隨緣」。蓋如來藏自身有其常恆性及清淨性，但却不妨隨緣而造諸法，不染而染。雖然，此中所謂「造」並非直接創生之「造」，而祇是隨阿賴耶識（無明）的活動而通於染法之「造」，但染法無體，銷用歸體，畢竟祇有唯一眞心。如來藏緣起就是以眞心來籠罩一切。復次，在《起信論》看來，眞心即眞如，所以如來藏緣起亦名爲眞如緣起。

由眞如緣起進一步即提升爲法界緣起，這主要是華嚴宗人的想法。華嚴宗人認爲：《起信論》的不變隨緣，尙是把眞心置於因地上說，即尙在修行實踐的過程中，眞妄對列，及最後無明銷盡，進入果地，必然是眞心全幅展現的世界。這是存在的最高點，純淨、眞實、美麗、和諧、一切都是「法」之展現，所以稱爲法界緣起，亦名性起。因爲這一狀態就是眞實，就是法性，不可增減，本爾如是，所以智儼（602～668）說：「起即不起，不起者是性起。」（《孔目章》）這是從眞心開爲法性，再由法性開爲理想的存在世界的思維方法。

不過，這樣的說明尙是原則的，而未及於內容。華嚴宗人對於法界緣起的內容另外有一套講法，這就是圓融無礙，一切存在相即相入。這一個看法主要是從中觀哲學發展出來的。中觀以緣生說空，正如上文所說，是要消解法之自性，以顯示當前的存在是一個被約制的存在，無常過轉，而不能起執。但是，若從其被約制的觀點反溯，似乎可得出一能約制的「他法」的存在；不過這一個「他法」，同時又被「他他法」約制而已。所以華嚴宗人發現：法法之間，是相互約制的、互爲能所的，這樣便分析出力用觀念、主客觀念和空有觀念來。此中：能約制者是有，被約制者是空，一切法均兼具空、有二義。空即無力、有即有力，無力者全敞開，有力者全徹入，於是由絕對的有無而成絕對的統一。兩法的關係是如此，再置於無限的自、他關係中，最後便可達於一即一切、一切即一；一入一切、一切入一的境界。法與法的界線徹底打消，但又不失其自身存在。這就是圓融無礙，萬法皆相攝以爲一。其中關鍵，即在於華嚴宗人把中觀的存有觀點置於自他關係上看，這樣才分析出這種相互關係來。由於事物的自、他關係是一無限的關係，所以法界緣起亦稱爲無盡緣起。任一法皆可以爲主，而以重重無盡的他法爲伴，詳細分解，便成爲十玄門（十玄門有新古說，古說參看智儼的《一乘十玄門》，新說見法藏的《華嚴一乘教義分齊章》）、六相（總相、別相、同相、異相、成相、壞相）等名目。

密宗興起後，又有六大緣起的說法。六大是地、水、火、風、空、識。就思想內容言，是源自印度實在論者，如勝論及小乘佛教等。密宗以爲前五者是色法，屬於理（即胎藏界），後一是心法，屬於智（即金剛界）。此六者互相攝入，互具互遍，色心不二，頗有天台、華嚴的圓教意味，不過把存在體性定爲六種而已，所以稱爲六大無礙（或更細分爲同類無礙、異類無礙兩種。前者是不同事物中其同類之六大互相涉入，後者是六大之間彼此互遍）。復次，從存有觀點看，六大是體性，稱爲法爾六大；若從現象觀點看，六大隨緣展現爲萬有，即稱爲隨緣六大。這種以六大來籠罩一切法的理論就是六大緣起。六大緣起是印度佛教緣起觀念開展的殿軍。

◉附四：呂澂〈緣起與實相〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊲）

佛家的實踐是以他們所理解到的宇宙人生實相爲依據的。關於實相的理論，在佛家始終與因果規律分不開來。他們自稱其說爲「內明」，而用以區別其他學說的特點，就在於正確地說明因果，並配合著「已作不失，未作不得」的業報法則。因此，佛家的實相說當和緣起說連在一起，主要從緣起的現象上見出眞實的意義即實相；換句話說，這在緣起現象上作實相的判斷，側重「價值」的一方面，絕不同於單純的客觀解釋。

跟著學說的發展，佛家對於緣起的解釋逐漸變化，內容也逐漸充實。這些不同的說法一層層積累起來，便構成很完全的體系。現在舉主要的緣起說而言，凡有三種。最根本的也可說原始的即平常所謂「業感緣起說」，也叫做「分別愛非愛緣起」。這將人的行爲在道德方面有責任的善或者惡，看作人生種種轉變的根本原因；它的範圍比較狹隘。進一層的緣起說了解到客觀環境對於人生趨向也有一些決定的力量，至少同主觀一樣的實在，一樣的可作爲主因。如此看法也可說是業感緣起說的自然發展。業感說以盲目的行爲作立說的起點，要是推論到如何才會免於盲目而得其正向，就會注意到認識方面。這裏所說認識還不是單指對於客觀的了解，它也聯繫著人生的需求，所以每種認識都多少帶著實用的意義，而這方面的緣起說便成了「受用緣起」。更進一層的學說，範圍益寬，它不僅僅著眼在人生直接的受用上，並還看到人生轉變的關鍵有待於整個宇宙人生的了解，於是有「分別（一切法）自性緣起」。具備了這三種學說，就構成佛家緣起理論的整然體系。緣起的意義本來指著事物間因果的關係而言，著重在緣字；說起，不過表示緣的一種功用而已。譬如說「無明緣行」，就是緣起的一個具體事例。這裏並不用再加個起字，一樣地見得出緣起的意義，即是說行的生起乃由於有了無明的爲緣。因此，現在更可以用平常所說的因、等無間、所緣、增上的四緣來看三種緣起的性質，它們是各有重點地闡明一面的。分別自性緣起闡明了因緣，受用緣起闡明了等無間緣和所緣緣，所餘業感緣起則解釋了增上緣。合攏來，四緣的意義再也沒有餘蘊了。不過要注意，說業感緣起雖側重在增上緣一方面，但並不是它對於緣起的意義就無關緊要，佛家對人生的看法，絕非命定，而是由人們自己作主的，這個轉變的關鍵即在依賴事物間互相增上來更改自性，否則只是一類因果，永久不會有變化了。

從三種緣起的現象上見到的實相，各有不同的意義。業感緣起的實際內容是各種生存事實（這就是「有」）的各別部份（這就是「支」），而這些部份對於全體可以有各方面的價值。從實相上說，歸結到「苦」、「集」、「滅」、「道」四種眞實，也就是「四諦」。其次，在受用緣起上看得出認識的顚倒和正確或者是相對和絕對，這樣就有俗和眞的兩種眞實，也叫做「二諦」。最後，自性緣起的認識有欠缺，有完全，因而區別出「遍計」、「依他」、「圓成」三自性，成爲三種眞實，也可叫做「三諦」。在這些眞實中間仍舊有相通的地方，這就是它們都用人生的究竟一個目標來作判斷。像四諦歸宿於「滅」，得著完全的淸淨；二諦歸宿於「勝義」，認識絕對的眞；三諦歸宿於「成實」，達到盡量的圓滿；這些無一不是人生的究竟處，也就從這上面看，合攏它們才是一個全體的實相。

現在對於三種緣起和實相，再來略加引申、解釋。第一種業感緣起是就當前的人生現象，依著邏輯的次序分析爲十二部分（從「無明」到「老死」）來立說的。這十二部分也稱做「十二有支」，它們的相互間是以「緣起」的關係，構成一系列的因果。以緣起說因果，可看做佛家解釋因果規律的一個特點。在當時印度的思想界裏主要的因果說，或者主張從一種總的原因展轉變化成爲複雜的萬象，這叫做「轉識說」；又或者主張從多數的原因——也就

是多數的分子以各樣型式結構成複雜的萬象，這叫做「積聚說」。這些學說都是不正確的。佛家特別提出「緣起」這一種解釋來，以爲各種現象都是由於互相依待、互生作用才得存在；由此推論，要變革一切現象，也必須從作依待的、起作用的各別條件上著手，除此更無別法。如此的因果規律，可以用一定的格式表示出來，即「此有故彼有，此生故彼生」，或者更正確些說「彼有故此有，彼生故此生」。彼是此的緣，此依彼而起，這樣說來更覺相順。十二有支依著緣起規律構成的人生，由於它所存在的環境不同，有些比較可以留戀、愛著，有些又比較可厭、應該遠離，分別出這樣可愛不可愛，所以稱做「分別愛非愛緣起」（原來這一緣起的解釋範圍較寬，這樣只就人生而言）。再進一層推到它的基本原因在行爲所引生的習慣力（業力）有善惡的不同，從這上面區別佛家的他種緣起說，便稱爲「業感緣起」。

上文說十二有支是依著邏輯的次序而作分析，它的意義是這樣的：佛家解釋人生現象，最先著眼於比較成熟的階段，在那裏人生現象的起滅無常乃至終歸衰滅極爲顯然，而人生的「苦」的感覺也最容易由此發生。從一方面看，這雖然不是佛家提出人生問題的唯一依據，却不失爲重要的依據。在釋迦佛的傳記裏，說他因遊見著老死的人生現象才引起去做沙門的念頭，而他快成道的時間也是由逆觀有支（從老死逐步觀向無明）而入，這都可以作爲證明。現在問：「老死」是依著什麼現象而有的呢？不用說是因爲「生」存；只要生存著，人生就刻刻的、念念的有老有死，新陳代謝，刹那不停，終歸於病、死。這還說得抽象一點，要是聯繫著環境來看人的生存，就有一定範圍，並限制了它的性質，佛家通常用「欲界」——對待「色界」、「無色界」的一種區分——來作形容，在有限區域裏的生存，就是「有」的一支。這固定的現象乃由於心理方面的執著，所以有「取」的一支。爲何要取？因爲渴愛的不能自己，於是有「愛」的一支。人生的現象分析到此，也自成爲一個片段，佛家對於有支有作「二世一重因果」看法的，即用這五支爲「後際」。但是，人生意義僅僅這些還是不夠完全了解的。因爲它沒有說明眞正原動力的所在，所以要再往上推求。愛的發生，出於心境相接的感受，由此有「受」的一支。受又以內外界接觸構成的心象爲據，這就發見了「觸」的一支。觸出於感覺，必須用五官作門徑，所以有「六入」這一支。六入又要依著人的個體，這尅實是由五蘊所組成，便推到「名色」一支。人的個體必由人格的意識得著永續、統一，所以特別提出了「識」支。識的開展又跟著種種行爲而來，自然有了「行」的一支。在人們還未能澈底認識實相的時候，一切行爲都難免於盲目，所以最後歸結於「無明」支。以上七支也自成一片段，對有支作二世因果分別的就稱這些爲「前際」。尅實說，十二有支是應該具備一時而有的意義，這樣才見出它邏輯的次序，而更深刻了解到人生實相。所謂二世或者三世因果的說法，都是後來聯繫輪迴而別爲之解的。

從十二有支上所見的人生，是以盲目的無明作嚮導，加以無厭的愛取相推動，這麼樣來開展著的。有欲望而不得其正向，當然不會滿足，而因爲欲望的程度愈深，失望也就愈大，如此構成痛苦的根源。跟著來的人生現象在整個生存中間，自然都帶著苦的意味。生死，不容說是痛苦的生死，即在生死以外的各支，與生死相關的，也一樣是苦。這就是在人生現象上所見到的實相的一方面——苦的一面。要是著眼於人生原來是動的現象而推求它的動因，說明苦何以會連續不斷，這就不是無明、愛、取所能解釋，必須另外提出「行」的一支來。由於「行」的反覆，積習成性，隱然有種力量支配了行爲，偏向到底不能遽改，所以苦的現象連綿不斷。從這上面，又得著人生實相另一種意義，所謂「集」的眞實，即「集諦」。

對於行同人生的關係，或者說身口意的行爲在人生上有如何的道德意義，這是印度哲學

裏面很早就被注意到的一個問題。還在釋迦佛未出世的百年以前，婆羅門學者依著《奧義書》的思想來推衍立說的，如大家「祭言」，便應用了「業」這一個概念，組織了獨到的理論。他以爲宇宙人生一切現象的開展都有不得不然之勢，這出於本能的或者自覺的「欲望」；引導欲望趨向所對的是「意向」；由此發生具體的行爲是「業」。業得了結果以後，還有餘勢可以影響到後來的欲望，推進人們的行動綿延不絕，成爲「先行力」。從欲望到此，方纔完成一個過程，可以統統叫做「業」（廣義的），不過以中間的第三種作主體。業力一日存在，宇宙人生的現象也就一日相續不斷，但是業力有好、壞、善、惡的分別，因而現象也有升、沉、高、下的不同，從這上面見出有「輪迴」（流轉的另一種意義）的一回事。在婆羅門一系的學說裏，本來要求個人「我」的解脫，並且從輪迴得解脫，所以非破壞業力不可。祭言這樣的學說，對於後來各家的思想發生很大的影響。

佛家談「行」，也是著重人生的相續一方面，自然就同從前的業力學說聯繫起來，並還進一層從人們心理現象找到根據，以爲按實行同業的本質，不外乎心法「思」。大乘家發揮此說，將業力看做思的勢力遺存，成爲習慣而支配後來的行動。小乘家更把這種力量當作有實質的色法（無表色），而作比較機械的看法。不過佛家的業力說和婆羅門學系不同。婆羅門系用業力解釋輪迴，離不開個人的主體，這無異說有靈魂；佛家恰恰相反，他們採取業力說，乃用來證明「無我」，既沒有個人的自體，當然也談不上靈魂。平常任何一個人的身心結合，生命綿延，一概是業力使之，而離開了相依相待所謂緣起的現象而外，再沒有獨立存在能夠作主持指使的。至於人生一期數十年，由於心理作用的發展，其間自有一種意識聯繫前後，構成渾如一體的感覺，而發生了「自我」認識，這正是佛家所謂「我見」。業力感召的主要一環，也正屬於同我見相應的意識。這種意識還有反作用，並非一任業感，隨其飄泊。由這一點，苦集等評價就不至無所繫屬，而一期人生也具備相當的意義，不即等於偶然。再從輪迴方面說，佛家初意，側重於道德的責任感。對自，則覺悟到人生的可貴，不使空過，而一切行爲都對自身將來有責，絕非一死可以了之，這是輪迴上永感的意義。對他，則覺悟到生存的相依，互生影響，而個人行爲應對全體負責，將來業力相酬，無異身受，這又是輪迴上共感的意義。再就自身受到他人的影響而言，則過去人的作爲會與當前人生相連貫，而現在所作無異繼續古人業績邁進，責任所在。更不容辭，這又是輪迴上類感的意義。要是從這些意義去體會，佛家輪迴的說法就不能混同有靈魂的因果報應之談。這只要看初期大乘中般若一類的思想，說到菩薩修行時間的久遠，範圍的廣闊，即有「似我」的議論，也是結合一切個體在人生的全部過程裏所有的成就，以他爲自地構成一「大我」而言（這如《金剛經》說證道時所得大身）。在這裏，自業和共業，自利和利他，均得著統一的看法，不能用狹隘的、庸俗的靈魂一類的有我思想去解釋的。後期大乘瑜伽學系有「阿賴耶識」的思想，似乎更與實體我執相近，實則它的建立，也多少含有「對治」、「爲人」等悉檀用意，而在《楞伽經》，就說它是可以用「空」、「無相」等範疇來替代著說的，由此也不能拘泥。最後，說到業感緣起裏業的善惡分別，隨順世俗，才以此世後世的損益來做標準；要是歸結於勝義，那末，這應該與人生轉識向上一致，由煩惱的囂動趨於寂靜，由煩惱的雜染趨於純淨，那一切行爲纔謂之善。

從這裏就見得十二有支上所表示人生另一方面的實相，可說是主要的實相，所謂「苦滅」，或單獨說「滅」。苦集兩種判斷無非爲「滅」作準備，作依據。所以佛說緣起的定式，不僅是「彼有故此有，彼生故此生」兩句，另外還有「彼無故此無，彼滅故此滅」兩句。由前兩句作前提，纔得著後兩句的結論。在釋迦

佛成道後遊行教化所說的義理，當時受教者總結它成爲一偈（後世稱它做法身舍利偈，可說無異是被重視爲佛的本質）。那偈文就說：「若法從因生，如來說是因；若法從因滅，大沙門亦說。」這便是生滅並擧的。如此依著十二有支的次第來說苦滅的實相，是「生滅而老死滅」，一直推上去，到「無明滅而行滅」爲止。要是揀重點來說，有支的後半愛取滅，前半無明滅，也就全體消除了，這算是根本解決的辦法。因此，佛的教人，常常說「心解脫」、「慧解脫」，即是對愛和無明擺脫束縛而言。又常說他自已能勝一切，能知一切，這也是就斷愛和斷無明而言；能斷愛，自不爲一切所制伏，能斷無明自不爲一切所迷惑了。於此需要說明的，滅「苦」，關涉人生的全程，果然全滅了，豈非人生也隨著取消？據我們理會，佛說人生的轉變是含著「本質不同」的意義，聯繫到身心形式也應有所不同。後世就這一點說有「變易生死」、「變化身」等，無非表示苦滅以後的人生因爲本質改變，形式亦異乎尋常而已。但從身心的自然現象依舊相續這一點看，也可說，尋常的人生改變了意義，就不成爲原來的「有支」。譬如有支裏的生和老死，是連著愛、取、有而來，現在愛、取、有的意義沒有了，儘管現象遷流，剎那不住，但不再是原來的生死了。依著佛家根本的主張，滅法即涅槃，是現法所得，要現在能夠證知，能夠遊履，那末，自然的人生現象雖還存在，而依著它的趨向不同、運用不同，從前受著自然規則的拘束壓迫，而現在能夠依據必得其自由，這就可說是「無住涅槃」，而不單純是生死了。由此，又在有支現象上見出人生的「道」的實相。道是，滅苦的肉，正對集而言。集的中心在行，在業，道亦復如是。佛常說道是八正道，即從身口意三方面組織起來，即是身口意三行能得其當爲的正向的。這樣的身口意行是正業、正語、正思惟，合攏來爲正向的生活即是正命。再加以輔助的正見、正勤、正念、正定，成爲八正道。這些同業的有力，有因果酬應一樣，也有它們的勢力，可以發展人生趨向苦滅。這就是在涅槃的全部過程中，有其價值，而成爲一種實相的。以上大略解說了業感緣起和四諦實相。

第二種受用緣起，如上文所解，它是在業感緣起的基礎上，從認識方面著眼於主客觀交織而成的人生現象，分析得其因果規律來立說的。作這一緣起內容的一切，用佛家的術語表示，是「蘊」、「界」、「處」三科——萬事萬物的三類概括區分。五蘊最簡略，十八界最詳細，十二處酌中，但便於說明這一緣起的特徵的，還算五蘊。五蘊開頭色蘊是客觀一邊，最後識蘊是主觀一邊，兩邊交涉發生作用是中間受、想、行三蘊。因爲識和色的接觸用感覺作它的原始形式，感覺發生以後，不管程度的淺深，範圍的寬窄，必定從受到想，從想到行，順次開展。受是領受或領納，它將客觀所生的印象結合主觀，依著生活上的要求，自然有了苦、樂，或者不苦不樂的中庸感受，而區別出喜歡或嫌惡，這就決定了其後心思、行爲的趨向，也可以說人們的一切心思行爲總離不開受的指導，所以這一類現象可以歸於受用緣起之內。要是用四緣的說法來劃分，這緣起的重點是放在所緣緣和等無間緣兩種上面的。客觀的境色對於主觀心識能限制它緣慮的範圍，並還要求它緣慮的生起，由此境界所緣又是緣，而成了所緣緣。其次，主觀思惟分別的開展，它前前後後的種類、分量都相互關聯著，前行的心思大體規定了後起的種類，這是相稱的均等即平等。而它們中間如果別無障礙，那末，前前引導著後後就一貫而下不會中斷，這是無間，由此構成因果關係爲等無間緣。合攏所緣和等無間兩類因果來看，可見在這中間不單純是客觀片面地影響於主觀，由於主觀的無間的開展，也逐漸發生反作用於客觀。像從受到行都隨著好惡的心理支配了行爲，實際動作就會變革了對象。所以這些因緣所得的結果，不僅是增上的，並還是士用的。從這一點又通得到業感緣起。現在變革了的客觀作爲當來所緣緣

的準備，而現在的所緣緣係屬從前行為所改變了的客觀。這主客中間的關係即是業感。而從人生的意義上講，人們當前所處的環境無異自業、共業預先作好了的安排，隨著道德感的發達，人們對於以後的境遇安排各自有其道德的責任，不容苟安於現成而不求其變革，所以認清受用緣起的法則，是有積極的意義的。

其次，從十二處、十八界的現象上可更深一層了解到受用的實際。「處」就發生受用的門戶一義而言，有了主觀「根」的方面和客觀「塵」的方面，門戶打開，就會發生受用的交涉。也像平常人事的接觸一般，依著印度的風格，首先見面，其次問訊，再次受沐浴塗香，再次受上味飲食，跟著受臥具侍奉，最後纔來談問題，由這樣的次第安立了眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，相應地各別攝取它們的境界，成為色、聲、香、味、觸、法的六塵。這些根塵交涉隨著好惡的反應，很自然地會發展至於攝取客觀的一切來豐富自己的生活。受用在這裏便具備消化、滋養的意義，所以從前譯家也翻它作「食」字來表現如此內容。另外，「界」就做受用性質不變的根據的經驗而言。必須先有了能受用、所受用以及受用自體的種種舊經驗，而後繼續緣起的受用才保持它本質的一貫性。從「蘊」、「處」、「界」這些現象上，我們可以明瞭受用緣起是以能取（即能受用）所取（即所受用）為根本，而在它後面有個人的我執支持著，又是不待深論的。

就受用緣起的現象談實相，是用認識的究竟處「絕對的眞」來作標準的。當支持著能所取的自我執著還沒有破除的時候，認識為偏私的見解所蔽，自然無從體認到此。那時所見得的只是「虛妄」，或者用譬喻說它如幻化一般。這並非否認那些對象的存在，更非輕視它們切實支配著人生的功能，不過說明它們的生起、增長、變化純在因緣，誑惑耳目，好像是一成不變，而實際在人生的意義上隨時可以改觀，並還需得予以變革的。小乘佛家因為過分重視經驗的緣故，一部分偏向地將這能取所取的一切當作實在。他們雖然藉此沖淡了對於人我的拘執，可是却換上個法我的僻見，因之在這方面所理會的眞實是不夠的，惟有大乘學者才給以正確的解釋。

有關人生受用的現象在認識範圍以內的，何止千差萬別。要說它們的實相，相當於一般所謂事物的「自相」或「別相」，也應有千萬種的不同。但照大乘學者的看法，由圓滿的智慧所得最高的認識，對於一切自相是無不瞭然的。在《法華經》裏就曾用諸佛的智慧境界來作說明，以為只有佛和佛才能得著諸法的究竟相。譯師鳩摩羅什參照了龍樹著作的見解，分析這種實相的內容，具備了體、性、力、用、因、緣、果、報、本、末的十個方面。由此可見這裏所說諸法各自的實相還不能認為純粹客觀存在的區別，只是通過一種共同的實相認識來了解一切事物對於人生實際的各別意義而已。共同實相又係怎樣的呢？這就是佛家常常說到的諸法無有自性的「空」，或者更切實些說為「空性」。從原始佛學以來，通用三大綱領來作這空性的分析、說明，所謂「諸行無常，諸法無我，涅槃清淨」。中國譯家因為這些義理即是佛學同其他學說異流的分水嶺，無異於公私文件裏所用的印鑑，便稱呼它們為「三法印」。據三法印而談，一切正確認識的基本體會應該是緣起現象的變化不停。現象的變化隨著因緣起伏，像流水，像燈燄似的無一息間斷，這樣構成的無常也可說是必然趨勢，所以「滅不待因」。在無常的現象上要尋求主觀客觀常一自在的實體，自然是矛盾、不可能。同時那些的本身都用同類分子的和合或者異類分子的和集來構成整體的印象顯現在認識上，略加分析便可瞭然它們的空虛無主，而有了「無我」的經驗。再進一層，由於我執的逐漸稀薄以至於根絕，所有煩囂擾動的心理，使人生走向痛苦不寧的行為，都跟著變化了、消失了，終歸於寂靜。這不是說人生活動的停止，而是重新建立起整然的秩序，由此纔會有順理成章的一切行為；最後完成空性體認，達到完全清

淨的地步。這正屬佛家理想的究竟處，所謂涅槃的證得，涅槃的遊履，必須現前就可以做到的。

受用緣起的一切現象在空性的基礎上纔顯現出它們的實相，這始終有待於智慧的體會、領悟，也便是一切實相都存在比較平常更加殊勝的心思認識中，算是勝慧的境義，所以稱做「勝義諦」。勝義認識的前後以及它過程裏，同一般認識的聯繫或者自他認識的交涉，又須有溝通的途徑，這是另外一種實相所謂「世俗諦」。它在勝義認識的前後，性質當然不同，不過總和勝義被相提並論著而當作「二諦」。如果切實些來分析，會看得出幾重世俗並幾重勝義，像唐人編譯的作品裏就有四眞四俗的組織。那中間雖也有些可以商量的地方，但對於應用解釋是極有意義的。現在泛泛地說，不管認識勝義之前之後，世俗同勝義的關係完全建立在運用概念的解釋上。概念從語言說是「名」，從心思說是「想」，只要能正確地運用名想，同勝義配合著，作爲溝通自他前後理解的一條道路，便足以成爲眞實，得名爲「諦」。證得勝義以前應用世俗諦，爲的是由俗入眞，《大般若經》裏時常提到這一層說「不壞假名而說實相」，《雜阿含經》也說及「佛不與世間諍」，這裏所謂世間，應該同勝義相順相成，也像有些論書裏的「世間極成眞實」、「道理極成眞實」。不過要附加說明，這樣的世俗諦只算階梯，不可視爲究竟，後來學者也區別它爲「覆俗」，即是說意有所蔽的。至於證得勝義以後一樣有世俗諦，却屬於由眞化俗，《大般若經》說它「不動眞際安立假名」，意指顯示實相可以做自他理解的聯繫，還不單純是解釋而已。它隨順著世間所理解的種種概念而有所設施、安立，於無方便中作方便，無差別中爲差別，這樣發展概念成更高的範疇。由此在眞俗二諦互相交涉的一段很長的過程裏，依照受用緣起現象逐漸的轉變，或者因我執的漸減而受用的意味不同，其間由俗而眞，由眞而俗，逐步提高，趨向究竟，情形是一再反覆而相當複雜，並非僅僅停止在眞俗對立的一種狀態便了的。

第三種分別自性緣起是印度佛家最後發展的緣起學說。這裏說最後，是因爲從此以去，佛家逐漸吸取神祕思想，便失掉它的純粹性，而終至面目全非了。分別自性緣起可看做受用緣起進一步擴大範圍，涉及整個宇宙人生，要從那上面求得因果轉變的法則來立說的。本來人生的澈底變革必須就全人類著眼，不能不擴大到這樣的範圍，但所謂自性仍舊是人們認識上的事物各別現象，而它的具體內容用五位百法來分類也可以概括無遺。這樣的至性區別的構成，全靠名想即概念的理解，也就是它們自性認識通過了名想纔各各區分的。名想不限於言說，心理上所有表象、觀念，都包括在內，即不會言說的幼稚思想裏同樣有它相類的作用。不過名想的認識一度發生以後，通常有它的餘勢遺留痕迹在心理上，作爲再次認識的依據，這無異乎再次認識即從這樣勢力重新發現出來。如此作用，平常謂之「習氣」或「熏習」，而就其能發生再認識的一點說，可以稱做「功能」或「種子」。還有這種習氣在遺留的中間，受著其他名想理解的影響，會不自覺地演變、發展，而增加它的力量，到達一定程度便有再發現的趨勢，這種過程叫做「轉變差別」，就是不同的轉變。以上所解不用說是側重在主觀心理方面，並且特別注意到前後認識的一致乃至自他認識的統一等等的依據所在，也可說是有關認識的社會性的。

有一部分大乘學者解釋熏習同意識的關係，很重視熏習勢力的如何保存，於是就人們所有人格統一的意識狀態，用世間庫藏的貯存方式來理會意識上面的熏習，不過以爲是無形的作用並沒有痕迹可尋的。又有强調認識上表象的意義的，便說認識所得的只有表象，甚至說表象只是意識本身的投影，不必有客觀的實在。這些都屬於「唯識」的學說。「唯識」一名詞原語爲「毗若南補底」（Vijnyapti），指的是意識有所表白的狀態。很容易引申出極

端的解釋，需要好好地加以辨別。至於從有關唯識的分別自性緣起現象上體認實相，依然要看表象是否同本質相符，以及本質自身存在的價値如何等等問題而決定，內容錯綜，便結構成爲「三性」。

概括地說，在人們正確的認識還未完全圓滿的階段裏，隨處有關於人我執的偏私，又有關於法我執的僻見，對於事物所得的價値判斷離不開周徧計度，或者說只有周徧計度，而它用爲主要依據的不外名想，所以也可說所得的是從名想構劃成功的自相。這不能表白對象的本質，而積習成性，反在本質上加了一重虛妄的蔽障，因此謂之「徧計性」。依據徧計分別指導行爲，既不符合實際，因而招致苦痛、顚倒，始終局限於業感緣起的苦集、受用緣起的二取虛妄的範圍。假使對這一層有了覺悟，藉著對治的途徑作有意識的矯正，那末，逐漸減輕了乃至滅絕了有關人法的執著，就不再落於名想虛構的窠臼，而會得著對象本質的認識了。這正對執著的根源來說，首先體會到的是事物生起藉待因緣，並非原有整體自然出生的。在因緣相續的中間，雖然各別現象保持著比較固定的形式，但不能即作決定的看法以爲絕無變化，由此得著現象的一種評價，所謂「依他性」，即是沒有自體的性質。它和名想無必然聯繫的關係，有時超脫了名想分別纔更親切地理解到它的實在，所以也稱作「離言自性」。就由這樣的理解習慣了，確定了，在認識上對象本質的顯露便同人生的正向相一致，它的實相是由苦集而滅道，由二取無取，這些從雜染到淸淨，逐漸在轉變著，是要通過實踐而建立增長以至於究竟圓滿的，因此稱這方面的實相爲「圓成性」。三性的實相即以圓成作最高的標準，徧計和依他在染淨轉變裏有相對的實相意義，完全由於能夠隨順圓成而說。從前學者也有依著三性認識的步驟作了這樣的譬喩：如同在黑暗裏見著繩子而誤認爲蛇；這是徧計的評價，明白了是繩得著依他的評價，再分析繩的本質爲麻而了解它的眞正性能，纔算究竟的圓成評價。

綜合以上所說三種緣起，從業感到分別自性，也就是從個人生存的體驗到全體人生的變革。所有對象的緣起法則可說是大致包括了。又對於實相的認識從部分的苦集到全體的圓成，也可說是範圍廣闊了。在它們中間始終貫穿著實踐的、變革的意義，而這一轉變的關鍵又都見得出在於人生向上的自覺，這是應該特別注意的。

◉附五：〈緣起法頌〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

「緣起法頌」係指佛典中略說緣起法的一首偈頌。又稱緣起偈。頌文之梵語爲：

「Ye dharmā hetu-prabhavā hetuṃ teṣaṃ tathāgato avadat, teṣāṃ ca yo nirodho evaṃ vādī mahā-śramaṇaḥ」。

巴利語爲「Ye dhammā hetu-ppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato āha, tesañ ca yo nirodho evaṃ vādī mahāsamaṇo」。

西藏語爲「Gan-dag chos-rnams rgyu-las byuṅ, rgyu de de-bshin-gśegs-pas gsuṅs, de-la ḥaṅ gaṅ-shig ḥgog-pa-ni, ḥdi skad gsuṅ-ba dge sbyoṅ-che」。

對於此一偈頌的漢譯，諸經論之所載並不相同。《初分說經》卷下譯云（大正14·768b）：「若法因緣生，法亦因緣滅；是生滅因緣，佛大沙門說。」《有部毗奈耶出家事》卷二譯云（大正23·1027c）：「諸法從緣起，如來說是因；彼法因緣盡，是大沙門說。」《大智度論》卷十一譯云（大正25·136c）：「諸法因緣生，是法說因緣；是法因緣盡，大師如是說。」

據巴利律藏《大品》（Mahā-vagga）I，23、《四分律》卷三十三等所載，此頌是五比丘之一的阿濕卑（Assaji，即馬星比丘）爲舍利弗述說佛陀教法大略時之所說。相傳舍利弗聞後即得預流果，並與目犍連一齊皈依佛陀。

關於此頌涵義，依《大智度論》卷十八云（大正25・192b）：

「如佛於四諦中或說一諦，或二，或三。如馬星比丘爲舍利弗說偈：諸法從緣生，是法緣及盡，我師大聖王，是義如是說。此偈但說三諦，當知道諦已在中不相離故。譬如一人犯事，舉家受罪，如是等名爲隨相門。」

《大智度論》謂此頌雖强調四諦中的苦、集、滅三諦，而道諦已含攝於其中。然而《大日經義釋演密鈔》卷六、《佛本行集經》卷四十八則認爲此頌以道諦爲主旨。

另外，有人將此頌比擬爲如來的法身，而稱之爲「法身偈」或「法身舍利偈」，並將之收藏於佛塔或佛像內。此外，在梵本及藏譯佛典卷末亦常附上此偈，亦有人將之刻於佛像之臺座或光背。

〔參考資料〕《清淨道論》〈說慧地品〉；印順《中觀今論》、《空之探究》；D. J. Kalupahana著・陳銚鴻譯《歐美佛學研究小史》；《唯識思想論集》一、《佛教根本問題研究》一（《現代佛教學術叢刊》㉕、㊸）；寺本婉雅《行の中道實践哲學——根本佛教緣起觀》；武內紹晃《緣起と業》；佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》第一篇第三章〈時間論を中心として緣起思想の解釋〉。

緣覺（**梵** pratyeka-buddha，**巴** pacceka-buddha，**藏** raṅ-saṅs-rgyas）

佛典中之一種解脫者。此種解脫者並未隨佛聞法，而係獨自悟道，且性好寂靜孤獨，不事說法教化，故又稱獨覺。此種解脫者，與聲聞合稱二乘，若再增菩薩，則名爲三乘。音譯鉢剌醫迦佛、畢勒支底迦佛、辟支迦佛、辟支佛、貝支迦佛。此外，又稱爲緣一覺、因緣覺。《大乘義章》卷十七云（大正44・807a）：

「言緣覺者，外國正音名辟支佛，此翻辟支，（中略）緣覺名義解有兩種：㈠約所觀法門以釋，緣者是其十二緣起，始從無明乃至老死，觀斯悟解，從緣得覺，故號緣覺。㈡就得道因緣以釋，如辟支佛得道因緣經中廣說，如拂迦沙思風動樹而得悟道，如是等皆藉現事緣而得覺悟，故曰緣覺。」

然天台宗謂出於佛世，觀十二因緣而得悟者爲緣覺；出於無佛世，觀飛花落葉之外緣而成道者爲獨覺。《慧苑音義》卷上亦云（大正54・436c）：「辟支，梵言具云畢勒支底迦，此曰各各獨行。佛者覺也，舊翻爲獨覺，正得其意，或翻爲緣覺者，譯人謬失。」

關於獨覺的種類，《大毗婆沙論》、《俱舍論》、《瑜伽師地論》諸論分爲部行獨覺、麟角喻獨覺（麟喻獨覺）二種。部行獨覺係因其人曾爲聲聞。於其時組織部黨，行團體生活，故而得名。此等人在聲聞修行時已得不還果，然證阿羅漢果時，即脫離佛之敎導而自修自覺。一說謂其人原爲須陀洹等聲聞；一說謂其人先是異生，曾修聲聞之順決擇分，今自證道而得獨覺之名。

麟喻獨覺係因獨自在山間、林下修行，不結伴侶，故以麟角爲喻而得名。指獨居修行一百大劫，而積足善根功德之覺者。

《大智度論》卷十八謂辟支佛有獨覺、因緣覺二種。前者（獨覺）可再分二類：(1)小辟支迦佛：本爲學人，於受生七次須陀洹後生於人間，在無佛之世自證成道，相當於部行獨覺中之得果聲聞。(2)大辟支迦佛：於百劫中作功德，增長智慧，得三十二相、三十一相乃至一相，常樂獨處者，相當於麟角喻獨覺。

至於因緣覺，則係由於先世福德願行之因緣，出無佛之世，不必從他人聞法，而自思惟世間無常變壞之事，生無漏道心，斷諸結使，得辟支佛道，具六神通者。

另依《瑜伽師地論》卷三十四所列三種獨覺之道中，第一種相當於大辟支迦佛；第二種相當於因緣覺；第三種相當於小辟支迦佛。《華嚴經行願品疏鈔》卷四亦謂緣覺有三種，即：(1)緣覺之緣覺：指於因地即修緣覺行而證果者。(2)聲聞之緣覺：「因」係聲聞，「果」爲成緣覺者。(3)菩薩之緣覺：「因」乃菩薩，「果」爲緣覺者。

《大乘義章》卷十七（末）就緣覺與聲聞之異同，分析如次：(1)爲聲聞而非緣覺，即聲聞人。(2)爲緣覺而非聲聞，即麟角喩人。(3)爲聲聞亦爲緣覺，即部行。(4)爲緣覺亦爲聲聞，即因緣覺。或謂二者有見理同（同見生空之理）、斷障同（共斷四住之煩惱）、修行同（共修三十七道品）、得果同（同得盡智、無生智）、證滅同（共證有餘、無餘涅槃）等五同，以及根異（聲聞爲鈍根，緣覺爲利根）、所依異（聲聞依師，緣覺不依師）、藉緣異（聲聞以教法爲緣，緣覺則藉事相之現緣）、所觀異（聲聞以四諦爲所觀，緣覺以十二因緣爲所觀）、向果異（聲聞爲四向四果，緣覺爲一向一果）、通用異（聲聞以二千國土爲通境界，緣覺以三千國土爲通境界）等六異。

若緣覺與菩薩相較，則有一同十異。一同即同入於聖道而永不退轉。十異即：

(1)因異：緣覺之宿善狹少，菩薩則廣大。

(2)根異：緣覺爲鈍根，菩薩爲利根。

(3)心異：緣覺畏苦，疾求取滅；菩薩不畏苦，常樂處世。

(4)所解異：緣覺觀十二因緣之法，僅悟生空；菩薩普觀一切法，具解二空。

(5)起行異：緣覺但修自利之道；菩薩修六度，自他俱利。

(6)斷障異：緣覺僅斷煩惱障，菩薩俱除煩惱、所知二障。

(7)得果異：緣覺得小涅槃，菩薩得大涅槃。

(8)起化異：緣覺僅現神通而不說法，菩薩能現神通，亦能宣說。

(9)通用異：緣覺同於聲聞，僅一心一作，不能衆心衆作；諸佛菩薩能於一時化現十方世界之一切色相、五趣身等而施化用。

(10)體義異：緣覺所有之身智功德悉爲無常、苦、無我、不淨；菩薩之涅槃則爲常、樂、我、淨。

按，上述之比較皆爲大乘家所說，在小乘家，不論聲聞、緣覺、菩薩等，最後均歸於「灰身滅智」的狀態。

由於緣覺之根機較聲聞利，而較菩薩鈍，故舊譯《華嚴經》卷六等稱其爲中乘，以相對於聲聞之爲小乘、菩薩之爲大乘。其階位稱辟支佛地或支佛地，在大品十地中，居已辦地之上，菩薩地之下。

◉附：印順《成佛之道》第四章（摘錄）

頌文：「或不由他覺，從於遠離生，名辟支迦佛，合說爲二乘。」

解說：三乘共法的教化主機，是聲聞乘。第二是緣覺乘。從證眞斷惑的地位來說，緣覺與聲聞是一樣的。但他的主要不同處：

(1)是「不由他覺」，也就是無師自悟的。傳說：有一國王，遊覽王家花園，見香花盛開，非常歡喜。不久，一羣宮女來採花，那棵絢爛的花樹，一下子被折得不成樣子。國王見了，深深的受到無常的感覺，就靜坐思惟，由無常而悟入了緣起的寂滅，成了聖果。因爲是無師自悟的，雖不能如佛那樣的大轉法輪，但比起聲聞弟子來，要依師長教誨，到底略勝一著。所以緣覺的根性，比聲聞要利一點。

(2)不由他覺的智慧，是「由於遠離」而「生」的。遠離，是遠離憒鬧，遠離人事。他在因中，在證果以後，都是獨往獨來的，厭離人事的。他過著精嚴的十二頭陀行，孤居獨處，沒有師長，沒有同學，他沒有弟子。據說：這都出於沒有佛法的時代，現乞食的出家相，但不會說法，只是現神通而已。傳說中，也有大衆共住的緣覺，但這本是聲聞根性，緣熟了自然證阿羅漢果，不過出於無佛的時代，所以也叫做緣覺而已。

這一類聖者，「名」曰「辟支迦佛」，譯義是獨覺，也作緣覺，是由於觀緣起而成道的緣故。證得辟支佛果的，與聲聞乘的阿羅漢果，地位相同。所以，辟支佛與聲聞，常「合說爲二乘」。如與發菩提心的大乘相對論，就叫做小乘。

〔參考資料〕《俱舍論》卷十二；《大毗婆沙論》卷七；《大智度論》卷十九；《辟支佛因緣論》；《

出三藏記集》卷一。

緣切寺

指日本江戶時代協助婦女達成離婚願望的尼寺。按，江戶時代的婦女沒有要求離婚的權利，但若能在尼寺住滿三年，則具有離婚的法律效力。擁有此種特權的尼寺，即稱緣切寺，或稱驅込寺、驅入寺。事實上，眞正留住在寺內的婦女爲數甚少。時人多半藉緣切寺作爲溝通的場所，即寺方約在一週內，請夫妻雙方親屬或仲裁者出面協調。若無法解決時，妻可留住寺內，住滿三年後始有再婚的自由。江戶時代的文學作品及戲劇，以此爲題材者頗多。

江戶中期以前，一般尼寺都是緣切寺，但自中期以降，僅限於鎌倉市內臨濟宗的東慶寺、上野新田郡的滿德寺（時宗）二寺。到明治初年，緣切寺的特權即被取消。今日之東慶寺已成爲僧寺，滿德寺更已淪爲廢寺。

緣生法（梵 pratītyasamutpanna-dharma，巴 paṭiccasamuppanna-dhamma）

指依緣而生之現象，或謂其理法。《佛說初分說經》卷下云（大正14·768a）：「緣生法者，謂一切法從因緣生，從因緣滅。」《雜阿含經》卷十二云（大正2·84b）：

「云何爲因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知成等正覺，爲人演說，開示顯發。謂緣無明有行，乃至緣生有老死。（中略）謂緣生故，有老病死憂悲惱苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦眞實，不顚倒，如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。」

此即在闡述由緣而生之緣起支或其理法。然《俱舍論》卷九將《雜阿含經》之因緣法譯爲緣起法，緣生法譯爲緣已生法，解釋十二緣起諸支之因分爲緣起，果分爲緣已生。《瑜伽師地論》卷十亦云（大正30·325c）：「諸行生起法性，是名緣起，即彼生已，說名緣生。」《中論》卷一〈因緣品〉第十三、十四頌，則從諸法無自性之立場，說明果與緣之關係，文云（大正30·3b）：「若果從緣生，是緣無自性；從無自性生，何得從緣生？果不從緣生，不從非緣生；以果無有故，緣、非緣亦無。」

緣生是梵語pratītyasamutpanna之意譯；緣起爲pratītyasamutpāda之意譯，舊譯因緣。在佛典中，緣生、緣起、因緣三者互用之例頗多，如唐·玄奘譯《攝大乘論釋》卷二說分別自性及分別愛非愛二種緣起，而陳·眞諦譯《攝大乘論釋》卷二則在同處作分別自性及分別愛非愛二種緣生。又，唐·玄奘譯《分別緣起初勝法門經》與隋·達磨笈多譯《緣生初勝分法本經》亦係同本異譯。

〔參考資料〕《信佛功德經》；《大生義經》；《毗婆尸佛經》卷上；《有部毗奈耶破僧事》卷五；《除蓋障菩薩所問經》卷十七。

緣起觀

五停心觀之一。又作因緣觀、觀緣觀、緣性緣起觀。即觀十二緣起之連環相續，而悟生死流轉之理，乃對治衆生愚癡煩惱的觀法。《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷上二云（大正33·445a）：「勤修緣起觀能正了知十有二支，如是一切緣生諸行無不皆是本無今有，生已散滅，是故前後皆是無常，皆是生老病死法故，其性是苦不自有故，中間十支不可得，故性空無我，是名尋思緣起相觀，能離愚癡故。」

緣起相由

華嚴宗說明事事無礙理論之用語。意謂由緣而起之諸現象相互交織，合而爲一。另一方面，法性之理圓融於諸現象中，稱爲法性圓融，此係表理事無礙之義。此二者皆爲華嚴教義之根本。法藏在《華嚴遊心法界記》中，將「緣起相由門」分爲開說與合說，就諸法之有力

、無力（即作用方面），闡述萬法無一獨存，而相互依存之理。

又，《華嚴經探玄記》卷一舉「緣起相由」具有十義，(1)諸緣各異義：謂諸法依各別之因緣而成立，諸緣不相混雜。(2)互遍相資義：謂差別之諸法互遍互資，方成緣起。即一法遍於一切法，一切法鎔融無礙於一法。(3)俱存無礙義：謂諸法乃差別、無差別二義俱存無礙。(4)異體相入義：謂由因緣所生之諸現象，其作用相互交織。(5)異體相即義：謂異體互成一體，其體相即無礙。(6)體用相融義：謂諸法於用爲相入，在體爲相即。故若以體攝用，則體外無用，諸法相即。若以用攝體，則用外無體，諸法相入。因此完成體之用、完成用之體二者自在無礙而圓融。(7)同體相入義：謂諸法爲本來一法具其餘一切法，故其能具之一法與所具之一切法相望，其作用相入而無礙。(8)同體相即義：謂能具之一法與所具其餘一切法，其體相即。(9)俱融無礙義：謂同體之相即相入乃融通無礙。(10)同異圓滿義：謂不論在異體或同體上，一切法皆相即相入，法界之萬法悉爲圓融不可思議之妙法。即事事無礙。其中，前三義總明緣起之本法，次三義明異體門之即入，次三義示同體門之即入，最後一義則示同異無礙之義。又第四、五、七、八四義相當於《華嚴五教章》卷四之同體、異體、相即、相入四義。

〔參考資料〕《華嚴經明法品內立三寶章》卷下；《大方廣佛華嚴經疏》卷二；《華嚴經疏鈔玄談》卷六。

緣理斷九

天台宗批評華嚴宗教義之語。此中之「理」指法性；「九」指十法界之中，佛界之外的其他九界。華嚴宗認爲法性與無明二者之體殊異，雖相依而並不相即，因此，若欲顯示法性，則須破除無明。而天台宗因爲主張「十界互具」、「性具染淨」，故佛界（理）能具九界之妄（無明）。若依華嚴宗所說，則諸法之體性，爲九界所覆，所依止；故須破九界，始能開顯眞心法性理而成佛。此等論調在天台宗徒眼中即爲「緣理斷九」。

〔參考資料〕湛然《法華文句記》卷一（下）；知禮《別理隨緣二十問》；牟宗三《佛性與般若》（下）第三部第二分。

緣山三大藏目錄

三卷。日本淨土宗僧隨天於延享元年（1744）編，收於《法寶總目錄》第二册。本書係爲方便學者，校對東京三緣山增上寺所藏宋本、元本、高麗本三種大藏經，考察彼等之異同，若係同本異譯，則隨處加以註解。又在經名下，抄錄《譯經圖紀》、《開元錄》、《貞元錄》、《大藏綱目》、《至元錄》、《法寶標目》、《閱藏知津》等書之文，間亦提出作者自己的看法，由於考證確實，故甚具參考價值。

羯磨（梵karma，巴kamma，藏las）

意譯業、辦事、所作、作法、作業。即比丘在學行懺悔、受戒儀式時的作法。此法須具有法、事、人、界等四要素。略如下述：

(1)法：即羯磨本身的作法。有心念法、對首法、衆僧法三種。「心念法」，指事件輕微時，自己獨自心想口念該事，以求懺悔。「對首法」，指對一位以上至三位比丘申白之法。「衆僧法」，指向四位以上比丘申白之法。

(2)事：分有情事、非情事、二合事等三種。即有關有情之事、有關衣鉢等非有情之事，及有關前二者之事。

(3)人：依人數而分之作法種類。有獨自一人或二、三人，以及四人、五人、十人、二十人等作法。

(4)界：行羯磨的場所，有「自然界」（或稱不作法界，即寺域等之某一特定區域）、「作法界」（即限定境域而結界的小三、大三界及戒場）之別。

◉附一：聖嚴〈羯磨法〉（摘錄自《戒律學綱要》第六篇第五章）

羯磨，是梵語karma的音譯。意譯是「業」，乃是授戒、說戒、懺罪，以及各種僧事的處理，所以又被解為「辦事」或「作事」。這是屬於作持的戒。

《行事鈔》卷上一：「明了論疏翻為業也；所作是業，亦翻為所作。百論云事也，若約義求，翻為辦事。」

《玄應音義》卷十四：「羯磨，此譯云作法辦事。」

《慧苑音義》卷上：「羯磨，此云辦事，謂諸法事由此成辦也。」

若以現代的術語解釋，佛教的羯磨法，便是一種特有的議事法或會議法；羯磨法在佛教中的重要性，相似中山先生的《民權初步》在其三民主義建設中的重要性。沒有健全的議事法，絕難產生理想的民主制度，佛教僧團之能完全合乎民主精神，便是由於羯磨法的功效。現代民主制度的內容是民治、民有、民享，佛教的羯磨法的目的，是在造成僧團生活的六種和敬，所謂六和敬，便是：身和共住、口和無諍、意和同悅、戒和同修、見和同解、利和同均。從原則上說，佛教的六和敬，是絕對民主的民主生活，這一民主精神的維持與保護，便是羯磨法的責任與功能了。通常所說的「僧事僧斷」，也就是以僧團大眾的意見和力量，來解決僧團大眾之中的各種事業，能夠團結僧團大眾的，便是羯磨法。成就善舉，要靠羯磨法；去除惡業，也要靠羯磨法；成善去惡的主宰，雖是僧團大眾，僧團大眾之能成善去惡，仍有賴以羯磨法的促成。所以，一個沒有會議的團體，絕不是民主的團體，一個不行羯磨法的僧團，也不可能是六和敬的僧團。中國的叢林，清眾可以油瓶倒了不用扶，事事有常住上的執事們負責，這在粗看起來，是為成就清眾的專心修持；叢林的清眾是安寧的，是有福的。但從另一角度去看，一切的僧團事務，全由少數的執事們包辦而不讓清眾參與其間，甚至僅由方丈監院的中央集權，那就不能合乎六和敬的精神了。

羯磨法的種類，分有三大類，一〇一種：

⑴**單白羯磨**：或稱白一羯磨，意思是「唱言」，這是對於不必徵求同意的事，向大眾宣告常行慣行而應行的事，唱說一遍就成。共有二十四種。

⑵**白二羯磨**：這是宣告一遍，再說一遍，徵求大家的同意。共有四十七種。

⑶**白四羯磨**：這是先作一遍宣告，再作三番宣讀，每讀一遍，即作一次徵求同意，如果一白三羯磨了，眾中默然者，便表示沒有異議，而宣佈羯磨如法，議案成立，一致通過。共有三十種（種數名目請參閱律部的羯磨）。

羯磨法的精神，與現代的議會程序比較，那就顯得更為莊嚴神聖了，現代的議會提案，通常是三分之二投贊成票者，便算通過，有的則以超過半數為準，有的則以超過四分之三為準，但却絕少有要求一致通過才算合法的。佛教的羯磨法，通常多是要求一致通過的，僧中只要一人有異議，便是僧不和合，便是羯磨不成。僅有滅諍羯磨是行黑白籌（投票）而取多數表決的。

但在羯磨法中，也有規定：凡是如法、如律的羯磨法，便不許可無理取鬧而橫加破壞。如有一人無理取鬧而破壞如法如律的羯磨法者，僧團便可對他一人而作羯磨；如有四人以上的小集團取鬧而別作羯磨者，便得破羯磨僧罪。所以佛教的羯磨法是一種極其神聖而又極其周詳的議事法。如今的中國僧伽，不行羯磨法，實在是一樁最遺憾的大事！

所謂羯磨法的規定，便是用來判斷羯磨法的是否合乎要求。這個規定，是要具備四個條件，羯磨才能成立。這四個條件是：

⑴**法**：即是羯磨法的本身，必是出於羯磨法的種類中者。法有心念法、對首法、眾僧法的三類。

⑵**事**：或犯罪之事，或懺悔之事，或授戒之事，即是羯磨所行的事實。事有有情事、非情

事、情非情合事的三類。

(3)**人**：舉行某種羯磨中所規定應該參與的人數，便是人。人有一人僧、二三人僧、四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧的六大類。

(4)**處**：舉行羯磨，必須有其處所，此一處所稱之爲界。所謂界，分有作法界與自然界的兩大類。作法界又分有大界、戒場、小界的三種；自然界則分有聚落、蘭若、道行、水界的四種。作某一種類的羯磨，也各有其規定所用的界別。

這四個條件，不妨合起來舉一個例子，比如受戒：受戒的本身是一樁事，傳戒的儀式便是法，參與其事的和尚與阿闍梨便是人，受戒的戒場便是處。

以參加羯磨的人數來說，共分六類：

(1)**一人**：這是心念法，例如比丘心念自責，懺除誤犯突吉羅罪。事實上，這尚未入羯磨法。

(2)**二人**：這是對首法，一比丘對另一清淨比丘所作，例如懺除波逸提罪。嚴格地說，這也尚未入於羯磨法。

(3)**四人**：除了不能出僧殘罪、授戒、邊地授戒、自恣之外，一切羯磨均可以四人成就。

(4)**五人**：這是自恣羯磨及邊地授戒羯磨的最少限度的人數。除了不能出僧殘罪及授戒之外，一切羯磨均可以五人成就。

(5)**十人**：除了不能出僧殘罪，其餘一切羯磨均可成就，主要乃是授具足戒所要求的人數。

(6)**二十人**：這是出僧殘罪的最少限度的人數，這也是能夠成就一切羯磨的人數了。

但其參加羯磨的份子，在比丘僧中，必須是清淨的比丘，犯戒而未懺除的比丘，不能足數，也不得參與；比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼乃至一切俗人，均不能足數，也不得參加。比丘尼的羯磨，比丘也不得參加。

但是，僧尼二部，各有三種相對而作的羯磨：

(1)比丘可爲尼眾作授戒羯磨、摩那埵（尼犯僧殘罪，爲作隨眾意三十五事）羯磨、出（僧殘）罪羯磨。

(2)比丘尼可爲比丘作不禮拜、不共語、不敬畏的三種羯磨。假若比丘無理觸惱了比丘尼，比丘尼便可用這三種羯磨法對付比丘。

所不同的，比丘爲比丘尼作的三種羯磨，比丘尼是要現在比丘僧前的；比丘尼爲比丘作的三種羯磨，比丘是不必現在比丘尼前的。

◉附二：〈白四羯磨〉（摘譯自《佛教大辭彙》等）

白四羯磨，即佛教議事法。又作一白三羯磨（梵 jñapti-caturtha-karman，巴 ñatti-catuttha-kamma）。「白」（jñapti），表白、宣佈之意。「羯磨」（karman），儀規、儀式作法之意。僧團中，受戒之認可、重罪之判決等重要場合時，均須在四位以上羯磨師之僧眾面前進行，決議之程序即稱一白三羯磨。如授戒時，首先對大眾宣讀表白文，表明欲爲某甲授戒，即所謂一白；接著再宣讀三次表白文，詢問僧眾有無異議，即所謂三羯磨。若僧眾默然，即完成其事，故又稱「一白三羯磨」。因總計宣讀四次表白文，故稱白四羯磨。此爲授戒作法中之最慎重者。

〔參考資料〕《僧羯磨》卷上；《四分律》卷三十三、卷三十九；《摩訶僧祇律》卷二十三；《菩薩戒羯磨文》；《授菩薩戒儀》；《菩薩戒義疏》卷上；塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》。

羯磨金剛（梵karma-vajra）

密教法器。由三鈷杵交叉組合成十字形，象徵諸佛本具之作業智。屬於輪寶。又稱羯磨杵、十字羯磨、十字金剛、輪羯磨，或單稱羯磨。

密教徒在修法時，大壇之四隅各置一羯磨金剛，以象徵摧破十二因緣之義。此外，亦有以蓮花形羯磨臺置於大壇四隅者，此當係依據《一字佛頂輪王經》而來。該經卷四云（大正19・253a）：「其四角隔，各畫二金剛杵，十字交叉，如是印等蓮華臺上如法畫之。」

〔參考資料〕《大日經》卷五〈入祕密漫荼羅品〉;《金剛頂瑜伽護摩儀軌》;《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三;《陀羅尼集經》卷四。

羯餕伽國（梵Kaliṅga，藏Ka-liṅ-ka）

南印度古國。位於連接奧利薩省與案達羅省東北部的孟加拉灣一帶，詳細國界不詳。中國史籍除記為羯餕伽之外，又作伽陵迦、迦陵。印度古籍中，《摩訶婆羅多》、《波你尼文法》或普利紐斯（G. Plinius S.）之《博物誌》均載「西元前四世紀時，此國以國勢强盛而聞名」。而有關此國之確實記錄，則記載在阿育王之羯餕伽碑文及哈提古巴（Hāthigumphā，即奧利薩）之碑銘中。

摩竭陀國之阿育王在西元前262年時擊破此國，後有感於該戰爭之慘烈而歸依佛教。阿育王歿後，摩竭陀國國勢衰微，羯餕伽國乃趁機恢復勢力。西元前二世紀時遮提（Ceti）王族之卡拉維拉王（又稱Bhikṣurāja）征服西方德干地方與北方摩竭陀而再度强大。相傳當時王都擁有三十五萬人口。卡拉維拉王是一虔誠之耆那教徒，此王歿後，其國土被併入案達羅王國。西元七世紀，玄奘訪問此地時，人口不多，往昔盛況也已不見。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷十〈羯餕伽國〉注（摘錄）

羯餕伽，梵文Kaliṅga音譯，又譯迦陵伽、迦陵誐、葛令葛、迦陵。它是印度東部沿海的一個著名國家，其領域隨國勢盛衰而有所變遷。大抵北起馬亨納底河，南抵哥達瓦里河，背負東高止山，面臨孟加拉灣。

古代羯餕伽為南印度有名的强國，波你尼的《八章書》和波檀闍利（Patañjali）的《大疏》（Mahābhāṣya）都提到此國。早期佛典如《島史》（Dīpavaṃsa）、《大史》（Mahāvaṃsa）、《中部》（Majjhimanikāya）和《長部》（Dīghanikāya）也曾提到此國，稱其國都為檀塔補羅（Dantapura）。

公元前四世紀末，塞流古一世派往孔雀王朝的使節麥加斯忒尼（Megasthenes）也提到此國，稱其軍隊强大，有步兵六萬，騎兵一千，象軍七百。此外歐洲古典作家如托勒密、普林尼的著作中也都提到此國。當時羯餕伽是南印度最强大的國家。公元前261年該國對阿育王的征服，曾進行極其勇猛頑强的抵抗。據阿育王碑銘第十三稱：「天愛善見王陛下於即位之第八年征服羯餕伽，俘虜十五萬，受戮十萬，（傷、病）而死者數倍於此，（中略）天愛王因征服羯餕伽而深自悔恨……。」其中所列數字雖不一定十分精確，戰鬥之激烈可以想見。

其他印度古籍如史詩《摩訶婆羅多》、《廣博本集》等也都有關於此國的記載。《政事論》中稱該國以產象著稱，佛經中也稱讚此國所產的細布。

羯餕伽的首都曾幾度遷徙。關於該國的故都以及玄奘巡禮時該國都城的問題，異說頗多。先是康寧哈姆比定哥達瓦里河下游東岸之Rājamahendri（今名Rajahmundry）為玄奘巡禮時該國的首都，即佛典中的檀塔補羅（Dantapura，意為「牙城」。據說佛陀圓寂後不久，右犬牙即供奉於該城），因為據佛典記載，此城位於大河北岸，羯餕伽國內除哥達瓦里河外，別無更大河流，克里希納河雖遼闊，但不在此國境內。

其後費格遜又根據對音，比定瓦姆沙達拉河口（Vamsadhara）的伽陵迦巴丹（Kaliṅgapatam）為羯餕伽國首都，繼後史密斯・馬宗達又以甘賈姆縣南部的伽陵迦城（Kaliṅganagara）即現今的穆卡陵迦姆（Mukhaliṅgam）為古代羯餕伽國都。再後高桑駒吉又根據當地某些銘文及古史比定前者附近、古代的莎拉巴里（Sārapallī）即現代的斯里迦古藍（Srīkakulam）為此國首都。

甘賈姆縣內各地，近代發掘出土的古代文物和古城遺址雖多，確鑿可靠的文獻資料仍然十分缺乏。因此，在目前情況下，要判定上述

各種異議孰是孰非是十分困難的。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷十；《唯識二十論》；《大乘唯識論》；《華嚴經探玄記》卷十九；《華嚴經疏》卷五十七；《翻梵語》卷四、卷六。

羯若鞠闍國（梵Kanyākubja，巴Kaṇṇakujja，Kannakujja）

中印度古國。音譯又作罽饒夷國、犍拏究撥闍國、葛那及自國。意譯曲女城。《續高僧傳》卷二則譯爲耳出城。法顯作罽饒夷，乃自方言音譯而來。

此國之所以名爲「曲女城」，《大唐西域記》卷五曾有說明，該書謂：往時都城稱拘蘇摩補羅（Kusumapura，華宮），王名梵授，生有千子、百女。時有一仙人，稱大樹仙人，居恆河側。見王女來河濱遊玩，遂起染著心，乃詣華宮，欲乞得一女。然王女等不願嫁此一貌如枯木之仙人。時，王恐累及其國，乃送一稚女。唯仙人見稚女不妍而懷怒，乃以惡咒使其餘之九十九女一時傴僂曲腰，因此而有「曲女城」之名。

關於此國之風土民情，《西域記》又載（大正51・893c）：

「城隍堅峻，臺閣相望，花林池沼，光鮮澄鏡，異方奇貨多聚於此。居人豐樂，家室富饒。華菓具繁，稼穡時播，氣序和洽，風俗淳質。容貌妍雅，服飾鮮綺。篤學遊藝，談論清遠，邪正二道信者相半。伽藍百餘所，僧徒萬餘人，大小二乘兼功習學，天祠二百餘所，異道數千餘人。」

王城西北有無憂王塔、過去四佛之座及經行之遺蹟。城南臨恆河有三伽藍，相互連接。精舍之寶函中有佛牙，係自迦溼彌羅國之伽藍移來者。三伽藍前有左右二精舍，其前有小伽藍。小伽藍之東南大精舍，石基、甎室高三百餘尺。中置三十尺之如來立像，四周石壁上則雕刻如來前生修菩薩行時所經歷之事蹟。精舍南方有日天祠、大自在天祠。

王城東南六、七里之恆河南方有無憂王塔，如來曾在此說法六個月，述說無常、苦、空、不淨之理。王城東南百餘里之恆河東岸有納縛提婆矩羅城（Navadevakula）。

第七世紀初，曲女城有名爲「曷利沙伐彈那」（Harsavardhana）之君王，號稱戒日王（Śīlāditya）。此王在各地征戰六年，其領土東自孟加拉灣頭，西至信度地方。在位三十年間，曾與唐太宗交換使節。玄奘留印期間，嘗參與此王在曲女城所設之無遮大會。貞觀二十三年（649），王玄策出使此國時，正當戒日王去世，其大臣阿羅那順（Arjuna）篡位自立，拒絕王玄策入城。玄策即與副使蔣師仁，合吐蕃及尼泊爾之兵力加以討伐，擒阿羅那順而歸。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷五〈羯若鞠闍國〉注（摘錄）

羯若鞠闍國：梵文Kanyākubja或Kānyakabja；巴利文Kaṇṇakujja或kannakujja。舊譯葛那及、罽饒夷、葛那鳩闍、葛那究撥闍、迦那鳩闍、伽那慰闍、犍拏究撥闍。kanyā意爲少女，kubja意爲彎曲，故又有意譯爲曲女、妙童女等。今名稱爲卡瑙季（Kanauj，Kanoj），位於恒河與卡里河合流處。

羯若鞠闍是印度有名古都。在古籍中有不少關於此城的記載，如《摩訶婆羅多》記載毗溼婆蜜多羅（Viśvāmitra）曾來此城訪問，南傳佛典的《律藏》（Vinayapiṭaka Vol. Ⅱ）中有利波多（Revata）尊者由僧迦舍國（即劫比他國）來此巡禮的記載。《薄伽梵往世書》（Bhāgavatapurāṇa）、《女瑜伽行者咀多羅》等也提到此城，更不必說波那的《戒日王傳》中的描繪。

根據我國高僧的記載，也可以看出此城的繁華與盛衰之跡。《法顯傳》稱：「城接恒水，有二僧伽藍，盡小乘學。」慧超《往五天竺國傳》：「至中天竺國王住城，名葛那及。自此中天王境界極寬，百姓繁閑。」玄奘時曲女城是戒日王的首都，可算是該城的極盛時代。

北宋．乾德三年（965）前後，繼業訪印時：「至大曲女城，南臨陷牟河，北背洹河（即恒河），塔廟甚多，而無僧尼。」當時佛教雖已衰微，但城市仍然繁榮。此後幾世紀的戰亂中，該城日趨殘破衰敗。上世紀末康寧哈姆來此地考古時，與玄奘所描繪的繁榮景象對比，嘆息該城殘破湮沒，大有不勝今昔之感的樣子。

又法顯等與玄奘的記載方位也有所不同，據《法顯傳》，此城在僧伽施東南方，《西域記》的「石本」、「崇本」、「資福本」、「明南本」、「明北本」、「徑山本」等均作「從此西北行」，根據實際應以法顯所記爲是，康寧哈姆已指出這點。

〔參考資料〕 《佛本行集經》卷五；《起世經》卷十；《起世因本經》卷十；《八大靈塔名號經》；《有部毗奈耶破僧事》卷一；《大慈恩寺三藏法師傳》卷五；《往五天竺國傳》；《翻譯名義集》卷三。

羯朱嗢祇羅國（梵Kajaṅgala、Kajughira，巴Kajaṅgala）

中印度之古國。又作羯蠅揭羅國、迦微伽羅國。《大唐西域記》卷十云（大正51．927a）：

「羯朱嗢祇羅國，周二千餘里，土地卑濕，稼穡豐盛，氣序溫，風俗順，敦尚高才，崇貴學藝，伽藍六七所，僧徒三百餘人，天祠十所，異道雜居。」

相傳玄奘來遊此國之前，王族久已絕嗣。此國亦隸屬鄰國，故羯餞夷國之戒日王領有此國，曾於此地造假宮處理國務。此外，巴利語《彌蘭陀王問經》（Milindapañhā）指出此地爲那先（Nāgasena）比丘之出生地。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷十〈羯朱嗢祇羅國〉注（摘錄）

羯朱嗢祇羅，儒蓮還原爲Kajughira，某些學者認爲應還原爲Kajunghira，始與巴利文佛典中的Kajaṅgala相當。Kajaṅgala爲印度東部城市。其地康寧哈姆考定爲現今拉吉馬哈爾（Rājmahal），原名Kānkjol（古城在拉吉馬哈爾以南十八英里，至今尚存）。該國俗名「羯蠅揭羅」，羯蠅揭羅是Kayangala的對音，Kayaṅgala應是Kajaṅgala一名的方言讀法，故此羯朱嗢祇羅即Kajaṅgala。其今地也與玄奘所記基本相合。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷十一；《大唐西域記》卷五〈羯若鞠闍國〉；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》。

羯羅拏蘇伐剌那國（梵Karṇasuvarṇa，巴Kaṇṇasuvaṇṇa）

東印度古國。位於耽摩栗底國西方。意譯金耳國。六世紀末時國勢大盛，國王設賞迦（Saśāṅka）不信佛教，曾破壞佛堂，砍伐佛成道處之菩提樹。曲女城主戒日王出世時，此國漸衰，而佛教再度興隆。依《西域記》卷十記載，此國有伽藍十餘所，僧徒二千餘人。習學小乘正量部法，天祠五十餘所，異道甚多。別有三伽藍，不食乳酪，遵提婆達多遺訓云云。此外，該書又謂大城旁有一絡多末知伽藍（Raktaviti，赤泥）及無憂王塔。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷十〈羯羅拏蘇伐剌那國〉注（摘錄）

羯羅拏蘇伐剌那，梵文Karṇasuvarṇa音譯，金耳之義。此國首都的位置長期以來都存在爭論。根據近年來考古發掘的結果，一般認爲其地在今印度西孟加拉邦穆爾昔達巴德（Murshidabad）縣的羅杰巴底登迦（Rajbadidanga）。該地曾出土刻有「吉祥赤泥大寺」（Śrī Raktamṛttikāmahāvihāra）銘文的封泥。（B. P. Sinha《Archaeology and Art of India》，Delhi，First published，1979）當地田土色赤而硬，此寺即下文的赤泥僧伽藍因此得名。此國名曾見於笈多王朝銘刻，一度似相當强大，並與摩揭陁爲敵。

不過這裏必須指出：該國位置在耽摩栗底

東北，而非西北，錯訛的原因是《西域記》本卷中各國順序排列有誤所造成。據《慈恩傳》載，玄奘於貞觀十二年（638）離那爛陀寺南遊，巡禮聖蹟，其行程是先至伊爛拏鉢伐多國，然後沿恒河南岸至瞻波國，再東行至羯朱嗢祇羅國，然後又東度恒河至奔那伐彈那國，由此南下至羯羅拏蘇伐剌那國，再轉向東南，至三摩呾吒國，由此又轉向西行，至耽摩栗底國，到達此地後，由於接受南印度僧人的勸告，改變原來海行的計劃，取道陸路向西南至烏荼國，此後繼續南遊，因此，玄奘並未在到達耽摩栗底國之後，又折向東北至羯羅拏蘇伐剌那國，然後又再走回頭路，向西南至烏荼國。辯機整理《西域記》資料時，可能為了敍述上的方便，各國按地區排列，而不是按玄奘巡遊的時間先後排列的，因此，在奔那伐彈那國之後，敍述了它東面的鄰國迦摩縷波，然後為方便計，緊接著就敍述其西南的三摩呾吒國。這樣做固未嘗不可，但是把羯羅拏蘇伐剌那國放在耽摩栗底之後，並把東北方向誤作西北，却是很不妥當的。

玄奘去迦摩縷波國的時間，比巡禮南印度及西印度各國晚得多，是在貞觀十六年（642），玄奘還那爛陀寺之後，應迦摩縷波國王鳩摩羅的邀請而去的。《慈恩傳》卷五對此有詳細記載，不具引。曲女城大會之後，貞觀十七年，玄奘即啓程歸國。

蔡巴・貢噶多傑（藏tshal-Pa Kun-dga rdo-rje；1309～1364）

十四世紀，西藏・蔡巴噶舉派的領袖人物。為噶爾家族噶德袞布的孫子。與布頓・仁欽竹同時代。氏學識淵博，以編纂《甘珠爾》目錄而聞名，其後諸多《甘珠爾》刻本均以其編纂之目錄為藍本。西元1346年，氏又撰寫《紅史》一書。該書為研究藏族古代歷史的重要著作。

蔡巴噶舉派在桑結額朱之後，就為噶爾家族所控制，並成為蔡巴萬戶的附屬物。在蔡巴・貢噶多傑掌權期間，更聯合薩迦、雅桑等人與帕竹派作戰，但因敵不過帕竹派的強大勢力，乃告一蹶不振。其後，其子孫在明朝雖仍有都指揮使的官銜，但已無多大實力。格魯派興起之後，蔡巴噶舉一派之傳承終告斷絕。

蔣維喬（1873～1958）

民國佛教學者。江蘇武進人。字竹莊，別號因是子。早年擔任江蘇省教育廳長，極力主張廟產興學政策，後來歸依諦閑，法名顯覺，乃成為虔誠的佛教徒。氏在從政餘暇，頗致力於佛學研究，並於東南大學講授「佛學入門」、「百法明門論」等課程。中共政權成立後，先後擔任武進文獻社副社長及江蘇省人民政府委員。著作有《佛學綱要》、《中國佛教史》、《因是子靜坐法》、《大乘廣五蘊論註》、《中國近三百年哲學史》等書。其中，《中國佛教史》係編譯自日本學者境野哲之著作，並補撰清代佛教而成；《因是子靜坐法》則係靜坐法之入門書。此二書皆風行一時。

〔參考資料〕 于凌波《中國近代佛門人物誌》第一集。

蔣貢康楚（藏Jamgon Kongtrul；1813～1899）

又譯姜貢康著，係近代藏傳佛教之成就者。出生於西康。1832年受戒於哲欽寺（Zhe-Chen），此寺屬寧瑪派系統；在此之前，亦嘗學苯教修法。1833年，為取得在八邦寺擔任文職的資格，又受戒為噶瑪噶舉派的喇嘛。其後，又從錫杜柏瑪寧傑（Situ Padma Nyin-jay；1774～1853）受戒，法名阿旺圓頓嘉措（Ngawong Yontan Gyatso）。至1842年為止，前後接受六十種不同派系傳承的教法及灌頂。1855年，由德敦却由凌巴（Chogyur Lingpa；1829～1879）印可為德敦大師。其後，在康省政教戰爭中，居間調停，斡旋許多事件。後來並成為主要的政治領袖。

康楚博學多聞，著述豐富。其著作多收集在《五寶》（The Five Treasures）一書中。

又，嘗與蔣揚欽哲旺波（Jamyang Khyentse Wongpo；1820～1892）共同發起「無偏見（或稱律美，Rimay或Ris-med）運動」，提倡消除各宗派之間的歧見，主張各派教徒，應該在尊重本門教法的同時，也承認其他宗派在本質上也有類似的宗教價值。此一運動，在西藏佛教界曾產生相當程度的影響。

康楚也是一位轉世活佛（tulku），其第二世出生於1904年，爲第十六世噶瑪巴大寶法王的根本上師之一。第三世出生於1954年，目前駐錫於錫金之隆德寺，爲噶舉傳承之四位攝政者之一，曾到台灣弘法。

〔參考資料〕 Jamgon Kongtrul著．鄭振煌譯《了義炬》。

蓮如（1415～1499）

日本淨土眞宗僧。京都人。名兼壽，幼名布袋丸、幸亭丸。永享三年（1431），從青蓮院尊應剃度出家。長祿元年（1457），繼任本願寺第八世，致力於淨土教之弘傳。寬正六年（1465），大谷本願寺遭叡山僧衆燒毀，師得堅田、金森等門人的協助，前往東國、北國、三河等地避難。文明元年（1469），於三井寺南別所建寺，安置祖像。十二年，建立山科本願寺，中興本願寺。延德元年（1489），五男實如繼任其職，師退居山科。其後，敎化諸方，並草創大坂石山坊舍（後稱石山本願寺）。明應八年示寂，世壽八十五。諡號「信證院」。明治十五年（1882），敕諡「慧燈大師」。著有《御文》、《正信偈大意》、《眞宗領解文》等書。

◉附：村上專精著．楊曾文譯〈蓮如〉（摘錄自《日本佛敎史綱》第三期第二十六章）

淨土眞宗本願寺第八祖蓮如上人，是存如上人的長子，名兼壽，幼名「布袋麿」或「幸亭麿」，六歲喪母，十七歲入青蓮院剃髮出家，後來到南都大乘院學法相宗。他幼時就有興隆祖敎之志，三十三歲時到關東訪問親鸞聖人的遺蹟，過了兩年又到北部地區。長祿元年（1457），存如上人因病圓寂。蓮如上人的繼母想廢他而立次子應玄。他的叔父如乘當時在越前，聽說此事以後立即到達京都，立蓮如做繼承人。如乘是存如上人的幼弟。

寬正元年（1460），蓮如傳敎很有進展，當日蓮宗發展到江州（今滋賀一帶）地方時，叡山的僧徒稱此敎是「阿彌陀佛無礙光的邪義」，誹謗國神，排斥他宗，並以此爲理由命令本願寺停止念佛，在金森和堅田的道場襲擊蓮如上人的弟子道西以及信奉者。雖然不久以後雙方得以和解，但到寬正六年蓮如上人在大谷建立日華門的時候，叡山徒衆更加憤慨，西塔的衆徒數百人，下來放火焚燒本願寺，並想挖掘親鸞聖人的墳墓。越前的信徒，起而防禦，才使這一企圖未能實現。於是，蓮如上人與他的兩三個門徒一起奉著日蓮像逃到大津，投靠三井園城寺。這是因爲三井寺與叡山有矛盾的緣故。在這個期間，蓮如上人常常往來於堅田與金森之間，大力傳敎，後來到東國及攝河去巡遊。應仁二年（1468）再次回到近江，第二年在南部創立分院，此即近松顯證寺。

文明三年（1471）四月，他心裏深有所思，飄然離開此地到達北陸地方，選擇越前吉崎某個地方，開闢荊棘，鏟平山地，初次在此建立寺院。此訊一經傳出，遠近各地，甚至遙遠的出羽、奧州（日本東北部的陸奧，今青森）等地，男女老幼相聚而來，人多若市，各寺主都在此寺旁邊建築房舍。蓮如於此地住了五年，盡力駁斥「祕事法門」的邪義，努力矯正誹謗諸宗、輕蔑諸神的流弊。當時的加賀國司富樫政親，對於專修念佛的淨土眞宗僧徒結黨對抗武士頗爲憎惡，想藉故予以平定。文明六年，富樫政親派人偷偷地放火燒毀了吉崎坊（寺舍），並想殺害蓮如上人。據說這是採用了下間蓮崇的奸計。

蓮如於文明八年八月，祕密地從吉崎逃到若狹，駕舟到達攝津，並且再到河內（在今大阪）、紀伊等國化敎；出口的光善寺、富田的

教行寺、堺的信證院等，都在此時建成。文明十年正月，由於道西的勸請，他又到了江州，第二年在山城宇治的山科營建佛殿作爲本寺，到文明十四年完全建成，此即松林山本願寺。過了七年，他把寺務委托給光兼（實如），自己住在南殿，在明應五年（1496）九月又在攝津石山建造分院作爲退隱之所。此外，他在各地修建的寺院也很多。在這個期間，佛光寺的經豪、證誠寺的善鎭、錦織寺的勝慧等人，都來歸到他的名下。明應八年二月，他把自己的孩子召到病床旁邊，告訴創業之艱難，守成之重要的道理，二十五日，以八十五歲的高齡入寂。他被稱爲「本願寺的中興之祖」。

大抵蓮如上人對人的教導，其言語平易而不艱深，使無知識之民都能透徹了解其教義的眞意。他寂滅以後，其孫圓如，選出蓮如的遺書八十封，編爲五帖，這就是所說的《御文》。此外還有《帖外御文》七十四封、《夏御文》、《改悔文》等，雖然只是一些書信，但也是本宗派的重要教典。蓮如有二十七個兒女，其中男孩子十三人。他的門弟中幫他化教的也很多。長子光助（順如），比他早寂，其五子實如嗣其法位。

〔參考資料〕 稻葉昌丸《蓮如上人行實》、《蓮如上人遺文》；《蓮如上人御一代聞書》；百瀨明治《大實業家．蓮如》；丹羽文雄《蓮如》（八卷）。

蓮華

生長在沼澤中的宿根草本植物。夏季開花，古來於印度最受珍視。依史詩《摩訶婆羅多》所述，天地開闢之初，毗濕奴（Viṣṇu）天的臍中生出蓮華，華中有梵天，結跏趺坐，創造萬物；又以蓮華表徵毗濕奴及其配偶神。此外，也有人以蓮華爲多聞天（Kubera）的七寶之一。

蓮華是現代印度的國花。在吉慶之時，印度人也往往在儀式中以蓮華爲飾。譬如結婚典禮時，蓮華即常被取爲飾物；印度政府的最高級勳章，即稱爲「蓮華之飾」。這種觀念，在佛教中也頗爲常見，《法華經》就是以蓮華比喩正法的經典；在極樂淨土之中，也有青色蓮華、黃色蓮華、紅色蓮華與純白蓮華；此外，佛菩薩也大多以蓮華爲座。《大智度論》卷八云（大正25．116a）：

「人中蓮華大不過尺，漫陀耆尼池及阿那婆達多池中蓮華，大如車蓋，天上寶蓮華復大於此，是則可容結跏趺坐，佛所坐華復勝於此百千萬倍。」

《入大乘論》卷下載，第十地菩薩生於摩醯首羅天王宮，坐於寶蓮華王座而成佛。《觀無量壽經》載，阿彌陀佛及觀音、勢至二菩薩等，皆坐於寶蓮華上；衆生臨終時，彼佛等持蓮臺來迎九品往生之人。後世佛菩薩等像，亦大多安置於蓮華臺之上。而且，蓮華也是用來供養佛菩薩的常見供物。如《大智度論》卷十云（大正25．128c）：「爾時寶積佛以千葉金色蓮華與普明菩薩而告之曰：善男子！汝以此華散釋迦牟尼佛上。」

蓮華出汚泥而不染，清淨微妙，因此諸經論中常以之爲譬喩，《中阿含經》卷二十三〈青白蓮華喩經〉云（大正1．575a）：「猶如青蓮華、紅赤白蓮華，水生水長，出水上不著水，如是如來世間生世間長，出世間行不著世間法。」《文殊師利淨律經》〈道門品〉云（大正14．452b）：「人心本淨，縱處穢濁則無瑕疵，猶如日明不與冥合，亦如蓮花不爲泥塵之所沾汚。」陳譯《攝大乘論釋》卷十五，以蓮華之香、淨、柔軟、可愛四德，喩法界眞如之常樂我淨四德。又如以法華、華嚴比喩法門；《華嚴經》、《梵網經》等有蓮華藏世界之說；密教亦以八葉蓮華爲胎藏界曼荼羅之中台；以蓮華表示衆生本有之心蓮。

佛典中所提及的蓮華，與中國、日本之圓形葉蓮不同，是一種橢圓形葉的睡蓮。共有五種，略如下列：

(1)**波頭摩**（Padma）：紅蓮華。漢譯佛典中，此詞常被逕譯爲「蓮華」。

(2)**優鉢羅**（Utpala）：又譯優鉢華，即青蓮

華。

⑶泥盧鉢羅（Nīlotpala）：青蓮。

⑷拘勿頭（Kumuda）：黃蓮華、白睡蓮。

⑸芬陀利（Puṇḍarīka）：白蓮華。爲最上等、最殊勝的蓮華。《妙法蓮華經》經題中之「蓮華」即用此詞。

芬陀利依其開花的過程，又有不同的名稱。未開花時稱爲屈摩羅，即將凋謝時稱爲迦摩羅，而在盛開之時則名爲芬陀利。《法華遊意》（大正34．642c）：「舊云：外國稱芬陀利，此翻爲蓮華。今謂芬陀利未必翻爲蓮華。涅槃經云：人中蓮華，人中芬陀利華。既其兩出，似如爲異。今謂蓮華爲通，芬陀利爲別。所以知者然，凡有五證。」《法華玄贊》卷一云（大正34．657c）：「奔荼利迦者白蓮華也，西域呼白蓮華爲奔荼利迦故，新經說青黃赤白四色蓮華，云殟鉢羅華、拘某陀華、鉢特摩華、奔荼利華，如次配之。」

◉附一：《大日經疏》卷十五（摘錄）

三藏說，西方蓮花有多種。一者鉢頭摩（復有二種，一者赤色，即此間蓮華也；二者白色，今此間有白蓮是也，非芬陀利）、優鉢羅（亦有赤白二色，又有不赤不白者，形似泥盧鉢羅花也）、俱勿頭（有赤及青二種，又云俱勿頭，是蓮花青色者）、泥盧鉢羅（此華從牛糞種生，極香，是文殊所執者。目如青蓮，亦是此色，更有蘇健地迦花，亦相似而小花）、分荼利迦（花可有百葉，葉葉相承，圓整可愛，最外葉極白，漸向內色漸微黃，乃至最在內者與蕋色相近也。此花極香也，昔琉璃王害釋女時，大迦葉於阿耨達池取此花，裹八功德水灑之，諸女身心得安樂，命終生天。因是投花於池遂成種，至今猶有之。花大可愛，徑一尺餘，尤可愛也。此《法華》所引申者是，是漫荼羅八葉者也）。

◉附二：〈蓮台〉（編輯組）

蓮台是佛、菩薩所坐之蓮華台坐。詳稱蓮華台，或稱華台、蓮華座、華座。因蓮華有出淤泥不染之德，故以蓮台爲佛菩薩之台座，以示佛菩薩之雖處穢國，卻能離塵清淨、神力自在。《大智度論》卷八解釋佛菩薩不坐床而坐蓮華的原因，云（大正25．115c）：「床爲世界白衣坐法；又以蓮華軟淨，欲現神力能坐其上，令花不壞故；又以莊嚴妙法座故；又以諸華皆小，無如此華香淨大者。」

茲列《梵網經》及《觀無量壽經》所說之蓮台如次：

⑴《梵網經》載，盧舍那佛坐於蓮華台上，周匝千花之上，復現千釋迦，一花百億國，一國一釋迦，各坐菩提樹，一時成佛道。天台智顗之《菩薩戒義疏》卷上解爲（大正40．570a）：「世界形相似蓮華，故云蓮華藏。（中略）蓮華二義，處穢不污，譬舍那居穢不染也。（中略）台者中也，表因能起果，故譬台也，又以本佛坐於華台，又表戒是衆德之本。」華嚴宗法藏《梵網經疏》卷一就事、理、理事無礙而釋，謂約事而言，菩薩所坐蓮華有千葉以上，佛所坐者則無所限量，一一華葉周徧法界；約理而言，係如來智身依於眞如之理；就理事無礙而言，謂佛果圓融、理事混通、依正無礙、相即自在。

⑵《觀無量壽經》於述第七華座觀時，謂（大正12．342c）：「於七寶地上作蓮花想，令其蓮花一一葉作百寶色，有八萬四千脈，猶如天畫，（中略）釋迦毗楞伽摩尼寶以爲其台，此蓮花台，八萬金剛甄叔迦寶、梵摩尼寶、妙眞珠網以爲交飾。」此外，又於說九品往生時，也言及往生之人所乘者即七寶蓮華。

關於華座，天親《淨土論》云（大正26．231a）：「無量大寶王，微妙淨華台。」曇鸞《往生論註》卷上釋云（大正40．831c）：「佛本何故莊嚴此座，見有菩薩於末後身敷草而坐成阿耨多羅三藐三菩提，人天見者不生增上信、增上恭敬、增上愛樂、增上修行，是故願言，我成佛時使無量大寶王微妙淨華台以爲佛座，無量者，如觀無量壽經言。」即以蓮華台

爲眞報身之座。

又，蓮池袾宏《彌陀經疏抄》卷四認爲，台有二種，一爲基台之台，此台在華下；二爲房台之台，此台在華內，並謂《華嚴經》〈十地品〉及《觀經》華座觀所言之台，即爲房台。

◉附三：〈逆蓮〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

逆蓮是指蓮華向下開敷的裝飾圖案。佛教建築、器物經常採用蓮華圖案，例如佛像的台座、光背、瓦、梵鐘、磬、金剛鈴、金剛杵、羯磨、華鬘、錫杖、佛壇的勾欄柱頭，以及塔寺建築上的裝飾等。其中，蓮瓣向下開敷者稱爲逆蓮。

印度佛教美術最早使用蓮華圖案的，爲西元前二世紀山崎（Sāñchī）的佛塔欄楯，上有八葉開敷蓮華；前一世紀佛陀伽耶（Buddhagayā）欄楯上，有夜叉圍著單瓣蓮華的浮雕圖案。此外，巴路特（Bhārhut）欄楯上的「蓮華中的藥叉女」與「祇園布施圖」（前二世紀），有開敷與未開敷兩種美麗的蓮華。在薩爾那特（Sārnāth），阿育王石柱的獅子像台座與牛雕刻像的台座上，有最古老的逆蓮圖案。西元二世紀的犍馱羅（Gandhāra）佛教美術，採用許多逆蓮圖樣；沙利波羅爾出土的佛菩薩像之台座，與西元六、七世紀以後（即笈多王朝以後），受印度教與密教信仰結合影響下的造像，亦多採逆蓮形式。

［參考資料］《華手經》卷一；《雜譬喻經》；《大日經》卷五；《大智度論》卷九；《法華經玄義》卷七（下）；《大日經疏》卷五；羅照輝、江亦麗著《東方佛教文化》第九章第五節；中村元編《佛教植物散策》。

蓮華生（梵 Padma-sambhava、Padmasaṃbhava，藏 Padma ḥbyuṅ-gnas）

西藏佛教初興時的一位大阿闍黎，寧瑪派的開創者。據多羅那他（1575～1633）所著《蓮華生傳》記載，蓮華生在東印度提婆波羅王時，生於烏萇國。於大衆部出家受具戒。遍參知識，廣學顯密教典。西元750年到尼泊爾。次年離尼泊爾來到西藏地區。752年，他和藏王赤松德贊見面，與菩提薩埵等共議建寺事。754年，桑耶寺建成。次年，他和菩提薩埵二人欲回印度，藏王挽留未成，即遣使送他返印（一說藏王逝世後始返印）。

蓮華生離藏後先到達羅毗荼洲，教化國王皈依佛教，從摩揭陀請來三藏的親教師多人，建立毗陀、遏陀、蘇陀三大寺。蓮華生住此洲弘揚佛教十二年。

蓮華生的著述收入《西藏大藏經》的有《聖青衣金剛手修法廣釋》、《金剛摧壞陀羅尼釋金剛炬》、《吉祥空行世間怙主修法》、《祕密書狀》、《五三摩耶》、《普遍怡悅修法》、《長行述阿囉波左那修法》、《照明宮殿現現除暗燈》等。另外還有一些題名蓮花金剛著的作品，其中一部分也可能是他的著作。他還和遍照同譯一部《金剛恐怖眞言集根本續》也收在《甘珠爾》中。



蓮華生

蓮華生本人，對其思想學說沒有系統性的著述流傳。和他有密切關係的寂護以及蓮華戒屬於中觀自續派；無垢友則是弘揚般若的一位

大師，撰有《文殊般若廣釋》和《心經廣釋》等著作。蓮華生的思想可能和他們相近。

蓮華生在西藏培養造就人才很多，傳說其中得到密宗悉地的，有藏王和臣民二十五人：如虛空藏、佛智、遍照、玉扎寧波、智童、杜德積等人均爲當時有名的譯師。（郭元興）

◉附一：〈蓮華生大士〉（摘錄自《佛菩薩聖德大觀》）

在西藏佛教史上，蓮華生大士是一位兼具有歷史地位與宗教地位的重要人物。依史實所傳，他是西藏寧瑪巴（紅教）的始祖，也是奠定西藏密教基礎的大德；在宗教地位上，西藏人以爲他是阿彌陀佛之化身、觀世音菩薩之法語與一切佛之心性所滙合而成的大士。

蓮華生大士是八世紀時北印度烏仗那國人。西元747年左右，他應西藏國王赤松德贊的邀請，入藏弘法。相傳他是一位密教大成就者，其隨行弟子二十五人也都具有法力，加上其弘法方式甚爲善巧，因此不久即扭轉西藏人的苯教（Bon-pa）信仰，而使之改信佛教。

關於蓮華生的神異事蹟在西藏流傳甚廣。據西藏人的傳說，他生在釋迦牟尼涅槃後八年，曾師事阿難尊者。在他入藏以前，曾在印度尼泊爾弘法數百年。初入西藏時，曾以杖拄地，地即湧出清泉。此外，其制伏鬼患、毒龍、幽靈等傳說，也頗爲西藏人所樂道。

在西藏密法中，蓮華生大士甚受一般修持密法者所崇仰。〈蓮華生大士心咒〉（有二咒。①嗡阿吽·俾扎古魯俾嘛斯底吽。②嗡貝嘛貝扎吽）、〈蓮華生大師消除障道祈請頌〉、〈蓮華生上師啓請文〉以及〈蓮師十三法〉等，都是西藏寧瑪派行者所常誦的。在《西藏大藏經》中，也收集了許多他的著作，可見他是一位學與術並臻上乘的密教尊者。

◉附二：王輔仁《西藏佛教史略》第三講第一節（摘錄）

蓮華生是鄔仗那（地在今巴基斯坦斯瓦特河谷一帶）人，因而又被稱爲鄔仗那活佛。他是寂護的妹夫，是印度佛教密宗的大師。寂護由於對吐蕃的反佛教勢力無能爲力，才想到去請他來吐蕃應付局勢。但是在藏文佛教史籍上說是赤松德贊派人到尼泊爾重新迎請寂護大師回來，另外又派人去請蓮華生，於是寂護和蓮華生都接受了邀請，分別來到了吐蕃。這些史籍描寫蓮華生到吐蕃的經過時說，他預先知道吐蕃贊普要邀請他，於是主動動身，和迎請他的人在芒域相會，接著一路上逢妖捉妖，遇怪降怪，神乎其神；還說他是人間最大的咒師，許多魔怪都被他用密咒「調伏」了。

對於以上的這些史料，我們可以這樣來分析：

⑴寂護的被迫撤退，說明當時吐蕃社會對印度佛教排斥得很激烈，特別是寂護所代表的印度佛教大乘顯宗的教法，更沒有辦法和吐蕃傳統的苯教觀念相抗衡，所以才有寂護請蓮華生到吐蕃的事情出現。蓮華生的那一套咒法，可能會被接受下來，起碼是較爲接近吐蕃的傳統觀念的。

⑵這時赤松德贊對於佛教各個派別還沒有重此輕彼的傾向，他派人去印度、漢地，邀請佛教各派代表人物，表現了兼容並包的態度。

⑶蓮華生是印度大乘佛教中的密宗咒師，而根據印度歷史記載，公元八世紀下半期佛教在印度早已衰微了，因此蓮華生的主動進藏，同樣也是爲印度佛教謀求出路的。

⑷所謂蓮華生一路「調伏」魔怪，其實是印度佛教的密宗戰勝了苯教的一個反映，起碼也是反映了密宗在吐蕃社會上遇到的阻力較小的情況。

寂護和蓮華生來到吐蕃後的第一件事，就是給印度佛教建立根據地，這就是興建西藏佛教史上第一個剃度僧人出家的寺院——桑耶寺。

〔參考資料〕《蓮華生大士應化因緣聖蹟記》；G. Tucci著·耿昇譯《西藏的宗教》第一章。

蓮華色（梵 Utpalavarṇā、Utpalavaruị，巴 Uppalavaṇṇā，藏 Ut-pa laḥi mdog）

佛弟子。即蓮華色比丘尼。又稱優鉢華色、優鉢羅華，或單稱華色。中印度王舍城人。及長，嫁與一優善那邑人，生一女後，得知其夫與母私通，認爲母女同事一夫爲不倫，遂捨家赴波羅奈城。該地一長者見其容色殊勝乃娶其爲妻。其後，長者因事赴優善那邑，正值童女節會，蓮華色所生之女亦飾好衣在人羣中，長者欲得之而至此女家中，贈萬兩黃金娶之。

長者與此女旋即相偕回到波羅奈城。經蓮華色問此女之父母名，乃得知是自己之女。時，彼對於再度面臨母女之共事一夫而極感悲傷，遂捨家赴毗舍離城，加入淫女羣中，以巧得男子歡心而著稱於世。後遷至王舍城，蒙目連之化導而皈依佛門，成爲比丘尼。

一日，蓮華色在舍衞城之街道上行乞，以所得施與比丘，自忍飢餓而昏倒路上。佛見之乃制定非親里之比丘尼不得施與比丘食物之戒條。此事出自《四分律》卷十九、《十誦律》卷十九、《有部律攝》卷十四。

又一日，蓮華色於舍衞城附近之闇林中修禪定，時有盜賊經過此地，因感其道力而贈以豬肉，並以美布盛之懸於樹枝之上。蓮華色將豬肉煮熟供大衆食用，美布則留充爲己衣。之後，見一比丘著敝衣，乃將該衣贈與比丘，彼則穿著比丘所捨棄之敝衣。時，佛知此事，認爲非法，遂制定非親里之比丘尼不得施與比丘衣服之戒條。此事出自《十誦律》卷六、《有部毗奈耶》卷十九。

依《大智度論》卷十四、《涅槃經》卷十九所載，提婆達多起逆心欲害佛之時，蓮華色曾加以呵責，時，提婆怒而出拳擊傷其眼，蓮華色乃因此而命絕。然依《毗奈耶雜事》卷三十二所載，其死因另有異說。謂蓮華色出家後曾在王舍城，遇一過去爲淫女時愛慕自己容色之婆羅門。爲斷絕此婆羅門之色欲，彼乃抉出自己之眼球贈與之。時，此婆羅門以爲蓮華色係在施弄妖術，乃以拳擊打其頭云云。

〔參考資料〕《五分律》卷四；《雜阿含經》卷二十三、卷四十五；《阿羅漢具德經》；《義足經》卷下；《大寶積經》卷一；《薩婆多部律攝》卷十四；《大唐西域記》卷四；《四分律》卷十二；《有部毗奈耶》卷三十；《長老尼偈》（224～235）；聖嚴《聖徒的故事》。

蓮華戒（梵 Kamalaśīla）

西元八世紀中，印度中觀派名僧。出生地及生歿年皆不詳。爲寂護（Śāntarakṣita）的弟子，曾在那爛陀寺教授密續。762年寂護逝世後，師應西藏王赤松德贊（Khri-sroṅ lde-brtsan）之請而入藏，並與漢地僧人進行頓漸之論辯（此即「桑耶寺宗論」）。結果，師獲勝，漢僧大乘和尚（摩訶衍）因而離開西藏。自此以後，漢地佛教乃在西藏地區消失，而印度佛教亦正式確立於西藏。

相傳在論辯過後不久，蓮華戒即被四位刺客所暗殺。凶手之身份，有謂係摩訶衍之護持者，有謂係西藏之苯教徒。師逝世後，其思想仍對西藏佛教思想（尤其是顯教方面）有相當大的影響。

依《登噶爾瑪目錄》所載，師之著作有《般若波羅蜜多七百頌廣注》（Saptaśatikāprajñāpāramitā-ṭīkā）、《金剛般若廣注》（Prajñāpāramitāvajracchedikā-ṭīkā）、《一切法無自性成就》（Sarvadharmāsvabhāva-siddhi）、《修習次第》（Bhāvanākrama，三篇）、《正理滴前品攝》（Nyāyabindu-pūrvapakṣasaṃkṣipta）。其中，《修習次第》乃師之主要著作。宋・施護所譯之《廣釋菩提心論》，即該書之上篇。

〔參考資料〕《中觀思想》第六章（《世界佛學名著譯叢》63）；P. Demiéville著・耿昇譯《吐蕃僧諍記》；梶山雄一著・吳汝鈞譯《空之哲學》（又名《佛教中觀哲學》）第四章；平川彰（等）著・許明銀譯《佛學研究入門》〈西藏佛教〉章；《絲路佛教》第六章（《世界佛學名著譯叢》55）。

蓮華藏世界（梵padma-lokadhātu、kusuma-tala-garbha-vyūhālaṃkāra-lokadhātu-samudra、padma-garbha-lokadhātu，藏 ḥjig-rten-gyi-khams rgya-mtsho-gshi-daṅ sñin-po me-tog-gi rgyan-gyis brgyan-pa）

《華嚴經》、《梵網經》中所述毗盧遮那佛（盧舍那佛）之世界。詳稱蓮華藏世界海、華嚴莊嚴世界海、蓮華台藏世界海。略稱華藏世界、蓮藏。意指以蓮華裝飾，深廣似海之世界。

依《華嚴經》所載，蓮華藏世界是毗盧遮那佛歷經無數菩薩行之廣大功德莊嚴成就，其底層有十重微塵數風輪，十重微塵數風輪之上爲香水海，香水海中有大蓮華，其中之世界即爲蓮華藏世界。

又《梵網經》謂：此世界是由千葉大蓮華所組成，各各蓮華有百億須彌、四天下、南閻浮提。盧舍那佛坐華台上，自化成千釋迦，據千葉世界，千釋迦復化爲千百億菩薩釋迦，各各在菩提樹下說法。此即該經卷上所述（大正24·997c）：

「盧舍那佛（中略）住蓮華台藏世界海，其台周遍有千葉，一葉一世界爲千世界，我化爲千釋迦，據千世界，後就一葉世界，復有百億須彌山、百億日月、百億四天下、百億南閻浮提、百億菩薩釋迦，坐百億菩提樹下，各說汝所問菩提薩埵心地。」

此蓮華藏世界說可能是受印度婆羅門教影響所致。婆羅門教說，毗濕奴神現於水中，從其臍生蓮華，從蓮華中生梵天，創造世界。

此外，淨土宗稱阿彌陀佛之報身世界爲蓮華藏世界。眞言宗則以法身大日如來之淨土爲蓮華藏世界。日僧杲寶更就《大日經疏》中之本地身、加持身、行者自身之三重佛身說，提出三重蓮華藏世界說，即(1)本地自性法身之淨土，(2)加持身（他受用報身）之淨土，(3)行者自身之肉團心。

◉附：望月信亨著·釋印海譯〈蓮華藏世界說〉（摘錄自《淨土教概論》第九章）

蓮華藏世界說

蓮華藏世界是說明毗盧遮那如來之淨土，《華嚴經》及《梵網經》等皆敍述其世界之相狀。此說是基於泛神論之考察。以全宇宙是安住在蓮華胎藏內。與《維摩》、《法華》等娑婆即淨土論有異曲同工之處。即依彼所說，企求更積極的說明。蓮華藏世界說也有數種之不同：《華嚴經》中名華藏莊嚴世界海，其構想最極雄大。《梵網經》中名蓮華台藏世界，以一千百億須彌山世界爲範圍。《攝大乘論》等中說諸佛淨土所建立皆依止於蓮華上，尤其不限定爲是毗盧遮那如來之住處。或許《華嚴》之說是最初唱說，其次《梵網經》於此單純化而爲盧舍那佛所化一大佛國，到了《攝大乘論》更爲普遍化，爲諸佛淨土一般所採用的規範。

《華嚴經》之蓮華藏世界

今先依唐·實叉難陀譯《新華嚴經》卷八〈華藏世界品〉說明《華嚴經》所謂華藏莊嚴世界海之構成。彼世界下層有不可說微塵數之風輪。其最上風輪能支持大香水海，香水海中有大蓮華，在蓮華之內有世界成立。其世界以金剛輪山所圍繞，其內部即是大地，大地中有不可說微塵數香水海，一一香水海中亦各有不可說微塵數世界種（即世界大集團），一一世界種中亦有不可說數微塵數世界，其形狀各皆不同。香水海最中央名無邊妙華光。從其海中出大蓮華，蓮華之上有一世界種，其名普照十方熾然寶光明。二十重世界重疊布列。其最下第一重世界，稱爲最勝光明遍照。一佛剎微塵數之世界周匝圍繞，其中住有淨眼離垢燈佛。

其次，在上方過微塵數世界，有世界，名種種香，蓮華妙莊嚴，二佛剎微塵數之世界周匝圍繞，中住師子光勝照佛。如此，次第上方有世界名一切寶莊嚴普照光、種種光明華莊嚴、普放妙華光、淨妙光明、衆華燄莊嚴、出生威力地、出妙音聲、金剛幢、恒出現帝青寶光明、光明照耀諸世界，從三佛剎乃至十二佛剎

微塵數世界各各周匝圍繞，其中亦各住一佛。次第更向其上方過微塵數之世界名娑婆，此世界以金剛莊嚴爲際，依種種色之風輪所持，蓮華網住，其形狀周圓，以空居天宮莊嚴之具而覆其上，十三佛利微塵數之世界周匝圍繞，中住毗盧遮那佛。又此上方有世界名寂靜離塵光、衆妙光明燈、清淨光遍照、寶莊嚴藏、離塵、清淨光普照及妙寶燄諸世界，從十四佛利乃至二十佛利微塵數之世界周匝圍繞，其中各住一佛。

另外，又此中央香水海之東南西北及四維上下十方各亦有一香水海，由其中出大蓮華，蓮華之上亦如上述有二十重世界種，又此十方十個世界種周圍，各亦有十方十個二十重世界種，周匝圍繞，加上中央世界種合計分佈有一一一個世界種，組織成爲華嚴莊嚴世界海。

毗盧遮那如來

毗盧遮那如來是光明的神格化，即佛的智光照耀全宇宙，勘破無明黑暗，作爲如來之功德相。彼如來既已於世界海微塵數劫修菩薩行，靜修微塵數大願，莊嚴華藏世界，具微塵數大人相，放大光明普照十方，由身諸毛孔化身雲，以微妙音聲演說無邊契經海，說明爲因願果成之報身佛。但因修行之劫數，所發之願數，所具之身相，乃至所說之契經皆不可說微塵數，了解此是如來絕對無限法身之意義。主要將如來從汎神論的神格去考察，其所住處華藏莊嚴世界亦基於泛神觀，應觀察全宇宙無量光明之國土。大概蓮華藏世界之說如導源於印度教毗濕奴派之天地開闢說，且彼世界依於風輪支持，風輪支持香水海，香水海上有大蓮華，此與娑婆世界依風輪、水輪、地輪成立是同一構想。不但如此，彼二十重世界第十三重是娑婆世界，由此可知，華藏世界即包含娑婆世界。《法華經》中指靈鷲山爲佛永遠住處，《維摩經》變一大千世界爲淨土，僅對一處，一世界指示爲淨土，今廣大包攝十方，淨、穢（二土）全收，總以全宇宙爲毗盧遮那如來淨土，擴張《華嚴》、《梵網》二經所說，而所到達之處，眞是無所不至。

《梵網經》之蓮華台藏世界

《梵網經》之蓮華台藏世界與《華嚴經》之華嚴莊嚴世界構成頗不一樣。即如《梵網經》卷下偈中說：「我今盧舍那，方坐蓮華台，周匝千華上，復現千釋迦，一華百億國，一國一釋迦，各坐菩提樹，一時成佛道，如是千百億，盧舍那本身。千百億釋迦，各接微塵衆，俱來至我所，聽我誦佛戒。」又同經卷上說：「爾時釋迦牟尼佛在第四禪地中摩醯首羅天王宮，擎接此世界大衆，還至蓮花台藏世界百萬億紫金剛光明宮中，見盧舍那佛坐百萬億蓮花赫赫光明座上。其時，盧舍那佛告諸大衆曰：我已百阿僧祇劫修行心地，以此爲因，初捨凡夫，成等正覺，號盧舍那，住蓮華台藏世界海。其台周遍有千葉，一葉一世界，爲千世界。我化爲千釋迦，據千世界。一葉一釋迦，復有百億須彌山，百億日月，百億四天下，百億南閻浮提，百億釋迦菩薩，坐百億菩提樹下，各說汝所問菩提薩埵心地。其餘九百九十九釋迦，各各現千百億釋迦亦復如是。葉上之佛是吾化身，千百億釋迦是千釋迦化身。以吾爲本原，名爲盧舍那佛。」

此一大蓮華有千葉花瓣，一葉花瓣即一大千世界，有百億須彌乃至百億閻浮提。蓮華台上盧舍那結跏趺坐，千葉上各一大釋迦，百億國菩提樹下各有一菩薩釋迦，說菩提薩埵心地法門。而千葉上之大釋迦是盧舍那化身，百億國之釋迦菩薩亦是大釋迦之化身。即包含千個大千世界，以蓮華藏世界爲盧舍那佛之住處。其中盧舍那之化身千大釋迦，大釋迦化身安住於百億釋迦菩薩，與《華嚴經》之華藏莊嚴世界海構成之說完全不同。

又依《長阿含》第十八卷〈世記經〉中說：千須彌乃至千四天下爲小千世界，千個小千世界集團爲中千世界，更以千個中千世界集團爲大千世界。計算以上所說，大千世界中有百億須彌，乃至百億四天下，即相當今之大釋迦之一葉。《長阿含》等中說此大千世界名爲一

佛剎，限定為一佛教化所及之最大範圍。今《梵網經》以此一葉上大釋迦為盧舍那佛之化身，而盧舍那包含彼千葉，於大蓮華中台上結跏趺坐。《阿含經》所謂一佛剎之千倍，為盧舍那所化之一大佛國。此大概以釋迦之不滅真身，名盧舍那佛，說明現在十方出現恒河沙無量諸佛是其所化現，發揮佛陀論之眞實義。

《觀普賢經》之常寂光土

又《觀普賢菩薩行法經》中說，釋迦牟尼名毗盧遮那遍一切處，其佛住處名常寂光，為常樂我淨四波羅蜜之所攝成安立。此亦不外是毗盧遮那如來淨土。此經雖未說明其土相狀，但從其常寂光之名稱去考察，即知是光明輝煌永遠不滅之寂靜世界。預想毗盧舍那之住處為光明是理所當然，所以《華嚴經》之華藏世界之風輪，乃至一一世界等，多附有光明之名稱。因此蓮華所成之義，以《華嚴》等經中說彼世界名為蓮華藏，今本經就光明遍照義，更稱名為常寂光。

總之，佛之身、土是相關的，佛陀觀低劣則淨土觀亦低劣，佛陀觀若高妙，則淨土觀亦隨之高妙。若釋迦身看成為八十歲，則其土是閻浮提之穢土。若看成為久遠實成，則其土是出過三界之靈山淨土。若以毗盧遮那看為光明遍照，則其土不得不說是遍一切處之蓮華藏之世界矣。

毗盧遮那的思想應是後代所唱導，此一思想之勃興後，於是佛陀論也發展到達了最高階段，同時也使淨土觀到了最高層次。由此佛身是經過生身觀、報身觀，更由報身觀推移到法身觀，複雜的淨土論亦大體追尋此一路徑而發達起來。

〔參考資料〕《大智度論》卷八；《外道小乘涅槃論》；《大悲經》卷三；《攝大乘論釋》卷十五；《往生論註記》；《華嚴經疏》卷十一；《佛祖統紀》卷三十一、卷四十二；舊譯《華嚴經》卷二十六；《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》卷九；望月信亨《淨土教の起原及發達》第二十二章〈蓮華藏世界說〉；定方晟《インド宇宙誌》。

調伏天（梵Vinītadeva）

印度佛教論理學學者。西元700年左右唯識派的思想家。

調伏天之生平不詳，然因其人曾為法稱作註，又曾被法上所批判，故可由此推定其生存年代，應介乎二者之間。西藏《登噶爾瑪目錄》（成立於824年）曾收錄其六部論理學著作中之五部。

調伏天之著作可分為三類：

(1)**律典方面：**《律讚句解說論》（Vinaya-stotrapadavyākhyāna）、《律分別句解說論》（Vinayavibhaṅgapadavyākhyāna）。

(2)**註解世親唯識典籍的著述：**例如《二十論註疏》（Prakaraṇaviṃśakaṭīkā）。

(3)**論理學著作：**尤指對法稱之論理學著作所撰的註釋書。如《他相續論證論註疏》（Santānāntarasiddhiṭīkā）、《正理一滴論註疏》（Nyāyabinduṭīkā）、《因一滴論註疏》（Hetubinduṭīkā）、《觀相續論註疏》（Sambandhaparīkṣāṭīkā）、《諍正理論註疏》（Vādanyāyaṭīkā）、《觀所緣論註疏》（Ālambanaparīkṣāṭīkā）。其中，前五部是法稱論理學著作的註釋；《觀所緣論註疏》則是陳那著作之註釋。

調伏天之註解十分簡明、平實，並且是逐字逐句註釋，因此，俄國學者謝爾巴斯基以為他是註解法稱著作中的「釋文派」。

課誦

佛教寺院定時念持經咒、禮拜三寶和梵唄歌讚等法事，因其冀獲功德於念誦準則之中，所以也叫功課。

按瑜伽有四種念誦：即音聲念誦（出聲念）、金剛念誦（合口默念）、三摩提念（心念）和眞實意念（如字修行）。本文主要談第一種，即所謂「清淨在音聞」。追溯古代，先是經咒和梵唄等簡單的念誦，晉代以後發展出懺法，再後又有《水陸》、《焰口》等，唱念趨於複雜。唐代馬祖建叢林，百丈制《清規》。

趙宋以後，特別是明代叢林中普遍形成了朝暮課誦（也叫「二時功課」、「二課」或「早晚課」）制，與經、懺等法事相並列而成另具一格的寺院風尙。

關於課誦的最早記載，見於《吳書》〈劉繇傳〉附記後漢・笮融的事蹟裏，該記說：「笮融者，丹陽人，初聚衆數百，往依徐州牧陶謙，謙使督廣陵、彭城運漕。」遂「坐斷三郡委輸以自入，乃大起浮圖祠……重樓閣道，可容三千餘人，悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道。」這種課讀，當是隨著西域等地的佛教翻譯家們傳來的。在《法華經》〈法師品〉裏有：受持法師、讀經法師和誦經法師就是明證。唐・玄奘譯的《大唐西域記》裏也說到卑鉢羅石室苾芻設壇念誦的故事。在東晉《高僧法顯傳》中，記述古代斯里蘭卡佛牙出行禮拜念誦（法事）的盛況云（大正51・865a）：「獅子國（中略）佛齒，當出至無畏山精舍，國內道俗欲植福者，各各平治道路嚴飾巷陌，（中略）然後佛齒乃出中道而行，隨路供養到無畏精舍佛堂上，道俗雲集，燒香燃燈，種種法事，晝夜不息，滿九十日，乃還城內精舍。」以禮拜念誦爲主的種種法事，晝夜不停，同我國宋代以來叢林下的九旬勝會和一些地區的佛誕等節日有類似之處。唐玄宗曾經詔不空誦《仁王經》，代宗「勅百沙門於禁中念誦，謂之內道場」，又勅「灌頂道場，選沙門二十七員，爲國長誦《佛頂咒》（《佛祖統紀》〈祈禱災異〉）。朝廷如此提倡，寺僧如何當可想見。《佛祖統紀》卷五十三在〈持誦功深〉條下，列舉了從東晉安帝（397～418）到趙宋光宗（1190～1195）歷七百餘年道俗念誦佛經的突出事例十九起，可見，提倡課誦，歷史悠久。

古代印度和印尼等國佛教流行的地區，普遍諷誦馬鳴所作的讚佛詩歌（《佛所行讚》）。他們認爲該詩字少義多，能使「讀者心悅忘倦」（唐・義淨《南海寄歸內法傳》〈讚咏之禮〉）。這相當於我國的讚唄念誦。

我國曹魏・陳思王誦讀佛經，「制轉讚七聲昇降曲折之響」，又作《魚山梵》（亦稱《魚山唄》）六章，「纂文製音，傳爲後式」（《法苑珠林》卷三十六〈唄讚篇〉）。

古印度諷誦佛經是奉行「三啓」儀制，首先頌揚馬鳴所集的讚佛詩文，其次正誦佛經，然後陳述迴向發願。全過程是「節段三開」，所以叫做三啓。「經了之時，大衆皆云蘇婆師多」，「或云娑婆度」（同前〈讚咏之禮〉）。這種「三啓」式的念誦法，就是我國漢地古今法事念誦的基本儀制。舉行任何一堂法事，總是安排先讚（或「香讚」，或「讚偈」等），次文（經咒本文、有關儀文等），末了迴向發願（或偈或文，或偈文兼舉）這種基本形式。只是後綴的大衆同聲念蘇婆師多或娑婆度，在漢地念誦儀裏少見，但也有某些法事的文末稱「善」或「善哉」的。娑婆度就是善哉之意。蘇譯爲妙，婆師多譯爲語，意思是讚嘆經文爲微妙語。

我國的念誦儀制始創於東晉・道安，他制僧尼軌範三則：「一曰行香定座上講之法（即講經儀）；二曰常日六時行道飲食唱時法（即課誦齋粥儀）；三曰布薩差使悔過等法（即道場懺法儀）。這三條對佛教的影響極爲深廣，爲後來各種法事儀制的開端。宋明以來寺院逐漸普遍奉行的朝暮課誦，當亦導源於此。

南朝梁代就有捨宅爲寺的記載（《古今圖書集成》〈神異曲・釋教部〉）。唐・百丈懷海「別立禪居」，「闔院大衆朝參夕聚」（見《景德傳燈錄》卷六附〈禪門規式〉）。《大宋僧史略》卷上〈別立禪居〉條下更引申說：百丈懷海「有朝參暮請之禮，隨石磬魚爲節度」。元朝廷令百丈山德煇編訂《勅修百丈清規》的〈殿鐘〉條下載明：「住持朝暮行香時」鳴鐘七下。同書〈磬〉條下又載：「大殿早暮住持知事行香時」値殿者鳴磬，「大衆看誦經咒時」鳴磬。可見禪僧修行，此時即已具備朝暮課誦的雛形。在北宋《崇寧清規》和南宋《咸淳清規》中還屬闕如。不過，後來《朝暮

課誦》所定的內容，包括晚課《蒙山施食》在內的大部份，全是宋人分別集、撰而成，這可說明當時已有某些寺院，甚至某些地區實行早晚課，只是還不普遍，所以直到宋末的《咸淳清規》裏還沒有明確的反應。明清之際，朝暮課誦漸趨定型，奉行的範圍遍及各宗各派大小寺院和居家信徒，成爲所有叢林必修的定課。例如，明·通容編《叢林兩序須知》規定：首座「早晚課誦勿失」、書記「早晚隨衆課誦」和監寺「早暮勤事香火課誦勿失」等等。蓮池的《雲棲共住規約》上集末規定：「晨昏課誦，不得失時偷懶，違者依例罰錢十文。」同書附集〈學經號次〉條下又有「晨昏」定課的規定。清·儀潤的《百丈清規證義記》卷八等更明確了早晚課誦的具體內容，並在〈禪堂規約〉條下規定「行坐課誦受食出坡等不隨衆者罰」。

古代印度著名的那爛陀寺，也有課誦的規定，但與我國不盡相同。唐·義淨在記述那爛陀寺的禮誦時說（大正54·227a）：「那爛陀寺人衆殷繁，僧徒數出三千，造次難爲詳集。寺有八院，房有三百，但可隨時當處自爲禮誦。然此寺法差一能唱導師，每至晡西（下午三到五時），巡行禮讚。淨人童子持雜香花，引前而去，院院悉過，殿殿皆禮。每禮拜時，高聲讚嘆，三頌五頌，響皆遍徹，迄乎日暮，方始言周。」（義淨《南海寄歸內法傳》卷四）斯里蘭卡的「坎第」勝區，當地常常有人於鷄鳴時攀躋高峯瞻禮佛迹。

我國古德定日課於朝暮二時，自有其依據。《二課合解》的作者觀月興慈在敍述古哲爲什麼要建立課誦於早晚時指出：「朝暮不軌，猶良馬無韁。」（〈重訂二課合解自序〉）這是說佛徒朝暮需以課誦來作爲自身的軌範。朝指五更，爲日之始、晝三時之初，佛徒從鐘聲破夜警醒而起，盥洗畢，即上殿課誦，則期思維以還淨。暮爲日晡，隸屬晝三時之末，功課禮誦，乃冀覺昏而除昧。所以二時功課之設，成爲佛教寺院通行的重要規制。

二時課文，全屬大乘藏攝。如《楞嚴》、《大悲》等咒，《阿彌陀經》、《懺悔文》、《蒙山施食》以及稱念佛號。因此，禮誦課文的人要做到：身體端肅，口出清音，音隨文觀。二課全文，分爲三個部份：(1)早自《楞嚴咒》始，晚從《彌陀經》起，各至稱念佛號、三菩薩止爲課誦正文。(2)在三菩薩後，早晚各有迴向文和三皈依爲普結迴向。(3)每逢朔望等還有二時祝讚等爲祝禱護神。茲依次簡介如下：

(1)課誦正文：早課首先是《大佛頂首楞嚴神咒》，簡稱《楞嚴咒》。梵語首楞嚴，譯爲一切事究竟堅固。咒字前人主張不譯不解，但後來有人指出爲「明」，持咒義爲持明。此咒五會，總名爲《佛頂光明「摩訶薩怛多」（譯大白）「般怛囉」（譯傘蓋）無上神咒》，是與《楞嚴經》（顯義）相依持的密義。宋、元以來一直盛行，特別是南宋和元兩代，叢林每年於安居結制中定有三月（農曆四月十三至七月十三）爲期的楞嚴會制，節日、祝釐、祈禱、薦亡等無不諷誦。所以被定爲日課之首。

在念《楞嚴咒》之前，還要先誦與此密切關連的阿難讚佛發願偈十八句。依《朝暮課誦》順序：《楞嚴咒》後爲《大悲咒》、《十小咒》和《心經》，但多數叢林不誦《大悲》、《十小咒》，逕由《楞嚴咒》接誦《心經》。

《心經》，全稱爲《般若波羅蜜多心經》一卷，唐·玄奘譯，流通諷誦，皆用此本。不同的譯本現存的有法月譯、題名《普遍智藏般若波羅蜜多心經》等六種，此外還有已佚譯本，藏、蒙、滿文等譯本，大體與法月譯本相近。本經文旨，原出於大部《般若經》內有關舍利子的各品，即唐譯《大般若經》第二分初，〈緣起〉、〈歡喜〉、〈觀照〉、〈無等等〉四品——《大般若經》卷四〇一至卷四〇五，各品說佛和舍利子問答般若行的意義和功德，本經是其中的撮要單行，以故譯本略去首（序）尾（流通）二分。實爲大部《般若》之中心，該六百卷經義，所以題名叫《心經》。

《心經》末了，唱頌整個般若部的總題，

「摩訶般若波羅蜜多」三稱，接唱「上來現前清淨衆，諷誦楞嚴祕密咒」等十二句迴向偈，結上起下，功德迴向十界，祝願國泰民安。連唱念佛讚偈八句，頌揚彌陀因地發願，果圓度生。此二偈前者是宋・眞歇淸了所作，後者爲擇英所撰。讚偈接念佛號繞行，歸位後稱三菩薩，早課正文完畢。

晚課首先是《佛說阿彌陀經》，又名《一切諸佛所護念經》，姚秦・鳩摩羅什譯，是淨土宗的主要經典之一。不同譯本有唐・玄奘《稱讚淨土佛攝受經》。其主要思想是廣陳極樂依、正莊嚴令人起信，特勸發願求生和持名立行。經後附誦《拔一切業障根本得生淨土陀羅尼》（即《往生咒》）三遍。接誦《禮佛大懺悔文》。梵語懺摩，華言悔過。懺悔是華梵結合。懺表消除已往的宿業，悔意不造未來的新愆。懺悔全文爲四個部份所組成：第一「大慈大悲愍衆生」四句偈爲讚禮諸佛；第二從「南無皈依」至「阿彌陀佛」爲皈依三寶；第三自「如是等」至「我今皈命禮」爲懺罪陳善；第四由「所有十方世界中」至末了爲發願迴向。此文是宋・不動依《三十五佛名禮懺文》整理，前增五十三佛，後綴法界藏身阿彌陀佛和普賢十大願偈，共成一〇八頂禮，以表願斷一〇八煩惱之意。一〇八禮的禮法是：初四句、金剛上師、皈依佛法僧三句、「我今發心」至「三菩提」、盡虛空一切諸佛、一切尊法、一切賢聖各一禮，如來十號一禮，八十九佛八十九禮，「如是等」至「今皆懺悔」、「今諸佛世尊」至「我今皈命禮」、所有十方世界中八句、於一塵中塵數佛八句、以諸最勝妙華鬘十二句、我昔所造諸惡業四句、十方一切諸衆生四句、十方所有世間燈四句、諸佛若欲示涅槃四句、所有禮讚供養福四句、願將以此勝功德十六句各一禮，合滿其數。在唐・不空譯的《三十五佛名禮懺文》卷末附有說明（大正12・43b）：「右此三十五佛名並懺悔法，（中略）五天竺國修行大乘人，常於六時禮懺不闕。」可知禮懺一法很早就是天竺大乘人的常課。我國古人雖把懺悔課文定爲一〇八禮，實際除了個人如法禮誦而外，在叢林裏多是跪誦而不禮拜。《懺悔文》後爲《蒙山施食》。蒙山是宋・不動修行居處，位屬四川雅州。他認爲諷誦和懺悔而後，就應利及幽冥。所以依據密部教典，集成施食儀文，共十二段，始從「若人欲了知」（《華嚴經》偈），終至迴向，加讚偈念佛，稱三菩薩，晚課正文告竣。

⑵普結迴向：大乘佛教的任何禮誦等法事，後面總是隨著迴向儀文，意思是把所修功德回轉過來（從自己轉向他人、各方，從事相轉向理體等），向給各個方面，類屬發願；往往又與發願文合在一起稱作迴向發願文。朝暮課誦在三菩薩後就是此文。一般叢林之下，早課用引磬跪唱《普賢菩薩十大願王》，即「一者禮敬諸佛」至「十者普皆回向」十句，又名《十者》。有的叢林不唱《十者》，而唱《怡山文》或《華嚴文》；後接「四生九有」等四句，普爲衆生發願；再接三皈依早課畢。晚課在三菩薩後，也同樣用引磬跪白「十方三世佛」等《大慈菩薩發願偈》，或宋・遵式所作「一心皈命」等《小淨土文》。接著是《警策大衆偈》和《普賢警衆偈》。前者是《出曜經》中敍述佛陀因見三條大魚被驚濤浸灌，流入淺水，各自掙脫厄難的情景而說的「是日已過，命亦隨減，如少水魚，斯有何樂」偈。後者「大衆當勤精進，如救頭然，但念無常，愼勿放逸」。是警策行人應當奮勇前進，不可稍有鬆懈。此二偈合在一起，很早就爲叢林念誦儀中採用，北宋《禪苑淸規》卷二〈念誦〉條下採錄此文，以後各種淸規和念誦集也多收錄。晚課最後也與早課一樣，以三皈依告竣。

⑶祝禱護神：朝暮課誦，按說到了三皈，就算結束。但每逢朔望，還有早祝韋馱、晚祝伽藍等舉。自從唐・道宣《感通錄》載了南天王部下的韋將軍周行東、南、西三洲，保護佛教的故事傳出後，佛寺對此頗感興趣，因而後來漸漸形成韋馱的塑像，爲寺院的主要護法神之一，號稱韋馱菩薩。伽藍是梵語，義爲衆僧園

，即僧人同修共學和生活的園地。據記載：佛世有美音等十八位護法神保護伽藍；我國陳、隋以來佛教界流傳著關羽歸佛等故事，所以在伽藍神裏，後來有了他的塑像。祝韋馱：是在早三皈後舉念「南無護法韋馱尊天菩薩」三稱，《天女咒》三遍，唱《韋馱讚》。祝伽藍：是在晚三皈後，儀與祝韋馱同，只是念誦與唱讚的內容更換。

一年四節（結夏、解制、冬至、農曆元旦）進行祝聖報國土恩：早課唱《寶鼎》、《聖無量壽光明王咒》，白《大祈禱文》，稱念護國仁王菩薩摩訶薩，接《楞嚴咒》做早課。此時悅衆同監院等一班人出殿門，依次至四聖前做小祈禱。先至韋馱前站班畢，唱「香雲蓋」三稱，念《天女咒》三遍，「南無護法韋馱尊天菩薩」三稱，悅衆白《祈禱文》，唱《韋馱讚》畢。然後依次伽藍、祖師、監齋前，儀同，念誦、白文和唱讚各各更換。

此外，每逢佛、菩薩、祖師等誕、忌和成道等祝儀；午前殿、堂上供等儀，具如《禪門日課》所載，茲不贅述。（王新）

〔參考資料〕《禪門日誦》；台灣．宏法寺編《佛門必備課誦本》；鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》。

請益錄

禪宗公案之評唱集。共二卷。宋．正覺拈古，元．行秀評唱。詳名《萬松老人評唱天童覺和尚拈古請益錄》。收在《卍續藏》第一一七册、《禪宗全書》第八十六册。內容係由正覺拈提九十九則公案，萬松行秀加以著語及評唱而成。各卷末附有音釋。其形式、內容等，類似《從容錄》。先舉古則，次有天童之拈提（此爲本則），然後萬松在本則上加著語和評唱。與《從容錄》所不同者，在於沒有對本則作頌及示衆。依書卷首自序所載，本書成於南宋．紹定三年（1230）。但在宋代似未曾刊行，其初刊似在明．萬曆三十五年（1607），由覺虛性一校訂，生生道人徐琳刊行。

請雨經法

爲五穀成熟等目的而祈請降雨之修法。又作請雨法、乞雨法。此修法係以不空譯《大雲輪請雨經》二卷爲本軌，《大孔雀呪王經》、《大雲經祈雨壇法》、《陀羅尼集經》等爲所依，而於旱災之際，祈請降雨。如《大雲輪請雨經》卷上云（大正19．487b）：

「復次龍王，有陀羅尼名施一切衆生安樂，汝諸龍等常須讀誦繼念受持，能滅一切諸龍苦惱與其安樂，彼諸龍等既得樂已，於贍部州即能依時降注甘雨，使令一切樹木叢林藥草苗稼皆得增長。」

中國古代常行祈晴、祈雨之儀式，如《敕修百丈清規》卷一〈報恩章〉載（大正48．1115a）：

「如祈晴祈雨，則輪僧十員二十員，或三五十員，分作幾引，接續諷誦，每引諷大悲呪、消災呪、大雲呪，各三七遍，謂之不斷輪，終日諷誦，必期感應，方可滿散懺謝。」

日本於推古天皇三十三年（625）始行祈雨之法事，由高麗僧慧灌主修。但依密教儀軌而修請雨經法，則以天長元年（824）空海於京都神泉苑之祈請降雨爲最早。其後，仁海曾數度修此法，而被稱爲雨僧正。又，修此法時所用之曼荼羅，稱爲請雨經曼荼羅。

◉附：〈請雨經曼荼羅〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

修請雨經法時所用的曼荼羅，謂之請雨經曼荼羅。依《大雲經祈雨壇法》所載，若天亢旱時，欲祈請雨者，於露地作壇，壇中畫七寶水池，池中畫海龍王宮，宮中有釋迦牟尼如來住說法相。佛右畫觀自在菩薩，佛左畫金剛手菩薩，佛前右畫三千大千世界主輪蓋龍王，佛前左畫難陀、跋難陀二龍王。於壇四方各畫一龍王，東方龍王一身三頭，南方龍王一身五頭，西方龍王一身七頭，北方龍王一身九頭，各有眷屬圍繞，皆在靉靆青黑雲中，半身以下如蛇形，尾在池中，半身以上如菩薩形，皆合掌

從池湧出，於壇四角置四清水瓶。

《大方等大雲經請雨品》卷六十四所載之請雨經曼荼羅，與上述大致相同。然《陀羅尼集經》卷十一〈祈雨壇〉所載則有異，僅說壇之四門及其中心以泥各作一龍王身，其前各安一大瓦瓶，瓶上各以白粉塗之，瓶身上以眞牛黃各畫四個須菩提像。

日本之祈雨，主要根據《大雲經祈雨壇法》。修法時，建立大曼荼羅（即懸曼荼羅）、敷曼荼羅二種。

〔參考資料〕《性靈集》卷一；《梁高僧傳》卷六〈慧遠傳〉、卷九〈佛圖澄傳〉；《宋高僧傳》卷一〈金剛智傳〉、卷二〈善無畏傳〉；《法苑珠林》卷六十三；《覺禪鈔》。

請觀世音消伏毒害陀羅尼經

一卷。東晉・竺難提譯。又稱《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》、《請觀世音經》、《消伏毒害經》、《消伏毒害陀羅尼呪經》。收在《大正藏》第二十册。經文敍述觀世音菩薩爲救護衆生，而說十方諸佛救護衆生神呪，謂持此呪可免一切疫病，又說破惡業障消伏毒害陀羅尼，及稱念此陀羅尼或觀世音菩薩名號之功德，以及大吉祥六字章句救苦神呪及其功德，最後說灌頂吉祥陀羅尼之因緣及其功德。

本經古來頗爲天台宗所重視，而用於懺悔罪過的觀音懺法之中，天台諸師且爲本經作疏，如隋・智顗撰疏一卷，宋・遵式撰《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》則敍述行法。而天台宗之《摩訶止觀》卷二（上）、《國清百錄》卷一等書，亦曾述及觀音懺法。此外，日本亦盛行依本經以修法迎請觀世音菩薩而懺悔凡夫罪業，及除滅諸疫病，此稱之爲請觀音法。

◉附一：周叔迦〈請觀音經疏〉（摘錄自《周叔迦佛學論著集》〈釋典叢錄〉）

《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼經疏》，一卷，略稱《請觀音經疏》。隋・釋智顗說，門人灌頂記。是經爲東晉・竺難提譯，以三咒治三障，十念數息以息心，六字總持以證道，爲六妙法行慧行二門之要。疏中初以五重明義，從人法以爲名，靈知寂照法身爲體，感應爲宗，救危拔苦爲用，大乘爲教相。從經初至「全得無患」爲序分，從「爾時佛告」至「生諸佛前」爲正宗分，從「佛說是經已」訖經末爲流通分。所以冠攝全經，實唯消伏三用。三用者，一事二行三理也。事消伏用，約果執行人，滅事毒。行消伏用，約前三教行者，滅行毒。理消伏用，約圓教，消伏法界無礙無染而集，即理性之毒也。宋時四明以爲理毒即性惡，此之消伏，乃全修即性之意。而孤山作《闡義鈔》，以爲性惡不可消伏，四明曾作《釋消伏三用》及《對闡義鈔三用十九問》以難之。咸潤作《籤疑》，以三種消伏俱約圓論，而駁四明。淨覺乃引疏義，歷四教十法界以除三障，述《止疑》以扶四明之說。宋時台宗山家、山外有四諍論：(1)《金光明玄義》，(2)即此經疏，(3)《觀經疏鈔》，(4)《十不二門指要鈔》，義解幽邃，于斯可知。《摩訶止觀》中勸進四種三昧，於《請觀音法》，特詳明之。《國清百錄》有《請觀音懺法》，宋・釋遵式有《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，實甘露之門，涅槃之因。欲淨三障，會三德，事理感通，得大解脫，斯爲捷徑乎。

◉附二：〈月蓋長者〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

月蓋長者（Somachattra），係中印度毗舍離國的長者。依《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》所載，佛住毗舍離國大林精舍時，其國人民遇大惡病。一者眼赤如血，二者兩耳出膿，三者鼻中流血，四者舌噤無聲，五者所食之物化爲粗澀，六識閉塞猶如醉人。

時城中有一長者名月蓋，與其同類五百長者俱詣佛所，請求救濟病苦之法。世尊告長者念誦無量壽佛及觀世音、大勢至二菩薩。尋三

尊來現，放大光明，觀世音菩薩說消伏毒害陀羅尼呪。毗舍離國之惡病因而消除，月蓋長者亦由此因緣而被後世佛徒奉爲觀世音菩薩之脇士。

◉附三：〈請觀音法〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

日本密教修法之一。係爲除疫病，依《請觀音經》所修的祕法。又稱楊枝淨水法。《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》云（大正20・34b）：

「時毗舍離大城之中，有一長者名曰月蓋，與其同類五百長者俱詣佛所，到佛所已，頭面作禮，卻住一面，白言：世尊，此國人民遇大惡病，良醫耆婆盡其道術所不能救，唯願世尊，慈愍一切，救濟病苦，令得無患。爾時世尊告長者言：去此不遠，正立西方有佛世尊，名無量壽。彼有菩薩名觀世音及大勢至。恒以大悲憐愍一切，救濟苦厄。汝今應當五體投地向彼作禮，燒香散華，繫念數息，令心不散，經十念頃，爲衆生故，當請彼佛及二菩薩。（中略）爾時，毗舍離人即具楊枝淨水，授與觀世音菩薩。大悲觀世音憐愍救護一切衆生故而說呪。」

修此法時所供養之觀世音菩薩像，左手把楊枝，右手持澡瓶。《止觀輔行傳弘決》卷二之二云（大正46・193c）：

「設楊枝等者，以觀世音左手把楊枝，右手持澡瓶。是故請者須備二物。若作所表者，楊枝拂動以表慧，淨水澄渟以表定。」

此法於中國僅被採用爲觀音懺法，在日本則被視爲祕法而流傳於台密穴太流之間。有關修法之內容，《四十帖決》卷七〈請觀音經法〉中有詳細說明。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷四；《歷代三寶紀》卷七；《開元釋教錄》卷三。

諍

「諍」在佛典中有二義，其一指煩惱，爲梵文raṇa之意譯，有時也包含有「觸動、損害、隨增」諸意。此詞之用法，多用在「有諍」一詞中，而與「有煩惱」、「有漏」同義。

然「諍」之一詞，在佛教中應用較廣者，仍係指「論諍、異論」，亦即指人與人之間之意見論諍。由於僧團是多數佛教信仰成員的集合，因此，諍論之事在所難免。在律典中，這種諍論被歸納成四種，謂之「四諍」，即指：言諍、覓諍、犯諍、事諍。消除這四諍的方法有七種，謂之「七滅諍」（參閱附錄「滅諍」條）。

此外，自義理上以觀察佛法，亦可分別爲「諍法」與「無諍法」二類。佛典中之方便說、分別說，屬於可諍法；而般若法門之核心義理即爲善滅戲論之無諍法（參閱附錄〈分別說與非分別說〉）。

◉附一：〈四諍〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

僧團中所易產生的諍論可分成言諍、覓諍、犯諍、事諍等四種，謂之「四諍」。語出《四分律》卷四十七、《四分律含注戒本疏行宗記》卷二十一、《四分比丘戒本疏》卷下，以及《行事鈔資持記》卷十四。

諍，是指人與人之間之意見衝突，互以言論決其勝敗。僧團中的四諍，略如下述：

(1)言諍：即討論法義而起的諍論。(2)覓諍：是指覓求比丘等人的過失，並令除去過失所引起的諍論。(3)犯諍：是指比丘等人犯過而並未顯露，因罪相難知而評議時所引起的諍論。(4)事諍：即評議羯磨之事時，由於意見不一致所引發的諍論。定賓《四分比丘戒本疏》卷下云（大正40・488c）：「諍理生諍，名爲言諍；求過生諍，名爲覓諍；評犯生諍，名爲犯諍；羯磨生諍，名爲事諍。」

在僧團中，又有止滅諍事的方法，此謂「滅諍」（adhikaraṇa-śamatha），共有七種，故曰「七滅諍」。此七滅諍即：現前毗尼、憶念毗尼、不癡毗尼、自言毗尼、覓罪毗尼、多人覓罪相毗尼、如草覆地毗尼。

◉附二：牟宗三〈分別說與非分別說〉（摘錄自《佛性與般若》附錄）

《諸法無行經》之兩譯與《觀察諸法行經》

《大正藏》第十五冊，六五〇號，爲《諸法無行經》，上下兩卷，鳩摩羅什譯。此經主要是說「貪欲是涅槃，恚癡亦如是。如此三事中，有無量佛道。若有人分別貪欲、瞋恚、癡，是人去佛遠，譬如天與地。」此偈語乃爲人所喜引者。

此經復有隋．天竺三藏闍那崛多之譯本，名曰《佛說諸法本無經》，開爲上中下三卷，《大正藏》第十五冊列爲六五一號。「諸法本無」與「諸法無行」語意不同，而「本無」義似較明確。「諸法本無」者，諸法本自性空，無所有，不可得之謂也。此是從法空立名，無「行」字。鳩摩羅什譯爲「諸法無行」，「無行」者「無行轉」義。

經末，羅什譯云：「爾時阿難即從座起，偏袒右肩，白佛言：世尊！當以何名此經？云何奉持？佛告阿難：是經名爲諸法無行。」而隋譯則爲：「爾時命者阿難陀白佛言：世尊！云何名此法本？我云何持？佛言：阿難陀！此法本名說諸法不轉，此名當持。」「經」，隋譯爲「法本」；「諸法無行」，隋譯爲「諸法不轉」。「不轉」即不動轉義，此是就諸法性空本無，不動不轉而說，雖與「諸法本無」字面不同，而義相順。經中從各方面，如從四聖諦、四念處、八聖道分、五根、七菩提分，說諸法無所有，不可得，不應於諸法起分別，列舉地說此義已，復以「不動相」與「種性」（隋譯爲「鷄羅句與種子句」）爲陀羅尼門來說此義。如依此「不動相」陀羅尼而言，則以「諸法不轉」名此經亦符合經旨。如以不動不轉爲準來解「無行」，則「諸法無行」意即諸法無流轉行布，此即是諸法不動相。

《諸法無行經》外，尚有一《觀察諸法行經》。《大正藏》第十五冊，六四九號爲《觀察諸法行經》，四卷，亦隋．天竺三藏闍那崛多譯，此則無羅什譯。此經主要是說「決定觀察諸法行三摩地」。三摩地即三昧，「決定觀察諸法行」意即決定觀察修習諸法之行，亦即有可習行之法，具足此可習行之法之行也。此經中決定何者當行，何者不當行，何法當有，何法當無。此正是分別說。但《諸法無行經》則重在不分別說：「若有人分別貪欲瞋恚癡，是人去佛遠，譬如天與地。」若《觀察諸法行經》是決定何法當行，何法不當行，決定修習當行諸法之行，則《諸法無行經》即是從實相般若見諸法畢竟空，無所有，不可得之立場說「諸法無行」（諸法不轉）也。此兩經相連，一則分別地說諸惡莫作，衆善奉行，「諸白法行，取而不厭」；一則詭譎地說諸法無所有，不可得，無可行，即是修「無」行，不可思議行，不斷斷之斷行，佛所行，亦即是實相觀，般若行，以不行行也。此正是兩種精神，一種是分別地說法立教義，一種是不分別地蕩相遣執，皆歸實相，實相一相，即是無相。（中略）。

諍法與無諍法——綜述諸大小乘教法不同之關節以及最後的圓教

由以上所錄觀之，兩經恰好相反。一則說何法應當行，何法不應當行；何法當有，何法當無。另一則說一切法皆不應執、著、取、捨；皆本性自空，無所有，不可得，當體即是實相一相所謂無相；無有處所可生瞋礙；貪欲性、菩提性、涅槃性等一無二。若依喜根菩薩觀之，則《觀察諸法行經》之分別善惡正是勝意比丘之路。縱佛是方便權說，解心無染，不起業障罪，然既如此分別說，則不知佛意者，順此分別，不能聲入心通（所謂「不學入音聲法門」），即執心起諍，起瞋恚，起喜愛，因此，便必然有業障罪，墮大地獄，受諸苦毒。因此，佛之分別說即是業障罪之因緣。然佛既說法，不能不有所分別，以清眉目，故甘願受此帶累而不辭。言則響從，行則影隨，是必然之理也。此亦莊子所謂「天刑」。故吾順此而言一切聖人皆「天之戮民」也。（孔子自稱曰「天之戮民」）。以是之故，佛分別說已，必須

有「異法門」以通化此分別說中之滯礙，令知雖分別權說，而一是皆寂滅無相，不可起執起礙，有所取捨。此「異法門」即般若無諍法門也。凡分別說者皆是可諍法。抑又不只隨執心而起諍也，即此分別說者之本身即是可諍，並無必然。如《觀察諸法行經》說菩薩具足一法，二法，乃至十法，可得此三摩地（三昧），即是分別說之可諍法。如此分別列舉寧有必然耶？然佛之說此，而且以如此之方式說，本是方便權說。若知其是方便權說，並無必然，則亦不必起諍矣，是則執心即轉化而爲解心，是則是善通佛意者。執心既轉，解心呈現，則必然引至般若之無諍，善滅諸戲論，滅業障罪，得眞解脫。然則凡分別說者皆權迹也。即此權迹而解心無染，不壞不捨，亦不取不著，亦無縛無解，是之謂眞解脫，而「天刑」亦非刑矣，天之戮民即是大覺矣。

吾人必須知此般若之無諍雖與分別說者爲相反，然不與其爲同一層次，即它們不是同層次同一方式者之對反，乃是異層而不同方式者之對反。因爲實相般若之無諍只是順所已分別說者而當體通化之，寂滅之，其本身並無分別說，亦無所建立。因此，所謂異層者，即它是消化層，而非建立層。所謂不同方式（異法門）者，即它非分別說中之分解的方式，而是詭譎地體所已分別說者之實相一相所謂無相而爲詭譎的方式，即，以不住法住般若，以不住法住貪欲、瞋恚、愚癡之平等性中之詭譎的方式，「般若非般若是之謂般若」之詭譎之方式，以不得得，以不行行之詭譎的方式，以不斷斷之詭譎的方式，三道即三德、生死即涅槃、煩惱即菩提、業縛即解脫之詭譎的方式。此詭譎方式之異法門目的即在巧示實相一相所謂無相，當體寂滅，歸於畢竟空，無所有也，歸於「不二法門」也。是之謂般若之妙用。一切《般若經》皆說此義。《諸法無行經》亦說此義，故此經亦屬般若部也。

此般若之妙用是共法，一切大小乘皆不能背。它可行於一切大小乘中，然它却不能決定大小乘之爲大小乘。因爲：(1)它是消化層，無所建立故；(2)它是詭譎的方式，非分解的方式故；(3)它圓具一切成就一切是般若之作用的圓具與成就（即不壞不捨義），而却對於一切法並無根源的說明，因爲它無所建立，無分解的或非分解的說明故，因而這般若之作用的圓具並非一存有論的圓具。然則負「大小乘爲大小乘」之責者，負「一切法之根源的說明」之責者，乃至負「存有論的圓具」之責者，必是在般若外之另一系之概念中。此另一系之概念即悲願與佛性是。

論事（巴Kathā-vatthu）

南傳佛教之巴利七論之一。收在《南傳大藏經》第五十七、第五十八冊。又譯《論事論》，此外，亦稱《論事說》（Kathāvatthu-ppakaraṇa）。據南傳史傳記載，本書係阿育王時代第三結集時，由目犍連子帝須（Moggaliputta-tissa）所撰。然而一般認爲應成立於阿育王以後至西元前二世紀末之間。全書由二十三品二一七論組成，係以錫蘭大寺派之分別上座部立場，對諸部派之不同說法，加以批評駁斥的論書。

日本學者水野弘元認爲，本書是南傳七論中，屬於中期的作品，比後期的《雙論》、《發趣論》較早出現。但也有人根據論藏的正統傳說，或經典的批判研究，而主張本書是論藏中最後成立的論書。

書中所駁斥的部派，根據覺音《論事註》（Kathāvatthu-ppakaraṇa-aṭṭhakathā）所載，有中、南印度的案達、北道、大衆、正量、說因、化地、方廣、有部、犢子、迦葉遺、雞胤、賢胄等部。本書所傳南傳之異說，與《異部宗輪論》、《大毗婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》、《顯宗論》等書所載北傳諸部派之異說，有相互關係，可以說都是研究部派教義不可或缺的資料。又，本書與《彌蘭陀王所問經》，在教理上有許多相互一致之處。

此外，本書各論使用八種辯駁形式，做爲

合理的說明方法，因此，其與印度論理學、西洋論理學間的關係，也成爲學者研究的對象。

本書有日文、英文譯本。但目前仍未有漢譯本。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第二講第一節（摘錄）

在佛教記載的材料裏，值得注意的是關於此時召集的一次結集。南傳對這次結集有記載，北傳沒有。據說，阿育王當時在雞園寺每天供養上萬的出家人，有許多非佛徒也混雜在內，弄得不團結，因而引起了重新結集，整理三藏。地點是華氏城，參加者達千人。這次結集，傳說編輯了一部《論事》。論事，就是議題，把各派不同的論點列舉出來，並刊定其是非，正反面意見各五百條，總計有千條。現存二一六條，都是反面的，是帝須一派不贊同的。我們認爲此書不一定是那時出的，因爲其中例舉的派別甚多。不過，第一次分裂後又經歷了百餘年，繼續會有分裂，是可以肯定的。《論事》第一品就提出了補特伽羅有、無的問題。隨世俗講，可以承認有，但按佛教勝義講有沒有呢？這次討論，非常詳細，並使用了八面論法（類似後來的因明）。公開主張補特伽羅有的是犢子部，其他各派雖未公開承認，却是默許的。堅決反對的是目犍連子帝須，他是當時會議主持人，屬化地部。這次爭論，由犢子部與化地部把補特伽羅有無問題就明確地揭開了。有無這樣一次結集，尙待研究，但是，這次爭論是肯定存在過的。

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第六章第二節（摘錄）

《論事》：是銅鍱部（Tāmraśāṭīya）七部阿毗達磨之一，傳說是目犍連子帝須所作。全書二十三品，二一六章，每章都引述別部的宗義，然後依自宗而加以破斥。破斥的部派，有犢子部、正量部、說一切有部、飲光部、化地部、賢胄部、大衆部、雞胤部。東山部、西山部、王山部、義成部，這四部又合稱安達羅派。此外，還有說大空部、說因部、北道部。北道部，可能就是說一切有部所傳的北山部。《論事》對大衆部，特別是大衆部末派——安達羅派四部，被破斥的異義最多，大概是《論事》成立於南方的關係。目犍連子帝須時，不可能有這麼多的大衆末派。傳說摩哂陀在錫蘭結集三藏——西元前232年，可能創作此論。自宗的見解，從目犍連子帝須傳來，也就說是目犍連子帝須所作。不過那時不可能那麼完備，南傳第五結集時（西元前43～17），以巴利文記錄聖典，又有所補充吧！這部書，對大衆部及安達羅派的見解，提供了很多的資料。

〔參考資料〕 《南傳大藏經解題》（《世界佛學名著譯叢》㉔）；A. K. Warder著．王世安譯《印度佛教史》第九章；水野弘元《南方上座部論書解說》。

論家

指成實宗之論師。又作成實人、成論師、論人、論師。如智顗《摩訶止觀》卷八（下）云（大正46．112a）：「數家明報得鴿雀身是報果，多淫是習果。論家鴿身及多淫俱是報果，淫由貪起，貪是習果。」《維摩經疏菴羅記》卷十六解釋之，謂天台、嘉祥等宗祖所列舉古師中的論家，即成實論宗。此外，智顗《摩訶止觀》卷六（上）、卷八（上）、卷八（下）、卷九（上），及吉藏《法華玄論》卷十、《法華義疏》卷一與卷七等，有用「成論人」之例；智顗《法華玄義》卷十（上）、《摩訶止觀》卷三（上）、吉藏《法華義疏》卷四與卷六等，有用「成論師」之例；智顗《摩訶止觀》卷五（上）有用「論人」之例；《法華玄義》卷十（上）有「論師」之例。

論師（梵ābhidhārmika、ābhidharmika）

又稱阿毗曇師。指精通論藏且善於論議的人。如《有部毗奈耶》卷十三云（大正23．695c）：「論師論師共同，法師法師共同。」《大毗婆沙論》卷十五云（大正27．73b）

：「若解或誦阿毗達磨者，名爲論師。」《高僧法顯傳》〈摩頭羅國〉條云（大正51・859b）：「阿毗曇師者，供養阿毗曇。」但是，依據《大毗婆沙論》卷十五所云（大正27・542c）：「古昔論師凡興論道，若取後一必捨前一，世尊既是無上論師，故依論道作如是說。」可知有時佛陀也被稱呼爲論師。

此外，論師也是大、小二乘共用的稱呼。如古來稱法救、妙音、世友、覺天等四師爲婆沙會的四大論師；大乘家之馬鳴、龍樹、提婆、童受等四師，稱爲四日論師；稱護法等十師爲唯識十大論師等等。

〔參考資料〕《大唐西域記》卷十二；《成唯識論述記》卷二（本）；《翻譯名義集》卷二；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》。

談玄

民國學僧，湖南人，生卒年不詳。幼年出家。對於一般佛教文史及密教教相有甚深之研究。嘗於1925年及1934年二次赴日，修學密宗，對於台密尤有心得。1935年獲得日本台密東密兩系之密教傳法灌頂學位。1935年底回國，任教於武昌學院研究所與世界佛學院。先後曾發表〈心中心咒的研究〉、〈中國和尚受戒燒香疤考證〉等文。台灣版之《現代佛教學術叢刊》收有其所撰論文十餘篇。後因病咯血而逝。

師在日本不僅學習日本密教傳法灌頂儀軌，並廣泛搜集日本密教圖書，及其他密宗應用法物。所攜回之圖書，多達二千餘種，內多當時中國已失傳者，如《八囀聲鈔》、《宗鏡錄》、《經海一滴》等均是；版本包括宋刻、明刻、清刻、手抄、油印、影印。其中文字有漢、梵、藏及英文、日文等種，多爲當時國內不易覓得之書籍。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》。

賢劫（梵bhadra-kalpa，巴bhadda-kappa，藏bskal-pa bzaṅ-po）

「劫」（kalpa）是印度人指極長時間之用語。「賢劫」則爲佛典中所述之宇宙循環過程中之一階段。指過去、現在、未來三階段中之「現在住劫」而言。依佛典所載，現在大劫有成、住、異、滅四劫，其中住劫有千佛等賢聖出世救度衆生，故稱賢劫。因此，賢劫即指現在世、現在劫。《三千佛名經》記載，過去千佛之世稱爲莊嚴劫，現在千佛之世稱爲賢劫，未來千佛之世稱爲星宿劫。《大智度論》卷三十八稱之爲善劫，謂（大正25・339c）：「有千萬劫過去空無有佛，是一劫中有千佛興，諸淨居天歡喜，故名爲善劫。」

對於「賢劫」一詞之語義，《大悲經》卷三〈禮拜品〉曾有解釋，其文云（大正12・958a）：

「阿難，何故名爲賢劫？阿難，此三千大千世界，劫欲成時，盡爲一水，時淨居天以天眼觀見此世界唯一大水，見有千枚諸妙蓮華，一一蓮華各有千葉，金色金光大明普照，香氣芬薰，甚可愛樂。彼淨居天因見此已，心生歡喜，踴躍無量，而讚歎言：奇哉奇哉！希有希有！如此劫中當有千佛出興於世。以是因緣，遂名此劫，號之爲賢。阿難，我滅度後，此賢劫中，當有九百九十六佛出興於世，拘留孫如來爲首，我爲第四，次後彌勒當補我處，乃至最後盧遮如來。」

〔參考資料〕《悲華經》卷五；《長阿含經》卷一；《觀彌勒菩薩上生兜率天經》；《俱舍論》卷十二；《彌勒上生經宗要》；《瑜伽論記》卷一（下）；《三彌勒經疏》；《法華文句》卷八（下）。

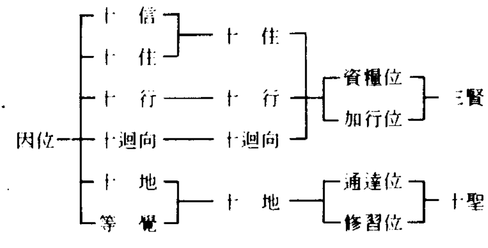
賢聖

以有漏智修善根的人，稱爲賢者；起無漏智證見正理的人，名爲聖者。大乘、小乘俱云見道以上者是聖，見道以前爲賢。「賢」是賢善調和義，修善根伏煩惱，心調和之意。「聖」是聖正義，意指起無漏智，正證聖理。

《俱舍論光記》卷二十二說，賢謂賢和，聖謂聖正。《大乘義章》卷十七〈賢聖義〉說

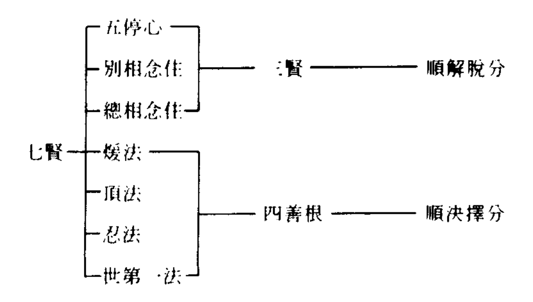
，善和曰賢，正會名聖，正謂理，理無偏邪故說為正，證理捨凡說為聖。

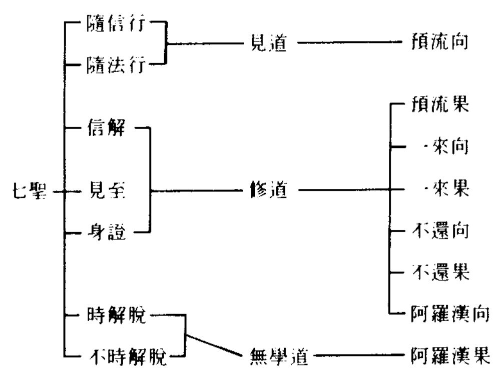
關於賢聖之數量，大乘立三賢、十聖。稱十住、十行、十迴向等三十位為地前三賢位；稱初地入見道以後的十地菩薩為十聖。此等因位賢聖復加果位的佛果，因果通合即是五位，可開為四十一位或五十二位。四十一位者，係將五十二位中之十信攝於初住，等覺攝於第十地。若圖示其關係，則如下所示：



在三乘共通之十地（乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已辨地、支佛地、菩薩地、佛地）之中，前二地是賢，後八地為聖。

小乘立七賢、七聖，及二十七賢聖。所謂「七賢」，是指五停心、別相念住、總相念住、煖法、頂法、忍法、世第一法。前三者是三賢，屬順解脫分；後四是四善根，屬順決擇分。「七聖」，是隨信行、隨法行、信解、見至、身證、時解脫、不時解脫。若配於三道，前二是見道，次三是修道，後二是無學道；若配於四向四果，則初二有預流向，次三有三向三果，後二是阿羅漢果。其關係如下圖。





至於「二十七賢聖」，則與「七賢」與「七聖」之分別賢、聖者不同，而是將賢當作聖的形容詞用，亦即將二十七賢聖皆視為聖位。並可再區分為十八有學與九無學。對此，說一切有部與成實家所說稍有不同。依說一切有部所述，十八有學是：(1)預流向，(2)預流果，(3)一來向，(4)一來果，(5)不還向，(6)不還果，(7)羅漢向，(8)隨信行，(9)隨法行，(10)信解，(11)見至，(12)家家，(13)一間，(14)中般，(15)生般，(16)有行般，(17)無行般，(18)上流。九無學是：(1)退法，(2)思法，(3)護法，(4)安住法，(5)堪達法，(6)不動法，(7)不退法，(8)慧解脫，(9)俱解脫。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷五十四；《俱舍論》卷二十三；《成實論》卷一〈分別賢聖品〉；《大乘法苑義林章》卷五（本）；《成唯識論樞要》卷上（本）；《大品般若經》卷十七〈燈炷深奧品〉；《大智度論》卷七十五；宮本正尊《大乘と小乘》。

賢頓（1903～1986）

現代台灣僧人。台灣省台中縣大甲鎮人。俗姓林，名傳仁。十八歲出家，二十四歲前往福建鼓山湧泉寺受具足戒，後再赴大陸參訪名山古剎。1945年後，曾任台灣省佛教分會理事長、台北臨濟寺住持。1962年以後，嘗至國外弘法，足跡遍歷香港、泰國、越南、印度、馬來西亞、新加坡、菲律賓及日本等地，又在台灣各大寺傳授千佛大戒及菩薩戒數十次，得度弟子逾萬。其間，且與白聖創辦戒光佛學院。歷任北投天竺寺、天母吉祥寺、台北東和禪寺、嘉義天龍寺、板橋接雲寺、金山慧明禪寺、

士林啓明堂等剎住持。

賢胄部（梵Bhadrāyanīya，巴Bhaddayānika，藏Bzaṅ po buḥi sde）

小乘二十部之一。「賢」，部主名；「胄」，苗裔之義。此部爲賢阿羅漢之苗裔，故稱賢胄部。梵名音譯爲跋陀羅耶尼、跋陀與尼與、多梨羅耶尼。《部執異論》稱之爲賢乘部，《十八部論》稱爲跋陀羅耶尼部，《文殊問經》稱爲賢部。

此部係佛滅三世紀中從犢子部分出者。相傳此部在解釋「已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂」一頌時，主張初二句解釋阿羅漢，次一句解釋獨覺，後一句解釋佛。此種說法與他部不同，故而獨立成一部派。然其教理與法上、正量、密林山部等部相同，皆與犢子部大致無別。

〔參考資料〕《異部宗輪論》；《出三藏記集》卷三；《異部宗輪論述記》；《法華經玄贊》卷（本）。

賢愚經

十三卷。北魏·太平眞君六年（445）涼州（今甘肅武威）沙門慧覺（一作曇覺）等譯。一名《賢愚因緣經》，是敍述因緣故事的典籍。漢譯而外，還有藏文、蒙文譯本。收在《大正藏》第四冊。

譯者慧覺、威德等八人，曾西行求經至于闐（今新疆和田）大寺，遇見當地五年一次舉行的般遮于瑟會。會中長老各講經律，他們八人分別聽了記錄下來，譯成漢文，於公元445年回到高昌，綜集成爲這一部經，又經過流沙，送到涼州，涼州名僧慧朗將它題名《賢愚經》。以後由涼州傳入建業（今南京市）。這是此經的傳譯經過（見《出三藏記集》卷九〈賢愚經記〉）。

本經漢譯本原爲十三卷，後世分卷較多。北宋開寶藏本及高麗藏本作六十二品，以後各藏作六十九品。本經的各品內容，各包含一段長短不同的因緣故事，還層迭地引出幾段因緣。而與本經各品相同或類似的因緣，也有時見於漢譯各經律中。

本經通常被視爲譬喻類佛典（按其內容，實有「記別」、「因緣」、「譬喻」、「本事」、「本生」五類）。這是因爲在它以前傳來同類的經，多題爲「譬喻經」。如支婁迦讖譯《雜譬喻經》（一卷）、失譯《雜譬喻經》（二卷）、康僧會譯《舊雜譬喻經》（二卷）、道略集《雜譬喻經》（一卷）、鳩摩羅什譯《眾經撰雜譬喻經》（二卷），都是「牽引物類，轉相證據」（《出三藏記集》卷九〈譬喻經序〉），正與本經旨趣相同。

本經又和《撰集百緣經》（十卷，吳·支謙譯）、《雜寶藏經》（十卷，元魏·吉迦夜共曇曜譯），稱爲漢譯譬喻文學中的三大部。本經的第一品在宋、元、明刻本大藏經上即題爲《雜譬喻經》（或品），藏文譯本也題作《雜譬喻品》，並稱全經爲《賢愚雜譬喻經》。似乎本經初翻來時原稱爲《譬喻經》，經過慧朗的斟酌，爲了避免與其他各種譬喻經名重複，才給它另題名爲《賢愚經》。他說：此經所記，源在譬喻；譬喻所明，兼載善惡；善惡相翻，賢愚之分也。前代傳經已多譬喻，故因事改名號賢愚焉。至於《賢愚因緣經》一名，《開元釋教錄》始見記載，可見「因緣」二字是後人所加的。

本經內容，不出六度修行的範圍。有輕靈的寓言，有神奇的傳說，有生動的敍事，也有雋永的說理。各品對它所從出的經律，有的經過刪節，有的經過擴充或修飾。隨說法者的善巧，而衍說經文的方式，中國後來的俗講文學，好像也淵源於此。

本經的影響頗爲廣泛。在漢文撰集的《法苑珠林》、《經律異相》等中，常引用到它。藏文譯本據德格版和奈塘版目錄載爲法成所譯，譯時約在850年左右，內容分十二卷五十一品。1310年後，又譯成了蒙古文，題名《譬喻大海》，分十二卷五十二品。近代施密特由藏文本譯成德文，1843年出版。另有戈登的英譯

本，於1953年出版。（隆蓮）

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷二；《開元釋教錄》卷六；《藏族文學史》第二編第七章；方廣錩《佛教典籍百問》。

賢劫千佛

在佛典所述之宇宙循環成滅過程中，現在之大劫稱爲賢劫，賢劫中出現於世之千佛即爲賢劫千佛。小乘經典通常只說過去有四佛或七佛出現，大乘佛典則說現在之賢劫有千佛，過去之莊嚴劫、未來之星宿劫亦各有千佛出世。亦即互三世有三千佛出現。此中，在過去七佛之中，前三佛相當於莊嚴劫千佛之最後三佛。拘留孫以下之四佛，已於此賢劫之世出現，而彌勒以下至樓至之九九六佛，則在未來世將會出現。

自古以來，佛教界對賢劫千佛的信仰即頗爲盛行，印度阿旃陀（Ajantā）第十七號窟殿、龜茲千佛洞、于闐千佛洞、卡達里克（Khadalik）廢寺的壁畫，即皆爲描繪賢劫千佛之作。

我國在南北朝時，即有造立千佛之事例，如《法苑珠林》卷一百即載有北魏道武帝造千尊金像之事，《高僧傳》卷五亦謂北魏・太和年中（477～499）竺道壹於會稽嘉祥寺造金鍱千佛，今之河南鞏縣石窟即存有北魏以來所塑造之千佛像，敦煌千佛洞藏有許多千佛壁畫。

此外，日本自古亦有賢劫千佛的信仰，如《斑鳩古事便覽》所載，漢山口直大口在白雉元年（650）奉詔刻千佛像，京都棲霞寺阿彌陀如來像的光背，也刻有大小化佛千尊。

〔參考資料〕 《三千佛名經》；《千佛因緣經》；《賢劫經》；《觀彌勒菩薩上生兜率天經》；《說無垢稱經》卷六；《大慈恩寺三藏法師傳》卷二；敦珠造・劉銳之譯《賢劫千佛名號讚》。

賢者喜宴（藏Dam paḥi chos kyi ḥkhor los bsgyur ba rnams kyi byuṅ ba gsal bar byed pa mkhas paḥi dgaḥ ston）

西藏佛教史書。西藏佛教噶瑪噶舉派活佛巴俄・祖拉陳哇（dPaḥ bo gTsug lag Phreṅba；1504～1566）所撰。又作《學者之宴》（Mkhas paḥi dgaḥ ston）。1564年成書，刻版於山南洛扎代哇宗拉薩寺，因此又名《洛扎佛教史》。

全書共分五部十七章，內容包括世間的形成、古印度簡史、佛教緣起及發展狀況、印度王統、吐蕃王統史、西藏佛教各教派的興起、譯師、論師史、噶瑪噶舉教派史，以及于闐、漢地、西夏、蒙古等地之王統，最後敍述佛教史。爲一部史料豐富、內容廣泛、各章獨立之歷史著作。文中所依據之資料，頗多未見於其他史書。作者爲《青史》著者廓諾・迅魯伯（ḥGos lo gzhon nu dpal）的弟子，且曾代理噶瑪噶舉派黑帽、紅帽二派之法王。

〔參考資料〕 《藏族文學史》第三編第二章。

賢護菩薩（梵Bhadra-pāla，藏Bzaṅ-skyoṅ）

八大菩薩之一、十六大菩薩之一。梵名爲跋陀羅波羅，又作拔陂、颰陀和、跋陀和、跋陀羅、跋陀婆羅、颰陀婆羅、跋陀羅波梨、髮捺羅播邏。又譯善守、仁賢，及賢護勝上童眞。《般舟三昧經》卷上云（大正13・902c）：「爾時有菩薩，名颰陀和，與五百菩薩俱。皆持五戒，晡時至佛所。」《大智度論》卷七謂善守等十六菩薩是居家菩薩，且云（大正25・111a）：「善守菩薩是王舍城舊人，白衣菩薩中最大。」又，《八吉祥神呪經》言，若有急疾，稱賢護等八人名字，即得解脫，命終時，此八人便會飛往迎之。

密教以此尊爲賢劫十六尊之一，位列金剛界曼荼羅羯磨會等輪壇外西方之第二位。密號巧護金剛或離垢金剛。三摩耶形爲賢瓶。日本・圓仁之《金剛頂大教王經疏》卷二云（大正61・32b）：

「爲諸羣生化導之主，能守護之，不過時處，說法相應，離煩惱垢，令得覩見本際清淨法界曼荼羅身。故爲主宰。稱爲功護，亦爲利垢

者即是賢護也。」

此尊形像是紅色女形，左手作拳安膝上，右手捧持賢瓶，坐蓮華上。女形代表定德，紅色代表慈悲，賢瓶代表護持衆生之清淨智水。

在胎藏界曼荼羅，此尊位居除蓋障院九尊中之第四位。又稱除疑怪，密號功濟金剛，三摩耶形爲獨股金剛杵。《大日經》卷一〈具緣品〉云（大正18・8b）：「捨於二分位，當畫八菩薩，所謂除疑怪。」《大日經疏》卷五云（大正39・635b）：「今於此八菩薩中，先以除疑怪在除蓋障之右。」其形像爲肉色女形，左手持寶瓶，右手執獨股杵，坐赤蓮華上。獨股杵是如來一實智，表「阿」字之一法界，寶瓶代表善愛護衆生心地之五智，故稱爲賢護。又以如來金剛之智慧善除却衆生之疑悔，故號除疑悔。以如來一實之慧光，從黑暗中巧救衆生，故名巧濟金剛。

此外，禪刹將此尊像安置於浴室。此係依據《楞嚴經》卷五所言，跋陀婆羅於浴僧時，隨例入室，忽悟水因，既不洗塵，亦不洗體，中間安然得無所有。因此奉祀於浴室。但所用之像，有依《楞嚴經》所說而作出家像，或據《大智度論》所載而作在家形。另一說，謂現出家像與在家像，係名同而人不同所致。

〔參考資料〕《大寶積經》卷一〇九、卷一一〇；《大乘菩薩藏正法經》卷一；《思益梵天所問經》卷一；《七佛所說神咒經》卷一；《灌頂經》卷四；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三；《玄應音義》卷五；《賢劫十六尊》。

賢劫十六尊

密教用語。指賢劫所出現的十六尊菩薩。又稱賢劫十六大菩薩。密教以之爲賢劫千佛之上首，即金剛界曼荼羅九會中，列於羯磨會、三昧耶會、供養會、降三世會等各輪壇外四方的十六尊菩薩。如《金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經》卷下云（大正18・318a）：「繞輪壇四面，各一稱眞言，安立賢劫位。眞言曰：吽（引）吽（短）。賢劫千如來，十六大名稱。先畫彌勒尊，次明不空見、一切滅惡趣、離一切憂暗，香象、勇猛尊、虛空藏、智幢，無量光、月光、賢護、光網尊。次畫金剛藏、無盡慧辯積、普賢大光明，及餘上首尊。」

此十六尊是在輪壇外四方各安四尊。其中，東方四尊是慈氏、不空見、除蓋障、除憂暗。南方四尊是香象、大精進、金剛幢、智幢。西方四尊是無量光、賢護、網明、月光。北方四尊是無盡意、文殊、金剛藏、普賢。

按，賢劫十六尊之說，應係由十六正士轉化而來，如《無量壽經》卷上云（大正12・265c）：「又賢護等十六正士。」《思益梵天所問經》卷一云（大正15・33b）：「及跋陀婆羅等十六賢士。」但《思益梵天所問經》所列舉的十六賢士名號和上述十六尊相比，只有賢護、香象、智幢、不空見等數尊相合，其餘多不相符。又，《寶雲經》卷一云（大正16・209b）：「跋陀婆羅等十六賢士，賢劫千菩薩摩訶薩等，彌勒最爲上首。」《大寶積經》卷一一一〈淨信童女會〉云（大正11・623b）：「復有賢劫諸菩薩等，彌勒菩薩而爲上首。（中略）復有十六大士，賢護菩薩而爲上首。」

因此，上述之賢劫十六尊或即指此賢劫出現之彌勒等菩薩，再雜糅賢護等十六正士中之某些成員而成。

質多（梵citta，藏sems-pa）

音譯又作指多、質多耶、質帝，意譯爲心。此原爲諸識之通名。然唯識家常以之爲第八識之別名。《俱舍論》卷四（大正29・21c）：「集起故名心。」《俱舍論光記》釋云（大正41・83b）：「梵名質多，此云心，是集起義，謂由心力集起心所及事業等故。經云：心能導世間，心能遍攝受，故能集起，說名爲心。」又，《禪源諸詮集都序》卷上列舉「紇利陀耶」等四種心，且謂（大正48・401c）：「此云集起心，唯第八識積集種子生起現行故。」

然《楞伽阿跋多羅寶經》卷一夾註云（大正16·483b）：「肝栗大，宋言心，謂如樹木心，非念慮心。念慮心，梵音云質多也。」《摩訶止觀》卷一（上）亦云（大正46·4a）：「質多者，天竺音，此方言心，即慮知之心也；天竺又稱汗栗馱，此方稱是草木之心也。」即謂質多係有情之念慮心。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷七十二；《大日經疏》卷十六；《梵語雜名》；《翻譯名義集》卷六；《成唯識論述記》卷三（末）。

輪迴（梵saṃsāra，藏hkyor-ba）

指衆生由於起惑造業的影響，而在迷界（六道）流轉生死。如車輪旋轉，循環不已，故云「輪迴」。又稱流轉、生死、輪轉、生死輪迴、輪迴轉生。《過去現在因果經》卷三云（大正3·644b）：「貪欲、瞋恚及以愚癡，皆悉緣我根本而生。又此三毒，是諸苦因，猶如種子能生於芽，衆生以是輪迴三有。」《大乘本生心地觀經》卷一〈報恩品〉云（大正3·295a）：「衆生沒在生死海，輪迴五趣無出期。」

此種輪迴思想，爲印度各派宗教、哲學所共通的根本思想，而此思想則源自靈魂轉生、靈魂不滅之原理。古《奧義書》（西元前七世紀前後）中，對於人死後之命運，曾提出「五火二道」說，此當係輪迴思想最原始之說法。其二道說謂人死，經火葬後，即赴月世界。此中，若其人前生作善、具正知識、完成正祭祀，則不久即可離開月世界，而抵達梵天世界，不再返回此世。此等過程稱爲神道（deva-yāna）。

而另一種人在一定期間停留在月世界之後，即隨著雨而返回此世。然不久即進入植物的種子之中，而成爲食此種子之人或犬等生命體的精子，最後再生爲人或犬等。至於再生爲何人或何物，則全依其前生之善惡多寡而定。此等過程稱爲祖道（pitṛ-yāna）。

經由祖道再生者，將會再受老死之苦；而由神道抵達梵天世界者則不必再生，因此亦無再度死亡之虞。

此種與業（karman）思想結合的輪迴思想，佛教亦加以採用，並在思想上作進一步的演繹與發展。佛教認爲，衆生由於無明與愛執而輪迴於生死。其輪迴境界有三界（欲界、色界、無色界）與六道（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天）。六道輪迴之說，即指後者而言。六道爲大乘佛教一般性的說法，說一切有部則除去阿修羅而說五道、五趣。在六道或五道之中，以地獄爲最恐怖之處，天爲最佳之處；此中之地獄、餓鬼、畜生稱爲三惡道，或三惡趣；天、人、阿修羅稱爲三善道，或三善趣。

中國漢藏地方與日本亦皆流傳有此等輪迴思想。在西藏，更形成歷代達賴、班禪等喇嘛轉生的信仰。而在文學、美術方面，此等思想之影響亦甚深遠。於釋迦之本生譚中，即頗多以輪迴爲主題的佛教故事，而印度之阿摩羅婆提（Amarāvatī）、阿旃陀（Ajantā）石窟等地之雕刻，也都刻有此等輪迴故事。

◉附一：慧風〈輪迴與業〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊹）

佛陀時代印度的輪迴說與反輪迴說

現在根據大小乘經論中所習見的有關於印度輪迴思想的說法，約舉如下四種：

⑴印度正統文化婆羅門教的輪迴說：婆羅門教以梵神爲創造主，不唯創造了人間世界，也創造了其他五道世界，人的靈魂是梵所賦與，所以梵是「大我」，給人的靈魂是「小我」，小我的靈魂居於人類肉體的心臟。人如果能經常在森林中修習禪定，以淨潔自我的靈魂，以苦行克服從肉體上所發生對物質的慾，以祭祀梵神救贖自身所有的罪行，此後小我靈魂便得與梵的大我同住，這是善業；否則，便是惡業，死後靈魂要墮落到其他惡趣中去。

⑵瑜伽行者的輪迴說：釋迦牟尼佛陀時期，印度已出現反婆羅門教的學派，其中最著名的

是數論一派，它已否定了自我靈魂從梵神轉變而來，而主張每個人的自我靈魂是獨立而不是依附於神。自我的靈魂原是純精神界的東西，叫做神我，因爲起物質的享受慾望，遂與物質原素（自性）結合，因之失却了獨立而展開這個現實的世界。神我是非常微小的東西，但一刹那可週轉整個肉體。如縱任慾樂的罪惡行爲，神我就更會下墮到惡道中去，只有靜修瑜伽行的禪定，制止神我上所起的愛慾，使身如枯木，心如死灰，神我便超脫了物質的拘囚，死後就可以完全歸還到靈的世界，是之謂解脫輪迴。釋迦牟尼佛陀在初出家時曾訪問過的阿羅邏迦蘭與鬱頭羅羅摩子二仙人，據說就是數論派當時有名的學者。耆那教思想也接近這一派。

⑶宿作因論派的輪迴說：宿作因論是極端的機械宿命論。他們不僅主張今生靈魂上肉體上所受的苦樂是過去業所規定，即今生的所有行動，甚至一舉手、一動足、打個噴嚏，也是由過去業所規定的。這好像我國一部分相信八字的人，「一飲一啄莫非前定」的命定論的思想。宿作因論者認爲人就應該這樣聽天由命下去，待過去宿業消滅，自我的靈魂也就自然會得到解脫。因之，他們認爲作惡固然不對，行善修持也都是多餘。六師外道中的末伽黎拘賒迦葉和迦羅鳩馱迦旃延，是屬於這一派。

⑷順世派死後無靈魂無輪迴說：由於婆羅門教的神權階級的教育，加上輪迴因果說與機械的宿命論，當時印度人民的精神有不勝其負擔的苦悶，於是產生了一部分偏激思想起來反抗，否定了神、否定了靈魂、否定了輪迴，甚至否定了善惡的道德標準。他們認爲人的身體是地水火風四大原素構成，於是產生感覺思想，到了死時，身體還歸四大，停止了感覺思想的作用，「身死如油盡燈滅」精神也隨之死滅，既無靈魂不滅的這個東西，更談不到什麼靈魂的輪迴轉生。因此，他們對於今生的善惡行爲決定來生的苦樂因果說，是根本談不上的。他們說，在恒河北岸斬殺很多的人，不成爲惡因，不會招苦果；在恒河南岸布施供養很多的人，不成爲善因，不會招樂果。他們更唱現在享樂就是涅槃的論調，放浪形骸，縱情享樂，構成縱慾的頹廢的人生觀，佛教經論中稱之爲順世外道，六師中富蘭那迦葉與阿耆翅舍欽婆羅，是屬於這一派。但在順世派中也產生一部分唯物論學者，繼承著印度原有科學，以須彌山爲中心構成世界觀，以原子（極微）積聚說構成唯物論，後來佛教的論部發達，對色法心法分析得那樣精微，顯然是受了這派思想方法的影響。

釋迦牟尼佛陀時代，也正是印度思想界極其自由發展和各派競興的時代，經論中揭示出當時思想的狀況是：六十二見、九十六種外道並出，各自稱爲「唯我道尊」。以上舉出的四種類型，可以代表當時思想對於輪迴與靈魂的說法。除順世派否定一切外，其他三種類型對靈魂、輪迴都認爲是實有的、是不斷的，佛教對順世派稱之爲斷見外道，對其他三類稱之爲常見外道。外道就是「心遊道外」的意思，道，即法之自性、法之規律。

佛教談輪迴是方便法

佛陀說輪迴因果、說業力，都是按照印度原有的說法——當時印度人民的社會意識來說；可是把中心點放在善惡苦樂自作自受上，最後總結於法性。

首先就梵天來說吧。

⑴佛教不否定婆羅門教的梵，認爲梵也不過是六道衆生的一個衆生，只要人們能修初禪禪定，兼修四無量定，便可成爲三界主的梵王，可是梵王定衰福盡，仍會下墮，未脫輪迴，這樣，就剝奪了它的創造萬物的神格。

⑵佛教徒不應求生梵天，《雜阿含》四十經說，若不起梵天界想，雖是優婆塞，也與沙門一樣；這說明佛教是不崇拜天神，更說明佛教徒不許有求生梵天的思想。

⑶在《長阿含》的〈三明經〉，佛陀是痛快地否定了梵的存在。對於梵天是這樣，對其他的天也可類推。四禪、四空的二十二天，是依

禪定淺深劃分，欲界六天是依所受欲樂厚薄決定，是圍繞著禪定業與十善業的中心來說。

佛教對於人道，始終是歌讚的，認爲唯有人道纔有發起菩提心、學習菩薩行、成就佛道的可能，盛讚人身難得，喻之爲如在高山頂上放根長線穿入平地上一枚繡花針孔那樣的難能可貴，在大乘佛教，絕沒有厭離人間、對人間抱著消極態度的思想；最顯明的對比，就是在經論中不易找到讚美天堂那類的語句，而批評求生天道的人是「以苦求苦」這類語句，倒是觸眼都是。人間果然有剛强難調難伏的衆生，但只有剛强的衆生才能發起崇高的菩提心與饒益衆生莊嚴國土的偉大行動。人之所以爲人，是基於人道之行——五戒的業力；人道之所以優越於其他四道，是人能發起饒益衆生的菩提心與菩薩行，能莊嚴世界，能淨佛國度。

餓鬼道，說是基於貪心特重所發動的不善業。

畜生道，說是基於癡心特重所發動的不善業。

地獄道，說是基於嗔心特重所發動的不善業。

鬼、畜、地獄，通稱三惡道；合前天、人，通稱五道（加入修羅道，通稱六道）；輪轉再生，是依於禪定、十善、五戒、十不善的業力而招感；輪轉昇沉，主要的是以人道爲中心，因爲唯人道才能發揮自由意志的力量。

輪迴五道，旣是印度人民所共有的思想，佛敎所說天堂、地獄，絕非佛陀所獨創。如婆羅門教《摩奴法典》舉五十六個地獄，而《長阿含》〈大樓炭經〉佛陀所說的八寒八熱十六個根本地獄，就見之於《摩奴法典》；其他附庸的地獄，也大同小異。但這有根本不同之點的：《摩奴法典》說梵特地創造地獄，來懲治不信仰梵的人的靈魂；而佛陀說的地獄則爲全由人自己所造之惡業所招感，是自作自受之果。《正法念處經》卷十五說：「惡皆從作得，因心故有作，由心故作惡，由心有果報。一切皆心作，一切皆因心，心能誑衆生，將來向惡處。此地獄惡處，最是苦惡處。莫繫屬於心，常應隨法行，法行則常樂。」「由心故作惡，由心有果報」；《長阿含》〈世記經〉也說「汝自爲惡，汝今自受」，正是說明自作自受一件事。「一切皆心作，一切皆因心，心能誑衆生，將來向惡趣」，說明心作心受，主要的是由於思想認識的錯誤，即對無常無我的內外境界緣生法上起不淨念而造惡，自食其果而受苦。反之，於一切法不起我執法執，我們所有的心意識都轉成智慧，一切行爲都能符合一切法的法性，這就是安住涅槃安樂境界。

佛教輪迴說的特點

佛教輪迴說的特點是：(1)否定創造主的神與靈魂；(2)面對現實具有自由意志的業力；(3)以破輪迴爲目的；(4)結歸於掌握法性安住涅槃。

(1)一般宗教認爲天堂、地獄和人間，都是唯一無二之神所創造，佛教否定造物主，而主張一切法由於因緣生則生，因緣滅則滅，生滅無常，是一切法的規律。所以從這方面說，佛教是澈底的無神論者。又一般宗教也認爲人們的個體生命輪迴的主體是靈魂，爲造物主所賦予；佛教旣否定創造主，也否定單獨有個常住不變的靈魂昇沉出沒於諸趣。雖然，在經論中說到輪迴的主體似乎有個靈魂的東西存在，如《法句經》〈生死品〉中說的：「識神走五道，無一處不更，捨身復受身，如輪轉著地。」但這正是指被妄心所誑現起似我的幻相，正是「無量劫來生死本，癡人喚作本來人」的這個東西，也只是生滅無常五種（色、受、想、行、識爲五蘊，色即物質法，受想行識是精神法，蘊是聚集的意思）中心法現象的一種，是大乘經論所指出的第八識，它的本身旣不是我，也不是靈魂，只是八種心行（行，即生滅變遷義）中的一法，也是因緣生法之一，旣不是獨存的靈魂，也不能稱之爲永恒不變的我。《雜阿含》四十五經偈：「如和合衆材，世名之爲車，諸陰因緣合，假名爲衆生。」可是由於我執不忘，這個五蘊和合相生有生命的衆生，八識

心行之一的識神，永遠成爲輪迴的主體，流轉生死無有窮盡。

誰來促使諸蘊和合？誰來驅使識神輪轉？佛教稱之爲業力。

⑵業力說在印度雖起於公曆紀元前一千年左右，但它的善惡業的標準以是否崇拜梵神來決定；而佛教則以是否符合於法的規律爲標準，來判斷善惡或淨不淨業的性質。

五戒、十善、禪定固是善業，但若我執未忘、從個人自私的觀點出發，則都是不淨業；如能忘我而行善業，更能體現大悲利益衆生，才名淨業。不淨業，是促使諸蘊和合的要素，是驅使識神輪轉的動力。不淨業的善行，是招感人間、天堂之果，不淨業的惡行，是招感三惡道之果。《雜阿含》四十五經偈云：「車從諸業起，心識轉於車，隨因而轉至，因壞則車亡。」忘我，則生死之因壞，輪迴之果亡，淨業的大悲行，則雖處生死已破輪迴，正是莊嚴衆生，莊嚴淨土之菩提行。

業，就是行爲，身、口、意三業善惡或淨不淨的行爲，以意業爲主體，身口二業是聽意業的指揮，而實際表現於具體行動的，則是身口二業。所以果之苦樂，由業之善惡，業之善惡，又由於動發具體行動的意業與欲望（正欲就是菩提心）是否正確爲決定。認識錯誤，欲望不正確名爲惑；認識與欲望正確稱爲智慧。由惑故造不淨業，由不淨業故招輪迴五道之果；反之，智慧現前故行淨業，由淨業故嚴佛土果。生死輪迴與淨佛國度，業是動力因，業是最具活力最富於創造性。好像畫家作畫，奮其自由藝術的手腕，在畫布上塗著種種濃淡的色彩，創作出醜惡或美麗的作品，所以《華嚴經》有「心（指發動身口行爲的意業）如工畫師，造種種五蘊」之喻。因之佛教雖談三世因果而全神集中於現世指揮身口行爲的意業，展望於未來的美好樂果。因爲現世經驗界的苦樂之果，它不落於善惡，唯是無記，它不只是個人獨受，也是社會共感；唯現在的行爲，才是播下未來苦樂的種子之因，所謂「菩薩畏因，衆生畏果」，我們應如何愼重其選種善惡的標準？這樣，未來苦樂之果操之於現在之業，面對現實的世界，得依主觀意識的改造、心力的改造，來改造社會、改造世界。過去一般佛教徒愛談過去之因和現受苦樂之果，來强調善惡；這是不唯落於印度宿命論外道的窠臼，也是把佛陀談三世因果精神本末倒置了，直是一種庸俗的因果論，是人類社會進步的絆脚石。

⑶佛教在世俗諦方面雖不否定輪迴，在眞勝義諦方面是破輪迴。輪迴三界，亦稱三有，在十二因緣中稱爲「有支」；逆觀還滅的十二因緣觀稱「有滅則生滅，生滅則老死滅」，佛陀自稱「破有法王」；若輪迴果是常住性、眞實性，則如虛空之不可破滅，衆生永無成佛之可能。《正法念經》中之「心能誑衆生」這一句話，是說明輪迴根本是虛妄性，由妄心執我執有靈魂，於是有我貪、我愛、我欲等惑而造不淨的善惡行爲，牽引種種五蘊而有生死輪迴，一到了遣除我執，通達眞勝義諦，回觀輪迴生死，如夢中事一般，方知輪迴是賺誑衆生的境界，於無生死中見有生死，枉受苦惱；菩薩之大悲淨行，正緣是而發。今之多數佛教徒，不敢赤裸裸地荷擔佛陀家業，不肯立地踏破輪迴，不爲饒益衆生廣修莊嚴淨土之行；只是强調過去之因，今世之果，忘却佛陀逆觀還滅的後半段，只是順向流轉生死門中去，直是宿作因論的外道徒衆而已。

⑷佛教之談輪迴，目的是在打破輪迴，不僅是「不墮於惡趣」而已。因爲衆生之所以有輪迴生死，是由於對宇宙萬有內外一切法上沒有認識緣生一切法的自性，即於本來無我的生滅變異的精神界上而起永恒靈魂的我執，於原無實體的生滅變異的物質界上而起常住凝固的法執；於是以自我爲中心，計較利害得失，昧於一切法緣生緣滅變遷不停的規律而造作諸業，因之而有輪迴，是謂生死衆生顚倒相，是謂一切行不相應。倘能學習佛教理論與實踐，則能認識一切法自性，於精神界上還它一個無我，於物質界上不起固執，另有個不變本體常存，

於內外一切法上掌握到「諸法無常，諸行無我」的法的規律，於是思想意識上不是謂離處生死即是涅槃，是謂「一切行相應」。故涅槃不是別物，即是隨順一切法的生滅變異的規律，唯此變異的規律才是「不變常住」，這是一切法的共同性，亦稱法性，有佛出世是這樣，無佛出世也是這樣，釋迦佛陀證悟此法性，安住此法性中，是名「隨法行」，是名「常安樂」（見上引《正法念經》偈意）。以安住於法性故，生死與涅槃統一，凡夫與佛陀統一，更無輪迴可出，假名為踏破輪迴，超出三界。現引《大方便報恩經》句，作為本文的結語：「佛以法為師，法是佛之母，佛依法而住。」

◉附二：和辻哲郎〈輪迴思想與無我思想是否屬同一體系？〉（摘錄自《原始佛教的實践哲學》第三章）

「靈魂的輪迴轉生」這種思想，果眞與無我之思想屬於同一體系嗎？這種問題自古已被注意到，並且有人嘗試將輪迴思想從佛教根本思想中抽離出來。駁斥這種嘗試而認為輪迴思想是「佛教思想之基礎」，或認為「在佛教人生觀上，具有最重要的意義」的人，當然也意識到其中之困境，並且以除却此難題作為解釋輪迴思想的主要問題。在此，我們也想從這種所謂的「困境」中導出問題。

輪迴思想與無我思想的調和所以發生困難，這是因為在轉生途中，輪迴思想是基於保持自我同一的「我」或「靈魂」的信仰，而無我思想則是徹底地主張排除這種「我」或「靈魂」。調合如此明顯差異的兩種思想，本來是不可能的，根本不能成為問題。但是，難以調合的問題却是在於認為這兩種思想都是佛陀所說，因此，其內部不得不有結合。亦即眞正的困難所在，不是在於能否調合這兩種思想，而是在於要將這兩種思想都歸於由佛陀所出。

若是如此，為什麼我們必須將這兩種思想視為出自同一人的思想？理由相當簡單，因為在《阿含經》中，有述說無我的教法，同時也有述說輪迴思想的教法。甚至在某些經典中，兩者被混合地敍述。而述說者都是佛陀。——因此，問題又轉移到原典批評的領域。

阿含經典眞是忠實地傳達佛陀的思想嗎？以佛陀為主角的經典所敍述的思想，難道不會與歷史人物的釋迦的思想有差異？原始教團中種種差異的傾向、思潮等，難道不會製作出同樣是以佛陀為主角而思想却完全差異的經典？若根據前述這些問題的探討，則將兩種不同的思想全然歸於佛陀的這種立場，嚴格說來是應受批判的。兩種不同的思想畢竟是兩種不同的思想，兩者雖然在原始教團就已存在，但我們沒有必要一定得作出兩者有內在統一的解釋。何況，後代教團努力調合兩者的行為，並不能作為兩者本來就是調合的證據，毋寧正是它的反證。

像這樣，解釋輪迴思想的困難，實際上可歸於原典批評之不足。不警覺此不足，而嘗試將無我思想與輪迴思想結合的解釋，對我們而言，似乎使輪迴思想成為更不可解。或說：「若依從佛陀，則吾人之生命不因死而同時滅絕。意識性的活動雖然伴隨五根之破壞而休止，但生之根本意志（無明）却是以生時的經驗（業）為性格而繼續留下痕跡。而且，於此性格中若加以開發，則當然會具備成為五蘊的可能性；而且隨著性格，更具有將自己實現為特定有情的創造力。只是不能將此生命之當體解為如同空間性的存在……。這正是佛教中的輪迴主體異於通常所說的半物質性的靈魂觀之處，若依佛陀的眞諦見地而觀，此當體之生命應屬於現在所說的第四次元（The fourth dimension）的範圍。而這正是佛教輪迴觀之極其難解之處。……若是如此，則此當體之生命要如何再次實現自己？……以乾闥婆或識為名的生命，以父母的和合為緣，將自己實現為胎生的有情而出發。至此，超空間性的生命，至少在身體上接受空間性的規定，亦即獲得一定的身分。如此，經過所謂的胎內五位，終於出生，營求基於其身分的實際活動。此即再生。

」（木村泰賢《原始佛教思想論》）

根據這種解釋，輪迴主體是屬於第四次元的「生命之當體」，是由於妊娠出生而成為空間性的存在的人。又，在死亡之時，此「生命之當體」作為「被給予性格的意志」而繼續存在，而且依其性格再次創造自己為特定之有情。若是如此，則此輪迴主體即使不被稱為「我」或「靈魂」，它也必須是具有特殊性格的某者。然而，若允許說這樣的自我同一，則將墮入有我論。因此，為了與無我的思想一致，必須主張特殊的性格是會變化的。

此地所說的性格，就是「意志被附上習慣的性格」、「生命在營造自我創造時的內在規定」的業，但這種業，由於「其本質是具有創造力的意志」，所以是「經由自己之力而創造未來」，「不斷地變化，將從前的經驗吸收成為自己，以此為原動力向前推進的創造的進化。」從中，我們見到由於生之意志本身是創造性的，所以在意志中所被刻劃出的「性格」也是創造性的、變化性的。

是「生命的流動性的變化」同時是「生命的內在規定」的性格如果也是「不斷地變化」，則「性格」的意義何在？若以「切離性格的生命」為A，則「因為A的本來性質，一刻也不休止，因此，其活動直接為自身帶來一種性格。以此為A′。A′基於被給予的性格而活動，帶來A″的性格。」若是如此，變化的是生命而不是性格。A′的性格與A″的性格以它不會變化的特殊性，成為生命變化的基礎。「從幼蟲成為蛹，從蛹成為蛾，就外在而言，雖然完全不同，但追根究底，總是由同一蟲體而出的變化。」同一蟲體雖有變化，但幼蟲的特殊性與蛹的特殊性沒有變化。所謂特殊性會變化也就是沒有特殊性，因此，幼蟲與蛹不能區別，同一蟲體的變化不能成立。若是如此，以A′、A″之例而言，生命或意志不外是從一種性格轉移或變化成另外的性格。

輪迴的主體是生之意志，而不是被給予特殊性格的意志。換言之，只有生命的流動變化，而沒有「輪迴」。「佛陀只要是在變化之上建立輪迴，則佛教之輪迴論已經不是文義上的輪迴說。……變化的當體就是輪迴，沒有在空間往返的靈魂。亦即如同不是幼蟲死了成為蛹、蛾，而是蟲直接變化成為蛹、蛾；我們的生命也改變其本身，不久之後，成為馬、牛或在地獄、天堂。所有業自身（？）會變成其本身。此名之為輪迴。」若是如此，則這與說輪迴思想在佛教中失其本來意義是相同的。

我們無法理解前述那種非輪迴說之輪迴說。比起這種解釋更不可解的是：在前述的解釋中雖然反覆出現「若依佛陀的話」，但在阿含經典中，很難找到證據。出現在經典中的輪迴思想絕不是前面所述的那麼難以理解。最常出現的思想是：由於造作惡業，人死後墮於地獄、畜生，即使出生在人間也會獲得短命、下賤、醜惡等果報；若積善業則死後能生天，若生於人間即得長命、高貴、殊勝等果報。這是業之輪迴的意義，因而歐登貝格（Oldenberg）也在「道德的酬應」上，探尋輪迴思想的中心意義。這種道德的酬應，若不是指同一的人格去接受由自己的業所引出的報應，就失其意義。從輪迴思想開始作為輪迴思想的歷史關係，或從道德的酬應之思想的論理意義而言，這當然是應該被承認的。

關於這點，經典中有很明顯地敍述。「你的惡業不是來自你的母親，也不是來自你的父親、兄弟、姊妹、朋友、親族、禁欲行者、婆羅門、諸神等等。你自己造了惡業，必須自己遭受果報。」喜於殺害生物者，死後生於地獄中；嚐受殺生之惡果者必是造作殺生者。因此，不能不承認輪迴主體的同一的「我」。只要是輪迴思想，在這一點上就無法動搖。因此，童女迦葉再三地向否定他世、再生，以及善惡業果報的婆羅門闡述靈魂之存在。其問答如下：

⑴問：「我屢次囑咐瀕臨死亡的造作惡業者，如果他們再生於地獄就請他們來告訴我他們所受的業報，他們也都許下承諾，但到現在一直都沒有人來告訴我。」

答：「這是當然之事。獄鬼不可能釋放被拘捕者。墮入地獄者不能被釋放回來。」

⑵問：「我也屢次請求積聚善業者回來報告其生天之果報，但仍是沒有音信。」

答：「這也是當然之事。一旦生於天上，自然不願意回到人間。」

⑶問：「生於忉利天是何景況？」

答：「忉利天的一天等於地上的百年。因此即使想在生於忉利天的兩、三天後回到人間來向你報告，你也無法見到。」

⑷問：「你怎麼知道有忉利天以及其中一日相當於人間百年？」

答：「你無法瞭解這點，就如同盲人不知顏色。」

⑸問：「曾以大釜煮殺盜賊，藉以查看靈魂如何脫出，但並無所見，因此可知無有他世？」

答：「當你晝寢夢遊山野時，難道你的侍女也見過你的靈魂出入你的身體？我們不應以目前之事觀看衆生，應以天眼力來觀察。衆生此死彼生，由彼生此。」

除此之外，童女迦葉以木中求火，或法螺貝中求聲的譬喻來反駁於肉體中求靈魂。透過這段的問答，可以很清楚地看出：以夢爲靈魂之漂遊這種素樸的靈魂信仰，已經和輪迴思想結合。《中阿含》〈鸚鵡經〉白狗的故事更是顯著的證據。鸚鵡摩納之父都提因增上慢死後生爲摩納家中的白狗。經過佛陀指點的摩納，即返回家中試探白狗。摩納問白狗：「你的前世如果眞是我的父親，那就請你跳到大床舖上。」白狗如其所說即跳到床上。摩納又問：「如果你眞是我的父親，請你告訴我藏寶之處。」白狗即用口與脚指引藏寶之處。再生爲白狗的都提還保持其前世的記憶，並且聽懂人類的語言。這種類型的輪迴譚，雖然有可能是後世所附加，但可以視爲是在給予童女迦葉之問答中的靈魂信仰正統的地位。

像這樣，從經藏中可找出前述的輪迴思想。這種思想不是出現在純粹述說無我五蘊緣起等等的經典，而是出現在神話色彩濃厚的作品中。從童女迦葉的問答，我們可以推測出：這種思想是在對抗流行於當時，否定善惡報應的享樂主義，因此頗受原始教團歡迎。它與製作神話式的、文學式的作品的傾向結合，並且時常出現於經藏中。不過，即使原始教團歡迎這種思想，但也不能成爲它與無我思想內在能夠結合的證據。無論如何，它是不同立場的思想，經藏只不過如實地傳達出兩種不同的思想而已。

無我五蘊緣起的立場，並不像自然科學的認識那樣排斥靈魂與他界。眼前感覺的對象或想像所產生的神話的對象，只要是因五蘊或六入而存在，它就不是不同的資格。在詩人的幻視中所見的、所感受的他界，只要是以鮮明的具象給予人們印象，就可以認爲它與現實世界一樣，同樣具有現實性。例如，無妨將地獄的獄鬼視爲與人類同樣由五蘊所生，或者是名色。但是，這也只是存在於無明的立場上。

如同輪迴主體的我是現實性的，業的輪迴轉生也是現實性的；如同我是無，業的輪迴轉生也是無。因此，在無我的立場上沒有輪迴。體現無我的眞理時，輪迴也就消失。在述說無我的經典中，對於提出「若說色受想行識無我，則無我之業如何被我所觸」的問者所作的回答，正是在顯示這點。佛陀在將這種疑問稱爲愚癡無明之後，就述說無常、苦、無我之法，並作出結論「若如是觀則生解脫眞實智，所謂我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

對於應如何思考無我的業的作者這個問題，佛陀沒有正面地給予答覆，但是却表明了因正觀無我而到達的解脫境界是無生也無業，並且是沒有其他存在的境地。因此，業與作者的問題並不存在。因此，「無我的業」這種問題也失其意義。就這一點看來，這類經典中佛陀的回答方式，可說十分値得注目。

在無我的立場或在明的立場上，業的輪迴並不成立——這種情形在述說緣起的經典中可以見到。「喬達摩！如何彼行彼受？」「婆羅

門！所謂彼行彼受，是一種極端。」「若是如此，喬達摩！如何他者所行他者所受？」「婆羅門！若說他者所行他者所受，也是另一種極端。婆羅門！離此二者如來依中說法。緣無明有行，緣行有識……。」在漢譯經典中，顯然是以第一種極端爲常見，另一種極端爲斷見。「汝自身行此惡業，汝自己受其果報」的思想，被視爲是主張靈魂存在的常見而被排斥。而且，前面所引用的童女迦葉之問答，不得不視爲是在顯示常見、斷見的對立。

緣起說是在駁斥肯定或否定靈魂輪迴的任何一說，而以法之緣起代之。然而緣起說是採取何種意義來取代輪迴思想？前面我們曾經論及：將緣起說視爲輪迴過程的說明，是阿毗達磨式的解釋，並不是緣起說的本來意義。前面所引用的經典顯然不具有這種解釋的色彩。緣起說與由於業的時間性的輪迴無關，並且不是以時間性的業與報的關係爲問題。駁斥與眞的認識無關（即靈魂與他世是否存在）的形上學的問題，而認爲只有觀法才是眞的認識，以及探究法法之間的緣起關係的——才是緣起說。因此，就這種說法而言，如同基於緣起法而有，具體性的、經驗性的業（行爲），以及業之造作者的我；忉利天與地獄等等的他世界；只要在想像上，具有具體性的形態，或給與人心具體性的力量，則它也同樣是基於緣起法而存在。

但是，這種存在仍都屬於無明之領域，並不是觀法的立場。例如所謂的「彼行彼受」，只能立於無明的立場而言，若基於觀法的立場，說「彼行」或「彼受」都不被允許，因此，與同一的他有關的業之報應也不能說。也就是說，業的「輪迴」並不是法。如來駁斥這點而說「法」。這就是以緣起說代替輪迴說的意義。

諸如此類的敍述，我們在其他經典也可找到。「我知世尊如是說法，今此識往生不更異」，作如是主張的嗏帝比丘，當被世尊問及何謂「識」時，他回答說：「世尊！即是在此處、在彼處接受善惡業之果報者」，但世尊給予嚴厲地斥責，世尊並告以識是因緣而起，而且詳述緣起。其後，世尊又問：「若汝等如是知如是見，汝等頗於過去作是念，我過去時有、我過去時無，云何過去時有，何由過去時有耶。」「不也，世尊。」「若汝等如是知如是見，汝等頗於未來作是念，我未來當有，我未來當無，云何未來有，何由未來有耶。」「不也，世尊！」顯然這是輪迴轉生的問題之排除。依此立場而言，述說過去世自己是如何存在的一切本生譚，以及思考自己在未來世將是如何景況的一切輪迴說，都只是立於不瞭解存在眞相的凡夫的立場所產生的。

在凡夫的立場上，這些想像的世界與現實的世界同樣對人心具有作用。但是，這種想像的世界，並不具有形上學性的實在性，只是基於法而存在。當凡夫的立場被止揚時，這一切也都被止揚。若是如此，則以相等的立場而將輪迴思想與緣起說加以結合，顯然是極不合理。

〔參考資料〕《觀佛三昧海經》卷六〈觀四無量心品〉；《七佛經》；《分別善惡報應經》卷上；《大智度論》卷三十、卷七十七；《成唯識論》卷四；佐佐木現順《業と運命》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈宇宙論〉；木村泰賢著．歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第二篇第四章；石上玄一郎《輪迴と轉生》。

輪藏

佛寺中之一種可以迴轉的佛經書架。又稱轉輪藏。亦即將書架作成八角形的書棚，中心立軸，使書棚得以旋轉，俾能撿出所需經卷；此種書架即稱輪藏，與民間的走馬燈相似。輪藏之制，起自轉藏。所謂「轉藏」，即轉讀大藏經之意，此與「看藏」不同，「看藏」者係讀經時每行閱讀，自首徹尾一字不漏，而「轉藏」則唯讀經文中每卷之初、中、後數行而已。

佛教轉藏制度始創於南朝梁代的雙林大士傅弘（一稱傅翕，即善慧大士）。《神僧傳》

卷四記載（大正50・975c）：

「初大士在日，常以經目繁多，人或不能遍閱，乃就山中建大層龕，一柱八面，實以諸經運行不礙，謂之輪藏。（中略）從勸世人有發於菩提心者，能推輪藏，是人即與持誦諸經功德無異。今，天下所建輪藏皆設大士像，實始於此。」

另外，爲輪藏設立之專殿，俗稱藏殿。或作塔式建築，如今北京西郊頤和園內萬壽山之前，有爲帝后禮佛誦經之處，正殿爲兩層樓閣，兩側各有雙層八角形配亭。亭內有木塔貫穿樓閣，儲存經書佛像。塔中有軸，地下設有機關，可以轉動。輪藏首創於江浙一帶，故以南方寺院特爲盛行，爾後乃推及北方地區。南方以蘇州南禪院千佛堂的轉輪經藏最爲著名，唐・白居易曾撰《蘇州南禪院千佛堂轉輪經藏石記》以記其事。北方寺院則以河北正定隆興寺的藏殿爲代表。

〔參考資料〕《釋門正統》卷三〈塔廟志〉。

隣阿伽色（梵agha-sāmantaka）

指虛空界之色。又名隣礙色。即接隣阿伽之色，或鄰近有礙物質之阿伽色。「阿伽」（agha）有三義，其一是「闇」；其二爲極礙，指積集有形的物質，即粗雜的色法；其三爲無礙，指無形的、微細的色法。玄奘譯《俱舍論》卷一（大正29・6c）：

「傳說：竅隙即是明闇，非離明闇竅隙可取，故說空界明闇爲體；應知此體不離晝夜，即此說名鄰阿伽色。傳說：阿伽謂積集色，極能爲礙，故名阿伽。此空界色與彼相鄰，是故說名鄰阿伽色。有說：阿伽即空界色，此中無礙，故名阿伽；即阿伽色餘礙相鄰，是故說名隣阿伽色。」

此中，關於「阿伽」之語意，及「鄰阿伽色」之所指，共有三種說法。第一說出自《俱舍論頌》的「空界謂竅隙，傳說是明闇。」其意爲：空界（即竅隙）係以夜之闇、晝之明爲體。其所以稱此空界爲隣阿伽色，可能是因爲梵語agha，含有「闇」的意思，亦即說它是隣接於「闇」之色。

在眞諦譯《俱舍釋論》卷一中，此第一說之譯文爲（大正29・167a）：「無有竅穴離光闇可見故，是故彼言空界。唯光闇爲性，晝夜爲位。此空界說名隣礙色。」而前述玄奘譯的「隣阿伽」一語，在稱友《俱舍論疏》（sphuṭārthā abhidharma-kośa-vyākhyā）記爲「agha-sāmantaka」，藏譯《俱舍論》則記爲「thogs-paḥi ñe-baḥi ḥkhor-gyi gzugs」（隣阿伽色）。

前引之第二說，則是根據梵語agha含有「障礙」之語意而來。此中之agha，係指有質礙之物質（色）。謂空界之色與有質礙之物質（阿伽）相鄰，故稱爲鄰阿伽色。眞諦譯此第二說爲（大正29・167a）：「彼說礙色者，謂聚集中，色最易變壞故，光闇與礙色相鄰，故名隣礙色。」

第三說係將「阿伽」解爲「無礙」。即空界之色（阿伽），與其他有礙物質相鄰，故稱鄰阿伽色。亦即指隣近有礙物質之阿伽色。眞諦譯此第三說爲（大正29・167a）：「復有餘師釋：此亦是礙他，於此無礙故，與餘色相鄰。」藏譯《俱舍論》將此第三說中的「隣阿伽」，譯爲「thogs-med ñe-ḥkhor」（隣無礙）。

關於「阿伽」一語，具有「極礙」、「無礙」之正反二義，《玄應音義》卷二十四云「阿伽：伽，此云礙；阿，有二義，或言無，或云極。猶含兩釋，故立本名也。」然而說agha含有「礙」的意思，是因爲agha的語根爲agh（意爲「惡」），因此《玄應音義》的解釋是不正確的。若根據前述藏譯《俱舍論》所載，則第三說與第二說之「阿伽」，其原語並不相同。

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷一；《俱舍論寶疏》卷一下。

閱藏知津

四十八卷。明・智旭於崇禎八年至永曆八年（1635～1654）編撰。收在《大正藏・法寶總目錄》第三册。宋、明以來有關藏經提要的著述以此書為比較完備。它編撰的目的在於使閱讀藏經的人都能「達其旨歸，辨其權實」（見本書自序）。就是提出「品中事理大概，使人自知綱要。」同時也依佛說法的先後次第來分別部類（見本書凡例）。作者因為「歷朝所刻藏乘，或隨年次編入，或約重單（重譯、單譯）分類，大小混雜，先後失準」，閱者茫然不知道緩急可否；又因過去的藏經提要一類的書，如宋朝王古的《法寶標目》，「僅順宋藏次第，略指端倪」，明代蘊空的《滙目義門》，雖然「創依五時教味」來分部，也只「粗陳梗概」，都未能盡善盡美。所以他從三十歲時發心閱藏（明刻南北藏）開始，前後歷龍居、九華、霞漳、溫陵、幽棲、石城、長水、靈峯八地，耗費二十年的時間，隨閱隨錄而編成本書，「俾未閱者知先後所宜，已閱者達權實所攝；義持者可即約以識廣，文持者可會廣以歸約」（見本書序）。

本書的編撰上有三種特點：

⑴**部類的劃分**：依古來判法，菩薩、聲聞兩藏中各有經、律、論三藏；又據《出曜經》說，於經律論外加第四雜藏，因此總別為經、律、論、雜四藏（凡「理兼大小，事涉世間，二論既不可收，故應別立雜藏」），並各以大、小乘分，先大後小。本來據五時次第，「華嚴」之後應列「阿含」；但以小教加於「方等」、「般若」之前，甚為不可，所以改為大小各自一類，分別出權實輕重的不同。在大乘經中，又分華嚴、方等、般若、法華、涅槃五部，此係將《開元釋教錄》部目中《寶積》、《大集》和《密呪》等合併為「方等」，而別加「法華」在「涅槃」之前，以應五時的次第。又論藏區分釋經、宗經、諸論釋三類，先敍西土，後敍此土。此土大乘宗經論中唯收僧肇和慧思、智顗的述作，其餘諸師的入雜藏中。雜藏又分西土撰述與此方撰述兩類，此方撰述即包括各宗各類不同的體式而名為雜。

⑵**重譯的編次**：選取翻譯比較善巧的一本為主，其餘重譯的經典就列於其後（這些在總目中都低一字列出，使人易曉），在後面提要中就將它的同異註了出來，使人知道或應並閱或可不閱。

⑶**提要的製作**：各書但列其中品名，或各品中事理大概，使閱者知其綱要；只有疏鈔、玄文，才略出其釋經之法，使知各家制立軌則的不同。又久已流通或卷帙不多的書，所錄從略；久不流通卷帙多而人罕閱的所錄稍詳，使人染一指而知全鼎之味（見本書〈凡例〉）。

本書這樣分部編列，是對全藏有重新編目的用意。因宋元以來刊刻全藏都是以《開元釋教錄》入藏的各書為基本，再把續收入藏的書滙列於後，並未編次。明代南、北藏雖略有改動，不依《開元釋教錄》先大乘經律論，次小乘經律論的次第，但也是依《至元錄》粗分經律論三藏，先大後小，分別將續收入藏的附加於後。本書作者加以全盤整理，重新組織，雖然有些也未盡恰當（如有些重譯未經勘出或部類隸屬不適合等），但編者的銳意改革之功是值得尊重的。

本書內容分兩大部分：前四卷為總目，後四十四卷為各書提要。

總目所收典籍共一七七三部，在經、律、論、雜四藏中：

⑴經藏的大乘經九七六部（其中「華嚴」二十九部，「方等」顯密合有七八八部，「般若」二十八部，「法華」十五部，「涅槃」十六部）。小乘經二一一部，大小乘經共為一一八七部。

⑵律藏的大乘律三十部，小乘律六十一部，另附疑似雜偽律一部，共為九十二部。

⑶論藏，大乘論的釋經論七十一部（西方三十三部，此土三十八部），宗經論一一八部（西方一〇四部，此土十四部），諸論釋三十二部（西方十一部，此土二十一部）。小乘論四

十七部，大小乘論共爲二六八部。

⑷雜藏的西方撰述四十八部，附外道論兩部、疑僞經一部，共爲五十一部。此方撰述，計懺儀十部、淨土四部、台宗十五部、禪宗二十二部、賢首宗十部、慈恩宗三部、密宗三部、律宗五部、纂集十二部、傳記十二部、護教十六部、音義三部、目錄十二部、序贊詩歌三部，連同應收入藏的四十六部，共爲一七六部。本目所收各書均出於明刻南、北藏，兩藏編次不同，函號各異，所以總目在每書下部分別註了出來。

本書提要部分即依總目次第，於每一部類的開端有一簡短的總述，說明該部的性質或分部的緣由，如在方等部首說：「始從華嚴終大涅槃，一切菩薩法藏皆稱方等經典；今更就大乘中別取獨被大機者名華嚴部，融通空有者名般若部，開權顯實者名法華部，垂滅談常者名涅槃部；其餘若顯若密，或對小明大，或泛明諸佛菩薩因、果、事、理、行、位、智、斷，皆此方等部收。」（見本書卷二）又於每一種書，先註明卷數，在南、北藏函號和譯著的人，再撮要說明內容，列其品題並品中事理大概，如《大般若》、《寶積》、《大集》、《阿含》等經，均頗詳盡；特別是《大般若經》的撮要從卷十六至卷二十三，竟占七卷之多。此外還有些書附加有作者的按語的，約分五類：

⑴說明重譯的巧拙和異同的，如對唐・提雲般若譯的《華嚴經不思議佛境界分》說「與前經同本異經，文頗艱澀」（見卷一）；對宋・法賢譯的《無量壽莊嚴經》說「法賢本中有慈氏問答尤妙，但止三十六願」（卷三）；對唐・實叉難陀譯的《入楞嚴經》說「文筆順暢，（中略）多初品及後二品」（卷六）等是。

⑵指出宜於流通的，如對唐・般若譯的《普賢行願品》說「最宜一總流通」，又對提雲般若譯的《華嚴經修慈分》說「宜急流通」（均見卷一）等是。

⑶指明與疏鈔的關係的，如對《觀無量壽佛經》說「天台智者大師有《疏》，四明法智尊者有《妙宗鈔》，深得經髓，宜精究之」（卷三）；對《金光明經》說「智者依此譯說《玄義》及《文句》」（卷六）等是。

⑷說明疏鈔製作軌則的，如對《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》說「體、宗、力、用，義並從圓，判教屬頓」（卷三十九）；對《觀音玄義》說「以靈智合法身爲體，感應爲宗，慈悲利物爲用，流通醍醐味爲教相」（卷三十六）等是。

⑸予以批判的，如說唐・宗密的《禪源諸詮集序》是「未究七種二諦、五種三諦之旨」（卷四十二）；說元・德煇重編的《百丈清規》是「不唯非佛世芳規，亦且非古百丈風格」（卷四十三）等是。

本書的刻本共有三種：

⑴清・康熙三年（1664）夏之鼎刻，有夏作的〈緣起〉。

⑵康熙四十八年（1709）朱岸登刻，有德成的〈跋〉說，智旭著述中此書流行最廣。

⑶光緒十八年（1892）金陵刻經處刻，補訂了末卷最後四十八種的撰述人名。

此外，在日本有天明二年（1782）刻版二十卷本，還有四卷的總目本單行。

本書對於後來大藏經類的編輯發生了相當的影響，如日本弘教書院排印《縮刷大藏經》即採取它的組織形式；中國楊仁山手訂《大藏輯要目錄》以及上海排印《頻伽藏》也都依照了它的分類法。（李安）

〔參考資料〕 姚名達《中國目錄學史》〈宗教目錄篇〉；陳士強《佛典精解》〈經錄部〉第八門。

鞍作鳥

日本飛鳥時代佛像雕塑師。生卒年不詳。又稱鞍部鳥、鞍作止利、止利佛師。係司馬達等之孫、鞍作多須奈之子。推古天皇十四年（606），曾完成丈六釋迦像，安置於元興寺，蒙賜大仁位與近江國坂田郡的水田二十町。三十一年，爲聖德太子祈福，奉勅雕造金銅釋迦三尊像，安置於法隆寺。其作品風格相承中國

北魏時代龍門石窟開鑿期的佛像式樣，均整統一，富神祕美。

鞍馬寺

日本鞍馬弘教大本山，位於京都市左京區鞍馬本町。號松尾山金剛壽命院。相傳係鑑禎（鑑眞的弟子）於寶龜元年（770）所開基，而由藤原伊勢人於延曆十五年（796）營建堂舍。本寺初受東寺支配，天永年間（1110～1113）改屬天台宗。其後，青蓮院與日光輪王寺爲本寺之支配權而爭戰不休；昭和二十七年（1952），本寺獨立而成鞍馬弘教大本山。本尊爲毗沙門天，鎭護王城北方，深受朝野尊崇，參拜者絡繹不絕，俗稱爲鞍馬詣。又，本寺所舉行的竹伐祭與火祭，聞名遐邇。由於堂舍經過多次火災，故現存堂宇多爲近代所重建。此外，寺中保存有與十二世紀的悲劇英雄源義經相關的遺跡，如天狗杉、僧正ケ谷、東光坊跡等。

鞏縣石窟

北魏石窟寺院之一。位於河南鞏縣邙山附近，面臨伊洛河，背依大力山。石窟始鑿於北魏宣武帝景明年間（500～503），熙平二年（517）在窟前建寺，初名希玄寺，宋代改名爲十方淨土寺，清代改名石窟寺。東魏、西魏、隋、唐、北宋等各代皆曾在此鑿窟造像，始成今日所見之規模。現存五窟、三尊摩崖大像、二五六龕、七七四三尊佛像與數十篇題記。

五窟中，除第五窟外，其餘四窟呈方形，有中心柱（窟內方頂與雲岡、龍門石窟之穹窿頂迥然不同），柱四面鑿龕設像（多爲一佛、二弟子、二菩薩），窟頂鑿平棊，雕蓮花、飛天等浮雕。佛像臉形方圓，衣紋疏朗，表情寧靜，與雲岡石窟等北魏早期深目高鼻、秀骨清相之造像不同。門內兩側雕「帝后禮佛圖」，其餘三壁雕佛像與佛傳故事，壁脚雕神王、怪獸及伎樂人。其中，帝后禮佛圖共十八幅，現存十五幅，人物衆多，場面熱鬧，頗能反映皇室之宗教活動。

◉附：〈鞏縣石窟〉（摘錄自《河南風物志》五〈文化藝術〉）

自豫西三門峽市起，東到伊洛河口，黃河南岸有一堵天然屏障，蜿蜒綿亘，這就是有名的邙山。邙山既沒有層巒疊嶂，也沒有林泉妙景，它是一道缺石少水、草木稀疏的黃土嶺。然而奇怪的是，這條睡蟒式的土嶺，到鞏縣老城北五華里處，却孤峯突起，猶如一個力大無比的力士頂天立地，屹立在那裏，人們稱之爲大力山。它背依黃河，面向伊洛，峯迴路轉，流泉潺潺，茂林修竹，鬱鬱葱葱。它一反邙山缺石的常態，在大力山脚下露出一層巨大的灰黃色像刀削似的岩石，形成一個一個的懸崖峭壁。鞏縣石窟就雕造在這個天然的石壁上。窟前有寺，建於北魏．熙平二年（517），初名「希玄寺」，宣武帝景明年間（500～503），始「鑿石爲窟，刻佛千萬像」。唐初名「淨土寺」，清改「石窟寺」。東西魏、北齊、隋、唐以及北宋相繼在此鑿窟造像。今被列爲國家重點文物保護單位，已成爲遊覽勝地。

鞏縣石窟寺內，現有石窟五所，千佛龕一個，小型佛龕二五五個，摩崖大像三尊，共雕刻大小石像七七四三個，碑刻題記二百餘塊。鞏縣石窟雖不如雲岡和龍門石窟那樣雄偉龐大、氣勢磅礴，但它以小巧玲瓏、維妙維肖見長。

第一窟是一個高、闊均爲六米的正方形洞窟。石窟正中有頂天立地的中心方柱。方柱四面鑿有佛龕，龕內雕有一佛、二弟子、二菩薩。佛座下面兩側雕一對蹲伏披毛的獅子。佛像的背光均刻有象徵光明的火焰紋，兩側刻有對稱的飛天、化生和蓮花。方柱基座四周，雕有力士，形像各異。力士下面雕千奇百怪的神王，面孔猙獰，給人以恐怖之感。方柱上端各面皆爲由化生、蓮花和垂鱗紋、彩鈴、飄帶組成的垂幔，刻工精細，美觀而莊重。石窟的四壁之上部，刻千佛龕，龕內千佛所著衣服，富

於變化。東、西、北三壁千佛龕下各有四個大龕，龕楣及龕兩側有飛天、蓮花、忍冬和火焰等花紋圖案。南壁即洞門內壁兩側，千佛龕下爲三層浮雕「帝后禮佛圖」。禮佛圖生動而逼眞地記錄了北魏統治者宗教活動的情景。左側三幅以皇帝爲主，右側三幅以皇后爲主。每幅上都有衆多侍從，有的爲帝后執扇撑傘，有的捧持香爐和供品。行列前有身穿袈裟的和尙爲前導，後面緊跟著儀態雍貴的帝后及爲他們挈提拖裙的宮女。浩浩蕩蕩的儀仗隊簇擁著帝后進香禮佛。像這樣的帝后禮佛圖，在我國石窟藝術中保存這麼完好並不多見。浮雕構圖協調，刀法圓熟，造型逼眞，顯示出北魏工匠高超的藝術才能。

四壁的下部，也有浮雕。東、西、南三壁壁脚爲伎樂人，北壁壁脚爲怪獸。窟門外兩側的石壁上雕兩個威武的力士像，身高三米多，挺胸鼓目，形像森嚴。左側力士的上方雕有兩排羅漢，神態虔誠，像貌各異，與旁邊的一尊菩薩相呼應。

第二窟是一個尙未完工的石窟，可能是因石質太壞，在中心方柱雕出雛形，發現頂部崩裂而停工。窟內今存小龕，爲後代繼開。刻工精細的爲東壁三個佛龕，視其風格爲北魏時所造。中心方柱南面上、下鑿三個佛龕，龕內雕一佛、二弟子、二菩薩，分別立於蓮花或蓮蓬之上。龕楣刻七尊佛像，兩側刻飛天，龕外兩側雕有比龕門還高的兩尊菩薩。佛龕題記爲唐・龍朔三年（663）造。西壁四龕，題記爲唐・乾封二年（667）造。

第三窟、第四窟的體制布局同第一窟大體相似，面積略小。窟內中心方柱的四面爲佛龕，基座四周雕神王。窟內東、西、北三壁刻滿佛龕。南壁是禮佛圖。四壁下部，東、西、南三面雕伎樂人，北壁下浮雕怪獸。窟頂是界格式的平棋，每個格內刻有飛天、化生、蓮花，爲平面浮雕，裝飾圖案性較强。第四窟的中心方柱正面鑿有上下兩個佛龕，上龕內的主佛，唐代曾給予裝塑（即在石像上加泥施彩），這與一、三窟不同。第四窟南壁的帝后禮佛圖，不像一、三窟那樣皆爲三層，而是右側四層，左側兩層。左側禮佛圖下有一幅壁畫，這是中原地區石窟中所罕見的。

第五窟最小，方三點二米，高三米，內無中心柱。窟頂爲方形藻井，藻井中心是一個盛開的蓮花，周圍環繞六個凌空飛翔的飛天，四角有四個圖案化的化生佛，並間有忍冬紋，構圖完美，富麗華貴。窟門內壁上方雕刻佛像五尊，兩側各雕一尊立佛，肅穆地站在蓮花座上。其餘三壁均造一個大佛龕。窟門外壁兩側刻有金剛。尖拱形門楣上刻有忍冬紋圖案。兩側還有許多北魏、東魏及唐代的造像佛龕和題記。兩側雕有一座九級佛塔，下三級爲樓閣式建築形式，每一級都有佛像，如此佛塔實屬罕見。

千佛龕爲唐・乾封年間（666～667）雕造的，高一點五米，寬二點一二米，龕額爲拱形，後壁除中間刻坐佛一尊外，滿壁刻有排列整齊的小佛龕計九九九個，合在一起，大小佛像正好是一千尊，故名「千佛龕」。龕外兩側雕有四個豎長形的佛龕，內各刻一菩薩像，龕口兩側角又各刻一天王像。龕外東側刻有九個小佛龕。佛座下方有一塊造像題記，楷書，刻於唐・乾封年間。

鞏縣石窟內留有中心方柱，這是與其它石窟不同的特點。窟內有了中心方柱，自然就成了平頂，這和雲岡、龍門的穹窿頂，頂上繪有藻井，有顯著的不同。留中心方柱，是工匠根據岩石層斷裂紋較多、爲防止石窟塌陷而採取的措施。有了方柱不但可以防止塌方，又可以增加石壁面積，使石工們在最突出的方柱上大顯身手，雕刻出像石塔一樣的大型藝術作品，給石窟增添不少內容，顯得更加豐富多彩。

窟壁雕刻大量的禮佛圖浮雕，是鞏縣石窟的又一特點。這裏五個洞窟中有三個洞窟有帝后禮佛圖浮雕，計十八幅。像這樣的大幅浮雕，龍門賓陽洞曾有過。然而賓陽洞的禮佛圖早在建國前被奸商和帝國主義分子互相勾結竊至

國外，現在只能看到殘迹。鞏縣石窟裏的禮佛圖除三幅損壞以外，其餘十五幅基本完好，這在現存的中國石窟藝術中可以說是極其難得的藝術珍品。

洞窟內壁脚，雕刻大量的伎樂人，是鞏縣石窟的又一特點。這裏各窟的壁脚和中心方柱的基座下層均雕有伎樂人，伎樂人之多、造像之美是我國石窟中所僅見。在雲岡和龍門石窟中，有不少伎樂飛天，大都安排在壁面的上方或藻井上，他們像騰空飛舞的仙女，唯獨這裏把伎樂飛天變成了伎樂人安排在壁脚，顯然是表現供佛娛樂的交響樂隊，有濃郁的生活氣息。從這些伎樂人使用的樂器和演奏的姿勢，我們可以相當清楚地看到一千四百年前的樂器形狀和演奏方法。

在造像風格上，鞏縣石窟也有明顯的特點。雲岡石窟等北魏早期的造像，大都深目高鼻、秀骨淸相，而鞏縣石窟的造像大都面貌方圓、表情寧靜。除在飛天中還保留有長面高鼻、眼眶深陷的特點之外，秀骨淸瘦的形像，在石刻造像上，都看不到了。這種情況，說明石刻造像的藝術風格是逐漸由北魏向唐代演進。

〔參考資料〕《藝術家雜誌》（1985年一月）；《中國石窟．鞏縣石窟》。

養鸕徹定（1814～1891）

日本淨土宗學僧。生於筑後（福岡縣）。號瑞蓮社順譽金剛寶阿、松翁、古溪、古經堂、杞憂道人。十四歲前往京都學儒佛。十八歲至江戶增上寺修宗學。二十九歲開始編集《緣山詩叢》，其後著書漸增。在明治維新之廢佛毀釋風潮中，師爲淨土宗之指導者，時任第一任淨土宗管長、知恩院第七十五世。師因發現《大藏經對校錄》（忍澂著，京都鹿ケ谷法然院所藏）有誤寫及脫漏的情形，遂開始收集古寫經以確定資料。其後在這方面有很大的成就，終成爲聞名的古寫經收集鑑定專家。

駝山石窟

5422

中國佛敎石窟。位於山東省益都縣城西南五公里的駝山主峯東南崖壁上。隔著王家莊和雲門山對峙。係就南北延伸的石灰岩山從南向北雕造，爲北周、隋、唐時代的作品，共有五窟及摩崖造像羣一處，計大小佛像六三八尊。自北至南，以第三窟最大，內有高達五公尺的阿彌陀佛造像一尊，底座高一公尺，上刻「大像主青州主管柱國平桑公」題記；其旁有兩尊菩薩像，頭戴花冠，飄帶下垂，長裙曳地，法相渾融圓潤，具有隋代風格。其餘均爲小形洞窟。此中，第一窟內有菩薩像，美髮高髻，面容豐腴，上身袒露，胸前瓔珞下垂，下身著出水式長裙，身材欹斜有曲線，頗具唐風。

〔參考資料〕閻文儒《雲門山與駝山》；常盤大定、關野貞《支那佛敎史蹟》。

駒澤大學

日本曹洞宗所設立的大學。位於東京都世田谷區駒澤。文祿年間（1592～1596），在江戶吉祥寺所開辦的旃檀林及芝青松寺的獅子窟，至明治十五年（1882）移至麻布日ケ窪，稱爲曹洞宗大學林，此即東京設立佛教大學的濫觴。明治三十七年改號曹洞宗大學。大正二年（1913）遷往今址，十四年依大學令改爲單科大學，並改稱駒澤大學。昭和二十四年（1949）改組成新制大學，新設商經學部。翌年又創立佛教短期大學。二十七年在東京澁谷區建澁谷分校，設置第二商經學部，開辦大學院人文科學研究科修士（碩士）課程，三十二年開設博士課程。目前博士課程有佛教學，修士課程有佛教學、哲學、國文學、社會學等學科，大學部則分成佛教學部、經濟學部、法學部、經營學部等十五學部。此外，又設有北海道教養部、駒澤短期大學、岩見駒澤短期大學、苫小牧駒澤短期大學、駒澤大學高校等附屬教育機構。

曾在此校執教的佛教學者爲數甚多，知名學者石井修道、吉津宜英、袴谷憲昭、片山一良、田中良昭、佐藤達玄、平井俊榮、高田修

、山口瑞鳳、高崎直道、平川彰、鎌田茂雄等人，皆曾講學於此。

駐錫

指僧侶長期駐留一地。「錫」指錫杖。錫杖之梵語為khakkhara或kikkhara，音譯喫棄羅、隙棄羅；意譯為有聲杖、聲杖、鳴杖、智杖、德杖、金錫。或單稱杖。錫杖為比丘所持十八物之一，上端有金屬所作之鐶，振盪時則發出聲音。其功用有二，一為比丘巡歷步行時，藉其振動所發出之聲音驚逐禽獸蟲虺。二為行乞時，當作通知之用。又，由於錫杖為比丘旅行所持之物，故「駐錫」成為比丘住於一寺或一山的代稱。

此外，僧人之初入住某一寺院，稱為掛搭。《禪林象器箋》〈叢軌門〉云：「初入叢林者，掛衣鉢袋於僧堂單位，鉤也。故凡住持容行脚人依住，曰：許掛搭。」此一「掛搭」，亦稱「掛錫」。《禪林象器箋》引《祖庭事苑》云：

「西域比丘，行必持錫，有二十五威儀。凡至室中，不得著地，必掛於壁牙上。今僧所止住處，故云掛錫。」

齒木（梵danta-kāṣṭha，巴danta-kaṭṭha、danta-pona，藏so-śiṅ）

指用來磨齒刮舌以除去口中污物之木片。為印度僧團之日常用品，十八物之一。梵語音譯憚哆家瑟詑、禪多扼瑟插。又作楊枝。《南海寄歸內法傳》卷一云（大正54・208c）：「每日旦朝，須嚼齒木，揩齒刮舌，務令如法。盥漱清淨，方行敬禮。若其不然，受禮禮他，悉皆得罪。」又，《五分律》卷二十六云（大正22・176b）：「有諸比丘不嚼楊枝，口臭食不消。有諸比丘與上座共語，惡其口臭，諸比丘以是白佛。佛言，應嚼楊枝。嚼楊枝有五功德，消食、除冷熱涎唾、善能別味、口不臭、眼明。」由此可知嚼齒木主要有清除口臭、兼為消化等作用。

關於齒木之嚼法及其應注意事項，《南海寄歸內法傳》卷一云（大正54・208c）：

「一頭緩須熟嚼，良久淨刷牙關。若也逼近尊人，宜將左手掩口，用罷擘破，屈而刮舌。或可別用銅鐵作刮舌之篦，或取竹木薄片如小指面許，一頭纖細以剔斷牙，屈而刮舌，勿令傷損。亦既用罷，即可俱洗，棄之屏處。凡棄齒木，若口中吐水，及以洟唾，皆須彈指經三，或時謦欬過兩，如不爾者，棄便有罪。」

《五分律》卷二十七亦舉(1)比丘應於阿練若處嚼楊枝；(2)不可臨井嚼楊枝；(3)楊枝用盡，淨洗乃棄；(4)楊枝應截去已用處，餘更畜用；(5)不以盛革屣囊盛楊枝；(6)不應於溫室、講堂、食堂、作食處，和尚、阿闍梨、上座前嚼楊枝；(7)不於患病之比丘前嚼楊枝等。

關於齒木之長短，《五分律》卷二十七云（大正22・177b）：

「有諸比丘，作楊枝太長。佛言不應爾，極長聽一搩手。有一比丘，嚼短楊枝，見佛恭敬，便吞咽之。佛威神令得無患。佛言不應爾，極短聽長並五指，亦不應太粗太細。」

《四分律》卷五十三云（大正22・960c）：「極短者長四指。」《有部毗奈耶雜事》卷十三云（大正24・264c）：「此有三種，謂長中短。長者十二指，短者八指，二內名中。」《玄應音義》卷十五云：「長者十二指，短者六指。」《十誦律》謂六寸至一尺二寸間。

關於齒木之取材，《玄應音義》卷十五云：「多角竭陀羅木作之。今此多用楊枝，為無此木也。」《大日經疏》、《略出經》、《瞿醯經》等，則謂當多用優曇鉢羅木、阿修他木，若無此等樹木時，當求如桑等有乳之木；或謂當用竭陀羅木。《南海寄歸內法傳》卷一云（大正54・208c）：

「或可大木破用，或可小條截為。近山莊者，則柞條葛蔓為先；處平疇者，乃楮桃槐柳隨意預收，備擬無令闕乏。濕者即須他授，乾者許自執持。少壯者任取嚼之，耆宿者乃椎頭使碎。其木條以苦澀辛辣者為佳，嚼頭成絮者為

最，麁胡葈根極爲精也。（中略）豈容不識齒木名作楊枝。西國柳樹全稀，譯者輒傳斯號，佛齒木樹實非楊柳。」

又，《五分律》卷二十六列舉五種不應嚼之樹木，即：漆樹、毒樹、舍夷樹、摩頭樹、菩提樹。

此外，密教在入灌頂道場時，先於三摩耶戒壇，由阿闍梨授弟子齒木以嚼之。又，據《法顯傳》沙祇太國條，及《西域記》卷五鞞索迦國條所載，佛往昔遊化憍薩羅國時，嚼楊枝後棄其遺枝，乃生根而繁茂至今云云。

〔參考資料〕 《有部毗奈耶雜事》卷十三；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四；《大日經疏》卷五；《大日經》卷一〈具緣品〉；《增一阿含經》卷二十八；《十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌經》卷中；《蘇呬耶經》卷上；《十誦律》卷十三；《摩訶僧祇律》卷十六。

黎明寺（Wat Arun、Wat Cheng）

泰國四大名刹之一。位於曼谷湄南河西岸的吞府里，係爲紀念鄭昭而建者。又作鄭王寺、拂曉寺、阿隆寺。相傳鄭昭爲中國潮州人，於十八世紀緬甸征服泰國時，替泰國人光復故土。後世泰國人爲紀念其功勳，遂建此廟紀念之。

此寺結構雄偉，並以中國彩色瓷器爲建材，絢麗奪目。寺內供奉有莊嚴肅穆之琺瑯質佛像。寺旁有五座塔，稱爲鄭皇塔（又作黎明塔或五界塔），始建於拉瑪二世（1824），至拉瑪三世（1851）完工。全部以古代義大利大理石、中國彩色陶片及玻璃鑲嵌而成。

此寺於每年十一月均舉行祭典，屆時國王須乘船至本寺參拜，並獻上迦絺那衣。

十六劃

凝然（1240～1321）

日本華嚴宗僧。伊予（愛媛縣）人，俗姓藤原。字示觀。十八歲從東大寺戒壇院圓照出家，二十歲受具足戒。其後，依證玄、淨因、聖守、宗性諸師綜習律鈔、台密、華嚴、唯識等八宗之學，兼通孔老百家之說。建治三年（1227），繼住戒壇院，提倡華嚴與律二宗；又與西大寺叡尊合力再興律宗。德治二年（1307），為後宇多法皇授圓頓大戒，並奉詔於宮中講說《華嚴五教章》。正和二年（1313），移住唐招提寺。五年後，返回戒壇院。元亨元年示寂，世壽八十二。

師一生頗致力於興建律院，所建共計有十八所。又於講說經義之外，並戮力於著述。一生著作等身，有關佛學方面，較著名者有《八宗綱要》、《內典塵露章》、《三國佛法傳通緣起》等若干部（台灣版之《大藏經補編》收錄上列三部）。此外，另有日本國史、神道、音樂等方面的著作，總計有一百六十餘部一千二百餘卷。

〔參考資料〕《圓照上人行狀》卷中；《律苑僧寶傳》卷十四；《招提千歲傳記》卷上之二；《本朝高僧傳》卷十六；村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第二章。

叡尊（1201～1290）

日本律宗僧。又作睿尊。大和（奈良縣）人，俗姓源。字思圓。十一歲入醍醐寺，從叡賢學密教。十七歲剃度出家。其後，又赴高野山、東大寺等處習密教。嘉禎二年（1236），與圓晴、有嚴、覺盛等討論瑜伽大乘論，而有志於復興戒律，遂於東大寺羂索院自誓受戒。此後，巡錫大和西教寺、法華寺、和泉（大阪）家原寺諸寺，講說戒疏或傳授戒法，並奉詔至宮中，為後深草上皇與龜山上皇講經、授戒。弘安四年（1281），元兵來襲，奉勅於石清水八幡宮開仁王會，修愛染法。正應三年示寂，世壽九十。後伏見天皇追謚「興正菩薩」。

師勤學精進，矢志以戒律救世，終其一生，計開一萬餘座講席。又提倡禁止漁獵，並設放生池一千三百五十餘所。又致力於救濟賤民、修治宇治橋等社會福利事業。其門下有信空、宣瑜、忍性、慈道等三十餘人。著有《梵網古迹文集》十卷、《感身學正記》三卷、《菩薩戒本釋文鈔》一卷等書。

◉附：村上專精著．楊曾文譯〈興正菩薩〉（摘錄自《日本佛教史綱》第三期第五章）

興正菩薩，名睿尊，建仁元年（1201）生於大和的添上郡箕田。自幼就有離開塵世之志。曾修俱舍、密教等。十七歲投圓明阿闍梨門下落髮出家，專學密教兩部的儀軌，後來登高野山從信惠阿闍梨修練密教教義。他曾感嘆說：「顯密二教皆以戒為根本，戒根不淨，則定慧不成。」他離開高野山赴東大寺，侍於戒如、圓晴的講席。不久他以為，比丘僧的具足戒非有三師、七證諸緣不可。私下嘆息律宗師承關係已斷絕。當時他偶爾遇到大悲，二人意氣十分相投，乃相約自誓自受戒，後來又在家原寺受白四羯磨的別受儀式。此後全心全意地致力於弘揚佛法、利濟眾生的事業，出入朝野之間，奔走四方，廣泛地傳播四分律和梵網戒律，向世人宣揚佛法中開發眞智的「化教」和制止不良行為的「制教」。興正成為後嵯峨、後深草、龜山、後宇多、伏見五位天皇的戒師。他布薩說戒凡一萬零七百一十餘次，通受戒的弟子達一千三百餘人，受密灌的弟子有七十餘人。正應三年（1290）八月圓寂，年九十歲。後伏見天皇（1298～1301）追賜以「菩薩」的謚號。

〔參考資料〕《西大寺叡尊傳記集成》；《興正菩薩傳》；《元亨釋書》卷十三；《律苑僧寶傳》卷十二；《本朝高僧傳》卷五十九；和島芳男《叡尊．忍性》。

叡福寺

日本古義眞言宗別格本山。位於大阪市南河內郡太子町。號磯長山聖靈院。別稱磯長寺、石川寺、御廟寺。本尊爲如意輪觀音。推古天皇二十七年（619），聖德太子巡檢畿內諸國寺地，定此地爲其墓所。及太子薨，後人遵其遺命，與皇妃膳臣娘，生母穴穗部間人皇后合葬於此，故又稱三骨一廟。神龜元年（724），聖武天皇勅願整建七堂伽藍。天正二年（1574），遭兵火燒毀；其後，豐臣秀賴再興之。寺寶中，絹本著色文殊渡海圖，高屋連枚人墓誌等列爲國寶。

〔參考資料〕《日本書紀》卷二十二；《上宮太子拾遺記》卷二、卷五。

叡山學院

日本天台宗所設之佛學院。位於大津市坂本本町。係依據日本天台宗祖傳教大師《山家學生式》之精神而設立，以教授宗乘、餘乘、法儀及其他各種必備學識，並策進解行，涵養宗教人格爲宗旨。創立於日本天台宗開立之時，即延曆二十五年（806），在幾經變遷後，於明治六年（1873）稱爲天台宗總黌，與上野東叡山內的天台宗東部總黌，共同成爲該宗宗教學研究及培養教師之教育機構。此即今日叡山學院的前身。

明治十二年，叡山學院改稱天台宗大學林，並設中學林（即今之比叡山高等學校及中學校）。十八年成爲天台宗西部大學林本黌，二十一年於比叡山上東塔築建校舍，三十九年移至山麓，同時改稱院名爲天台宗西部大學黌，至大正十四年（1925）設立比叡山專修院，作爲宗學研究的最高學府。昭和二年（1927），校舍遷至今址。昭和二十七年，實施新的天台宗宗學法，專修院併入新設的天台宗勸學院，依新制度設立的宗立叡山學院移置於原來的專修院之下。

院內的圖書館，即是收藏頗多貴重書籍的叡山文庫。學制爲三年制本科，上設二年制研究科。本科各學年限額二十名，畢業者具有補任天台宗大律師之資格；研究科每學年學生限額十名，畢業者有補任天台宗少僧都之資格。

〔參考資料〕《現行天台宗制規類集》。

器世間（梵bhājanaloka，藏snod kyi-ḥjig-rten）

三世間之一。又稱器世界、器界，或單稱器。即指自然世界、無生物界、物質世界。佛典中之「世間」，可分爲有情世間（衆生世間）與器世間二種。其中，山河、大地、草木、城宅等衆生可居住、生活之國土世界，稱爲器世間。此器世間相當於依、正二報中的依報。又，上述二種世間，若加上五蘊世間，或智正覺世間，則成爲三種世間。此外，極樂淨土之依、正二報皆是清淨，故稱之爲器世間清淨、有情世間清淨。

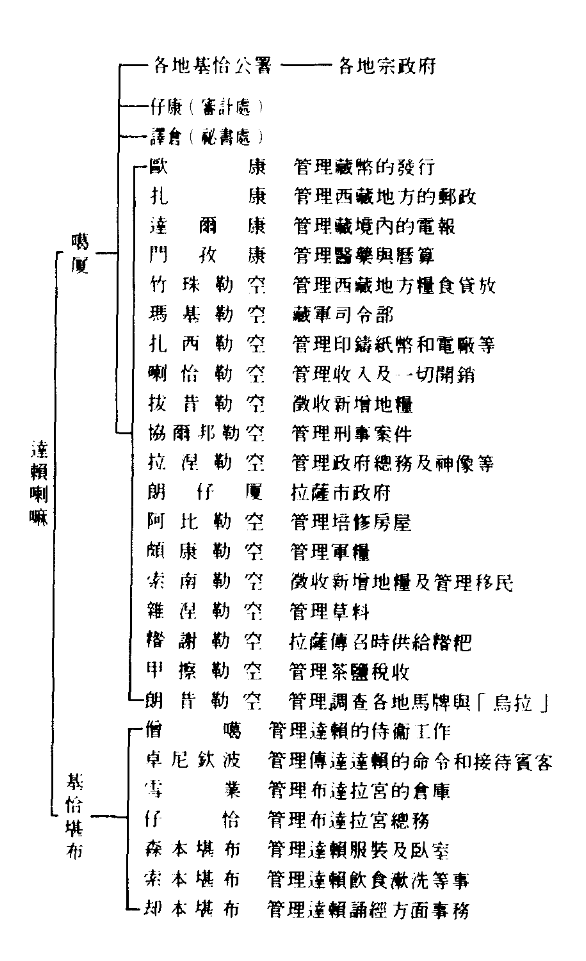
〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一三三、卷一三四；《俱舍論》卷十一；《成唯識論》卷二；《往生論》；《往生論註》卷下；《華嚴經探玄記》卷十七。

噶廈（藏bKa' shag）

此詞之藏語原意爲「發布命令的機關」。此處則指西藏達賴喇嘛甘丹頗章政府原來的統治機構。西元1959年三月被中共政權解散，改由「西藏自治區籌備委員會」行使西藏地方職權。

關於噶廈政府的形成過程，大抵如下所述：1642年（清太宗崇德七年），五世達賴阿旺羅桑嘉措在蒙古固始汗的支持下，擊敗當時統治衞、藏的藏巴·第司噶瑪丹迥旺布，而統一全藏，成立政教合一的政權。後來，五世達賴應順治皇帝的邀請，至北京獲賜「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」的封號，以及四體合璧的金印「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛之印」，乃使達賴在西藏之統治機構，成爲獲有誥書及印鑑的西藏地方政府，直接受清朝政府管轄。1751年（乾隆十六年）七世達賴喇嘛格桑嘉措執政時，始設立噶廈此一統治機關。

噶厦分由四位噶倫（一僧三俗）主持。彼等秉承駐藏大臣與達賴喇嘛之意旨，共同管理西藏地方行政事務。噶厦下設譯倉（祕書處）、仔康（審計處）及若干勒空（辦事機構），分別管理不同事務。其組織系統略如下表：



◉附：格吉巴・旦增多吉撰、卓瑪譯〈原西藏地方政府機構〉（摘錄自《西藏研究》雜誌1989年第二期）

行政機關及其職權範圍

原西藏地方政府機構，是在創立甘丹頗章政權後，爲適應其政治、經濟、軍事等各方面的發展而逐步完善起來的。最初的機構形成、發展的經過是：在五世達賴喇嘛親政以後，第一任第司索南饒登（亦稱索南曲培或嘉羅羣則）從藏巴第司的十六條法律中捨去三條，定爲新政權的十三法典，繼承薩迦政權時期十三個部門的編制。到藏曆第十一繞迴的鐵鷄年（1681），第司桑結嘉措在薩迦時期所創立十三個部門的基礎上又新增添了一些部門，成爲二十一個，並新訂《法典明鏡》作爲準則，載有應遵循的具體條文。根據其中「應維持法律十六條疏解的精神，公平辦事」的記載，估計其中附有一法典注疏。從此有了較爲系統的法規，組織機構也日趨完善。這些從以下介紹的薩迦十三個部門和兩位第司規定的法規及機構條例可以得知。

衆生怙主聖法王時期薩迦派推行的十三個部門包括：司膳、司寢、司祭；知客、司書、管家；廚師、敬膳人、陳坐人；馬夫及馬匹、犏牛、家犬等管理人員。

第司索南饒登時的十三法律是：地方官吏律、審案眞假律、逮解法庭律、重罪肉刑律、警告罰鍰律、胥吏借給律、傷人抵罪律、狡誑洗心律、盜竊追賠律、奸汚罰鍰律、半夜前後律、殺人命價律等。

第司桑結嘉措規定的法典《清明晶鏡》二十一條是：(1)攝政王或第司的工作，(2)公職人員的工作，(3)大臣或丞相（噶倫）的工作，(4)軍官和達本的工作，(5)法庭的工作，(6)卓尼的工作，(7)繕寫者的工作，(8)物資供應者的工作，(9)孜康的工作，(10)馬、牛官的工作，(11)孜雪管家及市民監的工作，(12)飲食、起居管理人員的工作，(13)匠業及烏拉管理人員的工作，(14)內傳達或守衛人員的工作，(15)香燈師的工作，(16)羌地達繞卡（類似民兵頭領）、草柴房墊等零碎事務管理人員的工作，(17)去四方的商人及使臣的工作，(18)收糧官的工作，(19)傳令者的工作，(20)駐守各宗官員的工作，(21)駐守各溪卡的工作。

從以上可以看出，甘丹頗章政權創立後，法律、法規逐漸完善起來的過程。此後西藏的經濟基礎有了發展，在清朝中央政府與西藏地方政府之間的關係進一步發展的同時，1721年七世達賴喇嘛格桑嘉措從青海返回西藏，清朝皇帝派遣大批官兵隨從護送。自到拉薩時起，

欽差駐藏大臣常駐拉薩，監察指揮藏事。1751年開始設置噶厦，同時規定了善後章程十三條。1791年，廓爾喀軍先後侵擾西藏，中央政府派遣以付司中堂爲首的官軍驅逐了侵略者。此後，軍隊駐守西藏，並於1793年整頓西藏的各項制度，規定了包括政治、經濟、軍事等各方面內容的「欽定藏內善後章程二十九條」（見《水牛年文書》）。這樣，西藏的行政編制、職權制度變得更加完整。下面對行政機構的人員及其職權範圍等方面逐一進行介紹：

布達拉宮孜噶

會集於布達拉宮和羅布林卡日光殿的門外過道。這是達賴喇嘛跟前孜仲（僧官）們的僧官茶和各種典禮的聚集處，稱之爲孜噶。孜噶的首腦是「孜堪准欽哇」，或稱「卓尼欽姆」。其下設孜准十六人、侍衛四人。僧官茶聚散是五世達賴喇嘛時由於侍僧人數很少，所以讓其常駐布達拉宮，有由政府長期發放酥油、糌粑的慣例。到七世達賴時，侍僧和仲科爾一樣同屬於政務人員，從此產生了孜仲這一名稱並延續了下來。聚集飲僧官茶的時間約兩小時，也就是達賴喇嘛進行各種政教活動的時間。每天早晨十一點全體孜仲、雪郭、「值班」噶倫（在羅布林卡由噶倫輪流擔任）、孜恰、抬轎頭人等會聚來飲僧官茶，各自按照裏外座位入席，不得有誤。森噶手拿念珠，維持紀律，其餘則不能手持念珠之類，也不能談論、喧鬧，盡量保持良好的秩序。

以上「孜噶」領頭官員各自的職權範圍是：

卓尼欽姆：指揮僧官茶及日常、增加的活動；向達賴喇嘛滙報重要政事，除需通過基巧堪布外，其他來訪求見者滙報等，事無巨細均需通過卓尼欽姆；傳達達賴喇嘛的諭示。同樣，對於新提僧俗官員的求見、大寺喇嘛、活佛等人的求見，以及滙報外出返回、啓程人員等，每天如實具報，請求事前三天通知，予以接見。根據達賴喇嘛的批示向孜噶傳達公職人員的增添和撤銷。對於撤銷職務（降職）的四品以上官員，收繳其官帽、制服、彩靴，若屬開除公職，則剝去孜仲的服裝，弄散仲科的髮髻，剝去帽、服、靴攆出。其他如噶厦政府對公私等各方面滙報的呈文經達賴喇嘛審閱後，交給噶准，巡視各機關能否按時上下班，在工作需要時，召集各機關管理人到孜噶作統一佈置，也是卓尼欽姆的職權。

孜卓：安排求見者的先後秩序、掛咒結、起草呈文，在客單上記錄每天的活動（一種日記，供以後研究有些什麼慣例及撰寫達賴喇嘛傳記的重要依據）。從各永備庫中入出物品時，需帶著達賴喇嘛的印章，作爲布達拉宮的代表前往。對違法者需要進行沒收時，去加蓋「活扎瑪」印章查封。代表達賴喇嘛參加拉薩三大寺大喇嘛、活佛等的入寺及命名（學過一段經後，在各扎倉、康村進行一次大規模的規定布施活動）活動。

森噶：四森噶常駐孜噶，擔任達賴的警衛，在平時的僧官茶及新年等大典時還得維持紀律，對於不守紀律者，有權責打。

雪噶

此爲歷代攝政王、司倫控制並發號司令的機構。自藏曆第十一繞迴水馬年（1642）五世達賴親政後，任命第一任第司索南饒登至台吉頗羅鼐之子珠爾墨特那木扎勒之間，歷任第司的大部份命令就發自布達拉宮，然而當時沒有正式形成「雪噶」這一名稱。藏曆第十一繞迴之火牛年（1757）第七世達賴喇嘛圓寂後，乾隆皇帝任第墨德勒嘉措爲藏王，從此有了「雪噶」一詞。這一機構的頭領有「乃卓」（爲藏王接待賓客的首席知賓）堪窮一名、雪准（攝政知賓）四名（五品官）、森噶兩名。這些人的任務與孜噶相同。這裏對與雪噶機構有聯繫的藏王、攝政、司倫等產生的過程稍作介紹：在未找到達賴喇嘛轉世靈童的一段時間裏，稱代理西藏政教者爲代理藏王；轉世靈童坐床後，執掌西藏政權者被稱之爲攝政。不管是代理藏王還是攝政，均如同達賴喇嘛對全西藏進行政教統治。代理藏王、攝政在任期內佯裝政府與生計融爲一體，有收支均直接向政府孜雪

强佐繳納、領取的慣例。但他們掌政後，不僅將所有禮品據爲己有，而且又得到大量地產、房產、人口等獎賞，致完全成爲經濟暴長的各大喇章和具有呼圖克圖封號地位的大喇嘛。

司倫：藏曆第十五繞迴的土鷄年（1909），第十三世達賴喇嘛先後任命謝扎、雪康、倉欽、朗敦爲司倫。其辦公地點在雪噶，與攝政王相同。其職權是需對噶厦及譯倉等送來的各類文件呈文等進行研究、修改後，呈報達賴喇嘛。與噶厦共同研討達賴的旨意，簽署實施嚴刑的計劃。根本解決問題的權力，比噶厦大。另外，曾經有過代理司倫一職。這是藏曆第十六繞迴的鐵虎年（1950），第十四世達賴喇嘛曾任命過一僧一俗的代理司倫，其職權、辦公地點與正式司倫相同。

基巧噶厦

拉薩大昭寺的四面有象徵息、增、懷、伏四業的四個機構，其中南方增業機構是噶厦。噶厦之辦公地點在大昭寺南門樓上。藏曆第十繞迴之鐵牛年（1721），康熙皇帝首次任命代青巴圖魯、貝子阿爾布巴多杰結布、公隆布鼐扎西結布、台吉扎爾鼐、頗羅鼐索朗道杰爲噶倫。他們一起統治了七年，但是實際上沒有噶厦，最終因諸噶倫不合，阿爾布巴、隆布鼐、扎爾鼐失敗，頗羅鼐父子執政期間，也沒有形成噶厦政府。後來在藏曆第十三繞迴之鐵羊年（1751），根據清朝乾隆皇帝要由達賴喇嘛執掌政教兩權，任命四名噶倫輔佐達賴喇嘛的聖諭，第七世達賴喇嘛格桑嘉措執政時，新創了噶厦這一機構。

自此，首任噶倫是：多仁諾顏班智達貢布歐珠繞登、吞巴石曲次旦、多喀爾夏仲次仁旺杰、孜准達罕尼瑪堅參。噶厦創立當天，達賴喇嘛專程來祝賀的同時，獎給噶厦以「思希德基」印章，允其統治全藏。後來噶厦政府又仿製了稱爲「德基古甸」的印鑒，由噶倫們外出多基（昌都總管）等地辦事時隨身攜帶，對全體文武官員發布命令。

噶厦的職權是：指揮並解決達賴喇嘛以及攝政王所佈置的所有文武機構的事務，不僅各宗、溪向政府繳納的金銀、糧油等收入簿，以及屬於官府、貴族、寺廟三方的地產、房產、人口等析產文約等有重要依據的文件要加蓋噶厦印章，而且各機構所需用糧、錢等也要通過噶厦，且根據蓋有印章的和條子才能領取。布告、路條等也要加蓋官印。制定大、中之類的計劃後，需呈報達賴喇嘛批准。還有對各宗溪公私事務的呈報人進行答覆，對訴訟私事者，仔細判斷，有審批判決文書並加蓋印章的職權。遇到如疆界、軍事等重要事務，孜雪各大機關人員的任命時，在會同駐藏大臣進行協商、請示達賴喇嘛的同時，需上稟皇帝奉准，對疆界、軍事以及一些棘手的問題，如能召集基巧堪布、八個仲孜討論協商予以解決，最好；如不行，則要召開全藏大、中、小型會議，將所提意見呈報達賴喇嘛決斷。在封存布達拉宮財神庫和茶差時，以噶倫爲主對收支情況進行專門登記後呈報達賴喇嘛。噶厦政府是權力很大的總機構。以上職權由四位噶倫共同協商行使。四位噶倫以下設噶厦頂、雪兩個辦事機構：頂稱爲「准仲康」，由兩個噶仲（祕書）、三個噶准（噶厦傳達官）組成；雪由三個仲科（噶厦的俗官）組成，稱之爲「噶厦雪巴」，有兩個辦事機構。四位噶倫每人帶一個雪仲（俗官）作爲隨從，叫做「噶巴」。從事漢藏文書翻譯，由哲蚌寺公上派遣的噶厦房產管理員等也在噶厦工作人員之列。

下面介紹以上職務的職權行使範圍：

噶仲：根據噶倫的命令，完成與上述噶厦職權有關的行文、計劃草案等。保管並使用噶厦的印章。

噶准：滙報政府各級機關官員遠行前的動身、返回後的情況，並需立刻在客單上記載事前兩天通知；根據噶倫們的囑托，安排前往各宗溪的普通仲科的工作；向噶倫引見來噶厦警衛地的書面和口頭申訴者；在客單上記錄噶倫們每天所處理的事務；對噶厦需向達賴喇嘛呈報的各種文件，編成目錄，送交孜噶的卓欽。

噶巴：四位噶倫每人可帶一個噶巴。噶巴負責噶倫們從公館至噶厦辦公處的迎送及安全。噶倫集會時，常在會場維持紀律，而且保管噶倫的飲茶碗。當噶厦的膳食員戴著蒙古帽，佩帶漢刀、碗套等，從銀茶壺倒茶時，由噶巴承接、放好。簡言之，即使噶倫們大小便也要給他們戴上帽子，進行迎送等服務工作。

噶厦雪巴（雪仲）：由小六品的三個仲科組成的這個機構，書寫路條載明的馬匹、馱畜、民夫通知單和給各宗溪的通行證，起草每年夏至、冬至各地寺院所應完成各項佛事活動的誦經條令，送交譯倉。擬定著珍寶服的候選人方案，滙報達賴喇嘛出行儀式及新年典禮所需七個著珍寶服的適合人選，還需書寫啓程儀式馬隊的隊列名單，領取新年期間食品、水果筵席的盤供帳目。翻譯和房管員：翻譯是指承擔有關漢、藏關係重要文件的翻譯人員，房管員是指管理辦公地點和一些瑣碎事情者。

除以上介紹的以外，還有諸如作坊的膳食人員，在稱作噶厦伙房的機關辦公時，亦有由他們請茶、開一頓飯的例規。

昌都噶厦

昌都噶厦是在藏曆第十五繞迴的水狗年（1922）由第十三世達賴喇嘛創立後，在昌都寺卡多扎倉的樓上辦公。1948年在昌都修建「斯托康」，便搬遷於此。此機構通常被稱爲多麥基巧（昌都總管）。昌都基巧從第一任噶倫喇嘛强巴旦達至阿沛之間，上任、接替的噶倫和札薩約有十任，他們統轄多麥二十二個宗的政治、經濟、軍事等各方面的事務。

昌都噶厦以基巧噶倫爲主，其下尚有辦事准仲兩名、侍衞一名，另設辦事「堪其」一名，四品僧俗官員各一名，以及隨時聽用的僧俗人員十五名。這個機構及各公職人員的職權範圍與拉薩噶厦相同。

基巧堪布

基巧堪布的辦公所在地「改厦」位於布達拉宮東部十八台階頂端，門朝西。羅布林卡也有「改厦」。侍從基巧堪布是隨侍達賴喇嘛以協助其處理一切巨細事務，並管理達賴喇嘛的所有私人財物，如同達賴的私人强佐（管家），而且在政治上總管布達拉宮的譯倉勒空、孜噶、朗賽根佐（財神庫）、佐普（內庫）、佐窮（小庫）、雪奇熱（雪的馬廐）。遇有重大事務，有權與噶厦一起聚會討論，還有稱之爲「堪空」的，管理達賴喇嘛私人的各房產、林卡、溪卡，以及投靠內庫的各類貴族及寺廟差民。

基巧堪布的大部份事務是在自己的私邸解決，所以給自己設强佐一名、仲譯（祕書）一名、負責伐木事宜的孜仲一名。私人强佐雖沒有任何行政職務，但實際權力不小，因此一般的僧俗官員以及强佐、侍從等都要對其脫帽、放披單以示恭敬。

布達拉宮譯倉勒空

譯倉勒空的主要辦公地點設在布達拉宮三樓經堂下部的第二個向陽窗屋內。夏天達賴喇嘛駐羅布林卡時，譯倉勒空也在羅布林卡辦公。這個機構是在藏曆第十三繞迴的水猴年（1752）第七世達賴喇嘛時創立的，如同西藏地方政府的頂樑柱。主管此機構的是四位仲譯欽姆（大祕書，一位達賴喇嘛和三位堪窮）。其下有譯倉主事孜仲（五品）一位、作事孜仲十五名、畫工翁則一名（世襲）、譯倉學生四名。

譯倉和以上管理人員的職權範圍是：

仲譯欽姆：行使譯倉的指揮職權，布置各寺廟及全體公職人員的工作；以達賴喇嘛個人的名義擬定起草各項規章、布告、執照、路條，甚至書牘等；管理各種印章，當著達賴喇嘛的面蓋印。同時也要起草攝政王和司倫二位所需頒發的告示、證書、命令並加蓋印章；保管裝有全部印章的箱盒鑰匙，還要請達賴喇嘛親自給這些箱盒加蓋貼身印章封存；制定從孜仲至噶倫喇嘛的公職人員、各寺院的堪布、執事人員的委任或罷免的計劃，報請達賴喇嘛批准（上述譯倉勒空所辦事務需呈報的各種文件直接送交達賴喇嘛或攝政王、司倫，無需經噶厦

轉）；根據噶厦下達的指示，凡屬重要的政務，與仲孜共同討論，並主持大、小型會議。另外，孜學校、尼木司書（給地方政府書寫楷書的人）、埃巴司書（給地方政府書寫行書者）、手工局等也歸屬譯倉領導。

譯倉主事：將堪、仲的口頭指示寫成文字；普通孜仲需向譯倉報告有關公私事務，要通過主事；指揮普通工作人員的工作。總之，如同噶厦的噶仲。

其餘孜仲工作人員：根據譯倉管事的口頭指示，完成書寫等與譯倉勒空職權範圍有關的事務。

畫工翁則：如同上述，完成與譯倉勒空有關的本職工作。

噶當派（藏Bkaḥ-gdams-pa）

我國西藏地區佛教中的主要宗派之一。又譯迦當派、噶丹派。藏語「Bkaḥ」（噶）指佛語，「gdams」（當）指教授，「Bkaḥ-gdams」（噶當）的意義就是說把佛所說的一切語言——經律論三藏教義，都能攝在阿底峽所傳的教授三士道次第修學之中。

本派是由阿底峽尊者奠基，由種敦巴加以鞏固，由稱爲三兄弟的朴穹瓦童幢、博朵瓦寶明、謹哦瓦戒然弘揚光大，由朗日塘巴、霞惹瓦和賈孟瓦等繼續承傳而發展起來的。

西藏前弘期的佛教受到藏王朗達瑪破壞之後，雖經藏族佛教徒努力恢復，而內部思想上未能和合相處。例如一般佛教徒重視密法的則輕視顯教，尊重師長教授的則輕視經論教義，尊重戒律的則反對密法，顯密分歧，勢同水火。這時印巴次大陸的佛教著名學者阿底峽應阿里王智光和菩提光的邀請入藏弘法凡十二年（1042～1054），於是創立了「噶當」一派。

阿底峽在示寂之前，把顯密一切教授完全傳給種敦巴、菩提寶、自在幢等。阿底峽去世後不久，種敦巴（1004～1064）於1056年在熱巴建造了惹珍寺，講法行道。種敦巴對於顯密教法雖然都有研究，但常講《般若八千頌》、《八千頌大疏》和《略疏》，以及《二萬光明論》等。使「噶當派」的基礎得到鞏固。種敦巴在惹珍寺弘法九年。

種敦巴三大弟子中的朴穹瓦童幢（1031～1106），曾親近阿底峽，後又依止種敦巴。種敦巴把噶當派的祕密教授（十六明點等修法）完全傳給他。種敦巴去世以後，他就入山專修，並隨喜爲人開示四諦。弟子中有迦瑪札等數人。

博朵瓦寶明（1031～1105），從賈寺的倫戒菩提出家後，二十八歲（1058）到惹珍寺謁見種敦巴，深生信敬，從之學法。種敦巴寂後十七年才弘法攝衆。隨時隨地，爲人講說阿底峽所著的《菩提道燈論》，也常講《莊嚴經論》、《菩薩地》、《集菩薩學論》、《入行論》、《本生論》、《集法句經》，後人稱之爲「噶當六論」。「噶當」一派的名聲從此大振。晚年，他建博朵寺，弟子中最著名的，有賈宇瓦、朵巴、朗日塘巴和霞惹瓦；其中朗日塘巴和霞惹瓦尤爲傑出。朗日塘巴本名金剛獅子（1054～1123），常講慈氏諸論。瓊波瑜伽師從他出家受戒學法，弟子中以霞婆崗巴蓮菩提爲上首。霞惹瓦功德稱（1070～1141），幼年就從博朵瓦出家聽學教授，博聞强記，能暗誦許多經論。博朵瓦寂後，座下弟子多依止霞惹瓦，他常爲衆宣講諸大乘論，且助跋曹日稱譯師弘揚中觀。他的弟子雖多，得著他的發菩提心等不共教授的是伽喀巴智金剛。伽喀巴造《發菩提心七義論》，傳賽吉朴巴、法幢等，相繼弘揚噶當派的教授。

謹哦瓦戒然（1038～1103），幼年從瑪拉協饒森巴出家，二十歲時往惹珍寺親近種敦巴，種敦巴囑以勤修空性。他也得到阿底峽所傳的許多密法教授。種敦巴寂後，先後依止菩提寶、自在幢等受學。他通曉梵文，能譯經論，善誦密咒，定力亦深。弟子很多，以朵壠巴寶藏、賈宇瓦童光爲上首。

噶當派在教理方面，認爲「一切佛經都是教授」，主張綜合傳承一切大乘佛法。然而世

所共知的，噶當派中也分裂爲教典、教授、教誡三派。

⑴**教典派**：是從博朵瓦傳出。這一派傳述阿底峽的思想，說一切經論都是成佛的方便，所以一切教典都是這一派的依據。然而就阿底峽的著述而論，可以分爲三類：①重在說明正見的，是《入二諦論》、《中觀教授論》等。②重在說明菩薩行的，是《攝行炬論》、《發心律儀儀軌次第》等。③見行並重的是《菩提道燈論》。又教典派通常所講的大論中，《集學論》和《入行論》見行兼說，《菩薩地》、《莊嚴經論》、《本生論》和《集法句經》則偏重說菩薩行。又有阿底峽的《小品法百種》，也是噶當派的教典。

⑵**教授派**：是從謹哦瓦等傳下來的。屬於正見的，有謹哦瓦所傳的四諦教授，有朴穹瓦所傳的緣起教授，又有菩提寶所傳的二諦教授。四諦和緣起二種教授，重在明人無我義，二諦教授重在明微細法無我義。菩提寶祕傳卓壠巴和謹哦瓦兩人，謹哦瓦祕傳朵壠巴和賈宇瓦。朵壠巴後來在大衆中講說，著述也很多。以行爲主的教授，即是修自他相換大菩提心的教授。這個教授通依一切大乘經典，別依《華嚴經》和龍猛菩薩的《寶鬘論》、靜天菩薩的《集學論》、《入行論》爲主。此外，阿底峽的師長法護的《修心劍輪論》、《孔雀化毒論》，慈瑜伽師的《金剛歌》，金洲的《菩薩次第》、《除分別論》等，也都是這個教授的依據。後來宗喀巴的《菩提道次第》、朗日塘巴的《八句論》、霞婆崗巴的《修心論》、康壠巴的《八座論》、伽喀巴的《修心七義論》等，即是這個教授的發展。其中說明見行雙運的教授，就是「三士道次第」，所依教典亦即《菩提道燈論》。上述的見行各種教授，也都是這個教授的支分。因爲菩提道次第中統攝一切教授，所以名爲見行雙運的教授。

⑶**教誡派**：這是阿底峽在耶巴傳授給枯敦、俄善慧、種敦巴三人的教授。由種敦巴傳授給朴穹瓦等三人，朴穹瓦得到全部，謹哦瓦得到多半，博朵瓦得到少半。又由俄善慧傳哦日巴慧幢，幢傳朴穹瓦。以下單傳數代，到種童慧時，傳承範圍稍有開展；到僧成時，傳播到全藏。這個教授爲恒住五念：①念師長爲歸依，②念自身爲本尊，③念語言爲誦咒，④念衆生爲父母，⑤念心性爲本空。其中被認爲心要法門的，是「十六明點」的修法。修這個教授的，下自戒律，上至金剛乘法，能在一座中一齊修習。本尊有四位，即是釋迦佛、觀音菩薩、綠度母、不動明王。法是三藏。四尊和三藏合起來稱爲「噶當派七寶」。

中國西藏佛教各宗派普遍受到噶當派的影響。如噶舉派的初祖羅扎瑪巴曾從阿底峽聽聞教授。達薄拉結先從菩提寶的弟子賈雲答學習噶當，以後才從密勒日巴學習大印，所以他所傳的法，是噶當、大印合修的教授。達薄拉結還造了《道次第解脫莊嚴論》。他的弟子帕摩主巴從格什朵巴學習噶當，並且著《聖教次第論》。同樣，噶舉派的枳貢世間怙、達壠塘巴勤波、迦瑪知三世，都學習過噶當教授，修持方面也都依照噶當教授而行。薩迦派和噶當派的法門，也有它們的因緣。薩迦派的四祖慶喜幢，從內鄔蘇巴的弟子吉窩雷巴學習噶當，所以他的著作中所說大乘共道的修法，即淵源於噶當派。後來的薩迦學者，又依照慶喜幢的說法而宣說。黃教祖師宗喀巴，親從虛空幢和法依賢學習噶當派的道次第教授，因而造《菩提道次第》廣略二論。他自修化他，都依阿底峽所傳的教授而行。所以黃教格魯派被人稱之爲新噶當派。（法尊）

◉附：林傳芳〈略述西藏史籍——「迦當派源流」〉（摘錄自《內明》雜誌第十六、第十七合期）

本書的藏文詳名爲：Bkaḥ-gdams-kyi rnam-par-thar-pa, Bkaḥ-gdams-chos-ḥbyuṅ gsal-baḥi sgron-me，中文的意思是「迦當派的歷史，迦當法源明燈」。日本的羽田野教授，取gsal-baḥi sgron-me之意，簡稱作「明燈」，法尊法師則取bkaḥ-gdams-chos-ḥbyuṅ之

意，稱之爲「迦當派源流」。我們暫依後者，用「迦當派源流」一名，加以說明。

迦當派（Bkaḥ-gdams-pa，或譯作甘丹派）是西藏佛教中最中心、最重要的一派，係由阿底峽尊者（Atisa）首創，由種敦巴（Ḥbrom-ston-pa）開闢，由三兄弟（指種敦巴的三大弟子：朴穹瓦童幢，Phu-chuṅ-ba Gshon-nu rgyal-mtshaṅ；博朵瓦寶明，Po-to-ba Rin-chen gsal；謹哦瓦戒然，Spyan-sṅa-ba Tshul-khrims ḥbar）等發揚光大，由賈宇瓦（Bya-yul-ba）、朗日塘巴（Glaṅ-ri-thaṅ-pa）和霞惹瓦（Sar-ba-pa）等繼續發展起來的一個宗派。

從西藏佛學史上看，公元十至十一世紀間在世的大譯經師林謙桑薄（Rin-chen-bzaṅ-po，義爲「寶賢」，958～1055）以後的翻譯，通常叫做「新譯」，而其以前的，則叫作「舊譯」。這是從譯經上的分法。此外，從朗達瑪（Glandar-ma）滅法以後，亦即所謂後期弘通時期才興起，且又以新譯經論爲依據而成立的宗派，普通叫它做「新派」（Gsar-ma-pa），相反地，滅法以前，亦即所謂前期弘通時期就已存在的宗派，叫它做「舊派」（Rṅiṅ-ma-pa——寧瑪派）。如果照上面這一基準來分類，迦當派應該和迦擧派（Bkaḥ-bgryud-pa，或譯作迦爾居派）、薩迦派（Sa-skya-pa，或譯作薩嘉派）、希結派（Shi-byed-pa，或譯作希解派）等，同屬於新派。但是，迦當派有時候也被視作舊派。因爲迦當派直承阿底峽的法統，後來出自迦當派而奉宗喀巴（Tsoṅ-kha-pa）爲開祖的革新派稱爲新迦當派（Bkaḥ-gdams-gsar-ma-pa）。這樣一來，阿底峽以來的迦當派，就相對地成爲舊派，或前派（Goṅ-ma-pa）。所以，迦當派在西藏佛教史上的位置，若對早期的寧瑪派而言，當然是屬於新派系統的，若對宗喀巴以後的格魯派（Dge-lugs-pa）而說，則又不免被看作爲舊派了。

欲想了知迦當派的詳細歷史，必須參看如下三種文獻：一爲《青史》（Deb-ther sṅon-po）第五章，二爲《摩尼埏》（Nor-duḥi phreṅ-ba），三爲《迦當派源流》。關於第一種，我們在別文中，已略爲提及（參照《內明》第十一期），第二種留待後文再述，現在只論第三種的大要。

《迦當派源流》係澤當寺（Rtse-than，或譯徹坦）的高僧肯噶監增（Kun-dgan rgyal-mtshan，義爲「普喜勝幢」）所撰。澤當寺是迦擧派的寺院，不但在教學上掌握了迦擧派的大權，並與桑朴（Gsaṅ-phu）地方的鈕鐸寺（Neḥu-thog）等大學問寺，同爲佛學研究的中心。當時的大學問寺，學術研究的氣氛極其濃厚，而且自由，不存學派歧見。所以，澤當寺人材輩出，與迦當派、格魯派人士的交流，也很頻繁。著者肯噶監增出身在學問環境良好的澤當寺，加上又有就教同寺出身的大善知識雄努剖（Gshon-nu-dpal，義爲「童祥」，即《青史》作者）的機會，故能圓具廣博的學識。

《迦當派源流》的藏文原本，厚達四一七葉，與《青史》第五章的〈迦當派史〉相比，在分量上，多十倍以上（按《青史》第五章共有三十八葉）。可是，從兩書作者的親近關係來看，不難得知《迦當派源流》曾受到《青史》的影響，甚至可以說是爲了要補充、詳說後者所遺漏和未盡的部份，而加以撰作的。從全體看來，其編輯方法與敍述形式，也和《青史》多相類似，但絕不是單純的模仿，仍然有著作者的立場和見解。又從書中多引《青史》作者之言的一點，亦可知道肯噶監增受雄努剖影響之深。

本書的成立年代，作者自稱是宗喀巴降誕後一三八年，噶登寺（Dgaḥ-ldan）建後八十六年，扎什倫布寺（Bkhar-śislhun-po）建後四十八年的「陽木・虎」（śiṅ-pho-stag＝甲寅）之歲。按宗喀巴生於1357年（一說1355年），五十三歲時建噶登寺，示寂後的1447年，根敦主巴（Dge-ḥdun-grub-pa）在後藏建立

扎什倫布寺。綜合起來，可知這個甲寅年，當指公元1494年無疑。是則，本書的撰作年代，後於《青史》不到二十年，故在西藏史籍裏，差不多可以看作是同一時代的作品。

本書全卷四一七葉，分作三篇，十章。各章內容大要如下：

第一篇，概述迦當派的定義、特性、由來、異說等。

第二篇，概述迦當派的根本論典，以及優婆提舍（upadsea）等，同時說明迦當派內各教宗的相異點。

以上兩篇合成一章，等於是序論的部份。

從第三篇起，可說是本論的部份，正說迦當派的歷史。這又分爲總論和別論：

總論之部，敍迦當派高僧大德的事蹟，並對於由他們分生出的各教系的教義及其風格、體系特質，作一綜述。進而，就非迦當派的他宗派人士，學習迦當派教義而受到如何影響的情形，加以簡略說明，以上爲第二章。

別論之部，再分下面八段：

⑴阿底峽的傳記，共分一〇八項敍述。以上爲第三章。

⑵阿底峽衆弟子的傳記。大譯經師林謙桑薄、迦當派實際的創成者種敦巴等人的傳記，都在此詳述。以上爲第四章。

⑶此章說明與種敦巴有深厚關係的恭巴哇（Dgon-pa-ba）及繼承他法統者的事蹟。以上爲第五章。

⑷說明種敦巴的大弟子謹哦瓦，及其法統相承的歷史。以上爲第六章。

⑸述種敦巴的大弟子博朶瓦，及其法統相承的歷史，亦即關於所謂迦當旬巴（Bkaḥ-gdams-gshuṅ-pa）的傳統史。以上爲第七章。

⑹述種敦巴的大弟子朴穹瓦的事蹟，並敍關於所謂迦當雷榜（Bkaḥ-gdams-glegs-bam）的傳統史。以上爲第八章。

⑺敍淨覺（Blo-sbyoṅ）、十一面觀音等迦當派內所行諸法相承史，並統述譯經師拏措戒勝（Nag-tsho Tshul-khrims-rgyalba）及其他數人的傳記與相承，係近於雜錄、拾遺之類者。以上爲第九章。

⑻敍新迦當派（即格魯派，或稱黃帽派）的歷史，對迦當派與初期格魯派的交涉經過，釋述至詳。以上爲第十章。

最後，附上跋文，結束全書。

從上面的內容大要來看，可以瞭解《迦當派源流》一書敍及的範圍非常地廣泛，又從卷葉之多可知其敍述之細，實爲解明迦當派歷史的貴重文獻。十八世紀的黃帽派碩學朗多爾喇嘛（Kloṅrdol-bla-ma Ṅag-dbaṅ-blo-bzaṅ）曾特別推崇這部《迦當派源流》，說它是研究迦當派的獨一無二的綜合性史書，是黃帽派人士所必須研讀的最重要的典籍之一。

羽田野教授說：《明燈》（＝《迦當派源流》）善用現在難以入手的許多材料，從廣闊的眼界加以編輯，而且其敍述也堪稱嚴正而客觀。這些優點，就已夠使本書成爲上乘的，但更值得注意者，乃其能明證而有體系地去發掘問題的一點。所以，在對於迦當派的新認識和再檢討上，說它是能滿足我們的願望和期待的最優秀史書之一，並非過言。

本書原版，承第五世達賴喇嘛之命，開版印刻。現存於日本東北大學者，列入「史傳類」，未見有別的版本和翻譯本流通於世。

〔參考資料〕 劉立千《印藏佛教史》後編第九章；王森《西藏佛教發展史略》第四篇；山口瑞鳳（等）著．許洋主譯《西藏的佛教》（六）；許明銀《西藏佛教史》第四章；《法尊法師佛學論文集》；楊貴明、馬吉祥編譯《藏傳佛教高僧傳略》。

噶舉派（藏Dkar-brgyud、Bka'-brgyud）

西藏地區的主要佛教宗派之一。又譯迦擧派。俗稱白教。

噶擧派的派名有兩種寫法，一種是噶爾擧（Dkar-brgyud）；一種是噶擧（Bka'-brgyud）。噶爾擧，譯爲「白傳」；噶擧，譯爲「口傳」。由於這一派的祖師瑪爾巴、密

勒日巴等人在修法時都著白布僧裙（當時，凡是修這種法的人，都依照印度習慣穿著白僧裙，因此，遂有白教的稱呼。後來也有人把這一教派的傳承，叫爲白傳（見土觀：《宗派源流》，漢譯本第52頁）。但是，更通用的是「噶舉」。由於這一派特別著重密法的修習，而這些密法的修習又全靠師長口授。因此他們就特別重視師徒口耳相傳的那些密訣，因此，這一派名爲噶舉派。這一派從最初起就有兩個傳承。一個開始於瓊波南交（Khyung-po rnal-'byor；1086～？），名爲香巴噶舉（Shangs-pa bka'-brgyud）；另一個是由瑪爾巴傳下來的，名爲塔波噶舉（Dvags-po bka'-brgyud）。這兩派的密法，都來自印度，他們在印度的傳承是同源的。傳到西藏以後，他們傳播的地區不同，規模勢力也有懸殊。香巴噶舉到十四、十五世紀，已成尾聲；而塔波噶舉則有一些支派一直流傳到現在。因此，現在一提到噶舉派，就是指的塔波噶舉，而在歷史上，則不能不談到香巴噶舉。

香巴噶舉創始於瓊波南交，瓊波（Khyung-po），是他的族名，南交（Rnal-'byor），是「瑜伽行者」，合起來是瓊波族的瑜伽行者，這不是他的本來名字，只是一個稱號。此人十歲（1095）習梵藏文字，十三歲（1098）從一苯教師習苯法，後又改習寧瑪派的大圓滿法，他都不能滿意。因帶了不少金子到尼泊爾從世慧（Vasumati）進修梵文，並學密法。此後，他到了印度，從彌勒巴、尼古瑪（Ni-gu-ma）等多人學密法。回藏後，從朗日塘巴（噶丹派博多哇弟子）受比丘戒。曾在前藏盆域（'Phan-rul，拉薩以北）建寺，後來又到後藏的香地方（Shangs）去，相傳他在那裏三年之間建立了一〇八個寺，有很多弟子。這一派在香地方有很大勢力，所以稱香巴噶舉。後來，他的後輩建立了葮寺（'Jag）和桑定寺（Bsam-sdings），以這兩個寺爲據點形成了這一派的兩個支派。十五世紀時以建鐵索橋著名的塘東杰波（Thang-stong rgyal-po；1385～1464）是屬這一派的僧人。在十四、十五世紀時，宗喀巴與凱朱結師徒二人都曾先後向香巴噶舉的僧人學法，此後這一派就泯沒無聞了。

塔波噶舉，創始於塔波拉結（Dvags-po lha-rje），而淵源於瑪爾巴、密勒日巴師徒。瑪爾巴（Mar-pa；1012～1097），本名却吉羅追（Chos-kyi blo-gros），出生於洛扎（Lho-brag，在前藏南部）的一個富足人家。年十五（1026）往卓彌譯師處（卓彌譯師當時在女古壟寺，寺在薩迦寺附近），由於卓彌傳密法必索多金，瑪爾巴僅從他學梵文，以便自往印度學法。他前後曾去印度三次，去尼泊爾四次。他在印度的師傅有不少人，而主要的是那饒巴（Na-ro-pa）、彌勒巴（Maitripa）、智藏（Jnanagarbha）等人，從他們學到喜金剛、集密、大印等法。回藏後，在洛扎地方的卓窩壟（Gro-bo-lung）定居授徒。他一生並未出家，除授徒外，還從事經商、種田。在他的弟子中，最著名的有四個人：(1)梅敦村波索南堅贊（Mes-ston tshon-po bsod-nams rgyal-mtshan）、(2)粗敦旺額（Mtshur-ston dbang-nge）、(3)鄂敦却古多吉（Rngog-ston chos-sku rdo-rje；1036～1102）、(4)密勒日巴（Mi-la ras-pa）。前三人傳授由瑪爾巴傳來的《集密》、《勝樂》、《喜金剛》、《四座》、《大幻》等密教經典的講解闡釋，其中以粗、鄂兩人當時較爲著名，後輩傳承也較爲悠久。密勒日巴則傳承瑪爾巴的修法。從他又傳到弟子塔波拉結，才形成塔波噶舉派。

密勒日巴（Mi-la ras-pa；1040～1123）是西藏佛教史上也是在西藏社會上一個很有名的人物，他生於後藏貢塘地方（Gung-thang，在濟壟以北），原屬瓊波族（Khyung-po），從他祖父起，他這一支改稱密勒家，才定居貢塘。他父親曾以經商致富，到密勒七歲（1046）時，父親病故，當時他母親年二十四歲，他伯父爲了佔有他們的家產，逼迫他母親改嫁給他伯父的兒子，他母親不答應，他伯父欺

他母子孤兒寡婦，霸佔了他家的全部財產，密勒日巴母子過著貧困的生活。不久，他母親令密勒出外學咒術，以報伯父霸產之仇。密勒先到了藏絨（Gtsang-rong）地方學黑咒術（苯教咒術），藏人給他寫的傳記裏宣傳他曾咒殺伯父之子、媳、親友等三十五人（藏人古代迷信咒術，《唐書》已有記載）。又因其母受鄉人歧視，他又到雅隆學「放雹法」（亦苯教法術），傳記裏說他曾遵母命放雹毀壞了全村農田禾稼。後來他深悔殺人毀稼之罪，改信佛教。先去絨地（Rong）從一寧瑪派僧人學大圓滿法，不能滿意，才又去洛扎依靠瑪爾巴。瑪爾巴只是讓他種田造屋，而不教他什麼東西，傳記裏說這是爲了消除他以前「放咒」、「放雹」、殺人、害人的罪業。密勒對於瑪爾巴所吩咐的事都是全力以赴，勤苦勞作。後來，瑪爾巴才把他全部密法的修法傳授給密勒。

這些修法以「修身」（藏僧自己說顯教重在修心，密教重在修身，修身指在呼吸、脈、明點等生理方面作功夫）爲主，主要內容是從類似我們現在所說的「氣功」入手，修到一個程度，得到一種感受，而這種感受，又和佛家用一套唯心哲學的訓練所得到的某種所謂「境界」結合起來。這樣一個內容，他們又把它分爲若干步驟。大體說來，噶舉派是先從所謂「拙火定」（Drod）入手，然後修「那饒六法」等修法，最後親證所謂「萬有一味」、「怨親平等」、「染淨無別」、「明空無別」、「空樂無別」的一種「境界」。這種境界，他們叫作「大印」（Phyag-rgya）。據說密勒修拙火定有所得，故稱日巴（意爲修證有成就，能著單棉布衣禦嚴寒）。

密勒日巴是在他三十八歲（1077）時開始從瑪爾巴學法的。他在瑪爾巴處共住六年又八個月。四十五歲（1084）的時候離開瑪爾巴，先回家探視。那時，其母已死，其妹乞食他方。於是他又到濟嚨、聶拉木一帶山中依師所教專修九年。在這期間，據說他唯以野草爲食。到第九年（1092），據說他證到了上述那種境界。此後他下山向那一帶的牧民說教。在他雲遊傳教的時候，他曾到過岡底斯山，當時，岡底斯山附近多是苯教寺廟，那一帶屬苯教勢力的範圍。相傳他曾和苯教的首領「鬥法」，據說他鬥敗了苯教徒，從此，這一帶的苯教勢力逐漸衰謝，而佛教勢力在這一帶逐漸擴大。密勒日巴本人也從此有了更多的施主，也有了更多的徒衆。以後，他經常在拉奇（La-phyi）、曲巴（Chu-bar）等地活動。到1123年，他八十四歲的時候，爲人毒害逝世（密勒日巴的故事，自從他的弟子輩起就在噶舉派中用來作宣傳資料，這裏介紹一下，可以看到這一派教法的一斑）。

密勒日巴有不少男女弟子，其中最著名的有兩個人，一個是熱穹，一個是塔波拉結。

熱穹（Ras-chung；1083～1161），本名多吉扎（Rdo-rjegrags），幼喪父，其叔娶其母，遂爲其叔家僕。口齒清朗，常爲村人誦經，得資以奉母、叔。約在十一、十二歲時（1093～1094）遇密勒日巴，密勒日巴教他修「拙火定」，有「證驗」，遂從密勒日巴修學。十五歲（1097）患癩病，離密勒日巴，獨居荒屋（這是西藏一直流傳到清初的對待患傳染病的人的習慣），有三個印度人路過那裏，覺得他很可憐，帶著他一同到了印度。有人教給他一種咒法（金剛手咒），據說他的病因「誦咒得痊」。歸途，至尼泊爾，從無等使（Atuly-adasa）學「勝樂」等數種怛特羅之講解。到藏後，又從密勒日巴學法。密勒日巴派遣他再去印度學一些瑪爾巴沒有學完的密法（無身空行母法），他再去印度，從底布巴（Ti-pu-pa，那饒巴和彌勒巴的弟子）學到了那些法，還學到了一些其他的密法。回藏後他把密勒日巴讓他去學的那一部份東西又傳授給密勒日巴，從此，這一部份東西在噶舉派中有兩種傳承，一種是密勒日巴傳下來的，叫作「勝樂耳傳」；一種是熱穹自己傳下來的，叫作「熱穹耳傳」。熱穹既「修證有得」，又有自印度學到的一些東西，遂離師至前藏各地傳法。他在前

藏的北部和南部的許多地方都住過。他在雅隆的時候，曾和一個王族的女兒共修密法，那個女人又和別人發生了關係，他懊喪而遁。曾在象布（Sham-bu）雪山中靜修，後至聶地（Gnyal，在塔波地區以南），在那個地區，他在洛饒（Lo-ro）住的最久，弟子也最多。他的弟子中包括幾個當地頭人，其中洛基頭人（Lo-byi mgo-ba）曾從他學法，並作他的助手（Grel-dpon）前後達二十五年。熱穹所傳下來的噶舉派的一些法，後來遂以洛饒地方爲中心，在相當長的一個時期內傳承不斷，但沒有形成爲一個支派。

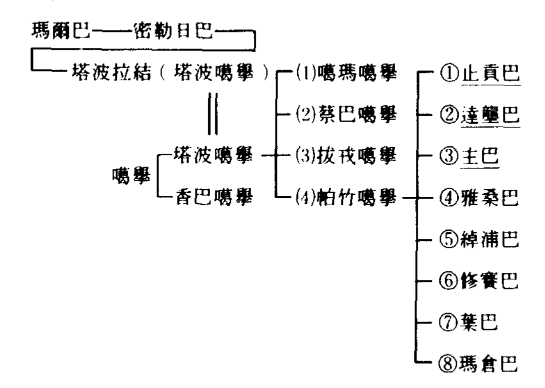
密勒日巴的另一位大弟子塔波拉結（Dvags-po lha-rje；1079～1153，塔波拉結意思是塔波地方的醫生），他的本名叫索南仁欽（Bsod-nams rin-chen，幼名羅追扎，Blo-gros grags，屬尼氏家族，Snyi，後來他常住崗波寺，又稱崗波巴，Sgam-po-pa）。此人幼年習醫，以醫道、醫理著名。年二十餘，喪妻，悲傷厭世，遂於二十六歲（1204）出家受戒，先在塔波地方從瑪域羅丹（Mar-yul blo-ldan）學密宗勝樂類法，後去盆域從甲域哇學噶丹派教法，據說他有「定功」，一坐能持續十三日之久。後返鄉里，偶從遊方乞人聞密勒日巴之名，遂啓程往後藏訪之（此時約在1110年）。過前藏時，繞道盆域，致敬噶丹派諸師，他們或告以學噶丹法已足，或誡以不宜捨棄噶丹教法，塔波拉結堅持要從密勒日巴學法，遂去甄地（Brin，在後藏聶拉木附近）。既見密勒日巴，密勒日巴以人頭骨器盛酒賜塔波拉結令飲之，塔波拉結自念身爲受戒僧人，不應飲酒，密勒日巴復强令飲之，飲畢，始問其名，答以「索南仁欽」。問其所學，答以「曾受勝樂等灌頂，並學噶丹派法」。密勒日巴告以「既入我門，須依我法」。因授以金剛亥母灌頂（Rdo-rje phag-mo dbang-bskur），塔波拉結依法修習，得有「證驗」，再受拙火定法。塔波拉結從密勒日巴學法共十三個月，受命於1111年回前藏專修。塔波拉結在聶地住在一個噶丹派的塞瓦龍寺（Se-ba-lung）裏面，因爲怕該寺僧人的責備，不敢專修，後乃離寺，勵力專修三年，才證得噶舉派人所說的那種境界，對密勒日巴信心益固。更杜絕一切外緣，專居荒寂處靜修。

他曾於1121年在今塔拉崗波（Dvag-la sgam-po，地在塔波地區雅魯藏布江北岸東經九十三度線以西不遠）創建一寺，即崗波寺（他也因此被稱爲崗波巴），是爲塔波噶舉祖寺。後經多時，欲再見密勒日巴述其所證，行至雅隆，聞密勒日巴已死（事在1123年），遂返斡德公杰（'Od-de gong-rgyal）繼續修持。後去崗波寺收徒傳法，復與噶丹派人往來。密勒日巴生前常以「大印」與「方便道」同時傳授，從不分別專授一法。塔波拉結則改變作風，視徒衆機宜，其宜於受密法者，則僅傳以「方便道」，宜於稟受顯教者，則授以「大印」。他又融合了噶丹派的教法和密勒日巴的密法，而以「大印」爲主，形成了自己的體系，創立了一個教派。他這一派，因稱塔波噶舉，以別於香巴噶舉。但後來提到噶舉派，就是指的塔波拉結融合噶丹、噶舉兩派教法而傳承下來的這一個派系。他著有一些講噶舉派密教修法的書，也著有闡釋噶丹派教義的書，他的最著名的著作是：《解脫道莊嚴論》（直譯爲：《正法如意寶解脫寶莊嚴大乘道次第解說》）。

塔波拉結在崗波住了三十年左右，有不少著名的弟子，但在1150年，他把崗波寺座主的職位傳給了他的侄子貢巴粗墀寧波（Sgom-pa tshul-khrims snying-po；1116～1169，此人是他所傳的密法的繼承人），他自己在1153年去世。他死後，崗波寺座主的職位，多由他這一族的後輩繼承，也有時是由前一任座主的弟子擔任。塔波拉結的族人也聚居在這一帶。但是這個寺並沒有發展成爲一個很大的寺院（最初只有一個小廟，其弟子輩在廟的周圍，築茅屋而居，後來才逐漸變爲固定的建築物，1718年準噶爾派兵侵入西藏時，崗波寺被燒毀，事

後才又重建）。

塔波拉結的弟子中，有四個人分別在前後藏建寺收徒，形成了四個支派。其中帕竹一派又分出八個支派，噶擧派人把這些支派總稱爲「四大八小」。茲將噶擧派各支系製爲簡表如次：



表的名下加線者爲晚近猶存之噶擧派系，其餘已先後消亡。（取材自王森《西藏佛教發展史略》第六篇）

◉附：法尊〈迦擧派〉（摘錄自《中國佛教》一）

迦擧派是中國西藏地區佛教中的宗派之一。藏語「迦擧」是「教授傳承」的意思，也就是繼承師長傳給的重要教授之意。西藏迦擧派有兩個系統，一是瑪巴傳來的，叫做達薄迦擧；二是瓊波傳來的，叫做響巴迦擧。這裏說的是第一個系統，即瑪巴傳來的從金剛持乃至拏熱巴所傳承的教授。繼承這個法系的人，就叫「迦擧巴」。

西藏迦擧派的始祖是瑪巴法慧譯師（1012～1097），西藏羅札人，天資聰穎，幼年時喜歡讀書，稟性剛强好鬥，常和師友爭吵。父親心想，若使他作世間的事，必然暴戾凶頑，莫如學習佛法，或者能夠成爲法門棟樑。十五歲時送往卓彌處學法。在通達了「聲明學」（語言學）之後，曾三次到印度，四次到尼泊爾學法，親近拏熱巴、彌勒巴、智藏、靜賢等一〇八位大善知識，聽講集密等無上瑜伽部的密典，並詳細研修各種教授和作法，依止彌勒巴證得大印境界。他教化弟子很多，最主要的是四大弟子，即俄敦法身金剛、粗敦旺內、梅敦村薄、密勒日巴。他傳給前三人講解教典的教授，輾轉相承，廣弘《集密》、《勝樂》、《歡喜金剛》、《四座》、《大幻》等灌頂和續部教典的講說；而粗敦自在金剛（即粗敦旺內）所傳的集密灌頂和續典講釋，後來傳到布頓和宗喀巴大師，廣事弘揚，直到現在未曾斷絕。

他傳給密勒日巴的是修行的教授。密勒名叫聞喜（1040～1123），拉朵公塘人，幼年喪父，財產被伯父和姑母所侵佔，痛苦難忍。長大以後學習誅法，殺伯父親友共三十五人，以後深深追悔自己的罪惡，三十八歲時往羅札親近瑪巴譯師。瑪巴先用耕田建築房屋等等苦工折磨他，而瑪巴的妻子則從中勸解，使其安心學法，以後才圓滿傳授灌頂和修行教授。四十五歲回到鄉里，焚葬母親的屍骨，棄世入山靜修。以後到處遊化深山大澤，教化牧民很多。八十四歲時去世。從他得成就的弟子很多，以惹穹瓦金剛稱和達薄拉結福寶爲上首。

惹穹瓦（1084～1161），西藏公塘人，名叫金剛稱，幼年喪父，依靠叔父而生活。十一歲時遇到密勒日巴，傳授給他修猛利火法，就能發暖禦寒。十五歲時染癩病，獨自住在空房裏，有三個印度人看到了很是憐憫他，帶他到印度去，從頗羅旃陀羅論師學金翅鳥法。不久病就好了，又到尼泊爾，從阿都拉答夏等諸論師聽受勝樂等密教。以後回西藏，仍舊依止密勒修學。密勒說：「印度有九種『無身空行母法』。現在僅僅得到五種，其餘四種應當求全。你現在可以到印度求那些法，使這類法圓滿。」惹穹瓦奉師長的命令重赴印度，遇到拏熱巴、彌勒巴兩位大師的弟子底補巴，圓滿學得所要求的法，並且學了許多其他教授。回西藏以後，將九種教授獻給密勒。密勒傳給囊宗敦巴，囊宗記錄成書。從此傳下的叫做《勝樂耳傳教授》，直接由惹穹瓦傳下的叫做《惹穹耳傳教授》。後來惹穹瓦到前藏各處弘法，七十八歲去世。弟子有羅吉郭巴等。

達薄拉結，名叫福寶（1079～1153），幼

年學醫，所以稱為拉結（醫生的尊稱）。二十六歲出家受比丘戒，從迦當派善知識賈宇瓦、女絨巴、嘉日公喀瓦等聽聞許多迦當派的教法。三十二歲聽說密勒的德譽，生起很深的信敬，於是往西藏西部依止密勒學法。得到修猛利火等教授，於風得自在。住十三月，以後遵依師長的命令，回前藏靜修。三年後，依師長所囑，遍往各靜處專修，不與常人共住。十二年後建立崗薄寺，說法攝衆，並將迦當派的道次第和密勒的大印教授合起來著《道次第解脫莊嚴論》，以「大印俱生和會」次第教導徒衆。七十五歲去世。達薄拉結的後學，通稱為「達薄迦舉巴」。得法的弟子中最著名的是達薄貢粗、帕摩主巴、拔絨瓦、都松欽巴。

本派的發展：達薄迦舉繼續發展，又成了許多支派。

(1)迦瑪迦舉：創始於達薄拉結的弟子都松欽巴（1110～1193）。他本名吉祥法稱，西康人，十六歲依側窩勝師（俄大譯師的弟子）出家，依止瑜法自在（阿底峽的弟子）等，聽聞阿底峽所傳的教授。十九歲進藏，從賈瑪瓦和卡巴法獅子學慈氏諸論和《中觀》、《因明》。又從霞惹瓦學迦當道次第，從跋曹譯師學《中觀》，從薩勤的弟子金剛獅子學習道果教授等，從梅律師受比丘戒。三十歲時親近達薄拉結，對於大印心要義斷除疑惑。又在羅熱親近惹穹瓦學習窣熱巴和彌勒巴所傳的多種教授。五十歲時回西康，住崗薄內曩弘法。該寺僧衆有一千多人。後來又進西藏建迦瑪拉頂寺，因此又稱為迦瑪巴。又建立粗朴寺。八十四歲時去世。他的大弟子是桑杰惹勤，惹勤的弟子繃扎巴等，由他們起形成迦瑪迦舉系。繃扎巴的弟子迦瑪拔希（1204～1283），本名法師。元朝時曾到漢地和蒙古弘法，並且在西康沿途建寺。迦瑪巴的勢力和薩嘉派並峙，後來把粗朴寺的法位付托給他的弟子鄔僅巴。通常計算迦瑪巴的世系時，都以都松欽巴為第一世，拔希為第二世。自然金剛稱第三世，第四世是遊戲金剛，此後歷世相承，到現在是第十六世。又因為由元朝皇帝拜迦瑪拔希為國師，贈給他金邊黑帽以表示地位之尊貴，所以拔希以後又稱為黑帽迦瑪系。另有紅帽迦瑪系，這一派創於名稱獅子。名稱獅子生於西康，曾到西藏親近迦瑪自然金剛等，學得一切顯密教授。弘法幾十年，元朝皇帝贈給他金邊紅帽，所以稱為紅帽迦瑪巴。他的弟子以雅得班禪最著名，歷十幾代，到清朝乾隆時這一派系才斷絕。

(2)帕主迦舉：這一個派系起自達薄拉結的上首弟子帕摩主巴（1110～1170），他生於西康南部。九歲出家，名金剛王。他善於書寫繪像等事。在西康時曾親近十六位善知識，講說《入行論》等。十九歲進藏，先在堆隴從賈瑪瓦及卡巴法獅子學習《中觀》、《因明》。二十五歲從素朴寺夏律師（名精進然）受比丘戒，學習戒律。又從瑪法王、拔勤噶羅等學習多種顯密教授。後來到崗薄寺，從達薄拉結學得大印法門。四十九歲在帕摩主巴（地名）的森林中建寺弘法，從此稱為卓滾帕摩主巴。此後歷代相傳，於是形成帕主迦舉一系。

(3)利巴迦舉：創始於喇嘛相（1123～1193），他原名盛稱，從九歲至十八歲，廣學顯密教法。二十六歲受比丘戒，改名精進稱，以後從噶譯師學勝樂等多種密法。三十三歲時，親近達薄拉結的弟子崗薄瓦戒藏，傳「俱生和合大印」。後來建立利公塘寺，弘法化衆。弟子有虛空光、調伏光、日月光、釋迦光等，都各自建立寺院。調伏光在喀惹地方所建的降龍寺曾住僧衆一萬多人。繼續住持利公塘寺的有釋迦智、菩提智、日月光、佛億、佛藏、佛布衣、金殿上等相承不斷，從此所傳的名利巴迦舉系。

(4)止貢迦舉：創始於世間依怙（1143～1217）。他生於西康的敦瑪地方，本名寶祥，從幼年起就親近帕摩主巴，聽聞大印教授，三十五歲受比丘戒。三十七歲往止貢地方建寺弘法，僧衆逐漸聚集起來，曾經有一次法會聚集僧衆五萬五千五百二十五人，又有一次安居中，有十萬比丘受籌，法緣之盛由此可知。繼承法位

的，有懂哦波卿、聞仁波卿等，相繼弘傳，於是形成止貢一系。

⑸主巴迦擧：創於凌惹蓮花金剛和他的弟子藏巴賈惹。凌惹（1128～1188），仰垛人。自幼就長於書寫讀誦。八歲學醫，十七歲受「近事」戒，三十五歲時從惹穹瓦的弟子松巴學得惹穹瓦所傳的一切教授。三十八歲入帕摩主巴之門，受持教授，遊化各處。他的上首弟子藏巴賈惹（1161～？），十二歲時從兄長格敦學法，十三歲落髮，取名慧祥，以後從喇嘛相出家，改名智金剛。二十二歲初遇凌惹於惹隴，請問法義。以後又在拏朴親近凌惹，聽聞「拏熱六法」和「俱生和合」等教授。又把惹穹瓦所埋藏的「六種平等味」法門，取出弘揚。依照喇嘛相的授記建瓏垛寺，依本尊的授記建惹隴寺，依凌惹的授記建主寺（藏文「主」是雷義，因初建寺時雷鳴，故名），弘法化衆。這一派系弘傳很廣。大弟子羅惹巴自在精進，立十三種誓願，多弘「五能」教授。從此所傳下來的名叫下主，有名叫廓倉巴依怙金剛的，立十二誓願，連披甲爲十三。又立身語意三誓，現前七誓，殊勝五誓等。從此所傳下來的名叫上主。又有繼承主寺法席的盛獅子（藏巴賈惹之侄）等，名爲中主。上中下三派主巴，到現在，法派多數未曾斷絕。

⑹達隴迦擧：創始於達隴塘巴勤波（1142～1210），他十八歲出家，名吉祥德，幾次想到印度去學法，都沒實現。二十四歲時親近帕摩主巴，得到帕摩的攝受，傳給一切教授。一天出去閑遊，在草地上坐禪，帕主用手杖指著他的心說：「我們的依怙拏熱大師說：應當修一切法性空無我義。若是能夠於空無我中由四無量門修種種方便，即是得無住涅槃之道。」依照這個甚深的指示，他就通達了「大印無修瑜伽」。帕摩主巴去世後，就到梅卓，從伽迦巴聽受迦當派教授，從霞惹瓦受比丘戒。三十九歲時，受達隴地方人士的邀請，到達隴平原處建寺弘法，因此被稱爲達隴塘巴。他持戒精嚴，從出家以後，足跡不入白衣的房舍；忌食酒肉，不以酒肉待客；不許婦女進入寺院。臨命終時，寺衆已有三千多人，弟子也很多。他的侄子寶依怙繼承法位，擴建寺院，光大他的事業。侄孫桑杰聞薄，又在西康建日窩伽寺（舊名類烏齊）。此外達隴派分弘於雅塘（即達隴）、瑪塘（即日窩伽）兩處，每處有三千八百僧衆；後來前後藏和西康發展的達隴派屬寺很多，出的人才也不少。

⑺跋絨迦擧：創始於盛自在，他是盆宇人，據傳說他幼小時有一位年輕咒師到他面前，稱述崗薄瓦（即達薄拉結）的功德，於是結伴到崗薄那裏。得到崗薄瓦攝受，傳給他各種修法，證得高深境界。後來往西藏北部建跋絨寺弘法化衆，講授「樂空大印」和「眞理大印」。他的大弟子是帝師惹巴，繼承法位的是他的家族系統。

⑻雅桑迦擧：這一派系始於帕摩主巴的弟子格敦智獅子（？～1207）。他生於門噶地方。幼年出家，取名格敦智獅子（格敦即有善根的意思）。後來建立索惹寺弘法化衆。他的大弟子是雅桑法王（1169～1233），後藏人，出家名法願，從盧迦戒稱學習戒律，守持精嚴，因此有拏律師的稱譽。二十八歲時盧迦去世，到索惹寺依止智獅子修學「大印教授」和「拏熱六法」等甚深密法。三十八歲（1206）時，建雅桑寺，教化弟子很多。繼承他弘傳法教的有拔日瓦桑杰夏貢等四大弟子，從此所傳的，名叫雅桑迦擧系。

⑼綴朴迦擧：創始於帕摩主巴的弟子賈利和滾登惹巴兄弟。賈利（1118～1195），出生於曉梅地方，五歲時學書算。十九歲時到前藏，親近瑪法王等。後來又到前藏學法，親近帕摩主巴，學得大印教授。又從汔敦主巴學習覺宇的教授，總共親近八十二人學法。五十四歲受比丘戒，於是買綴朴的土地建立寺院，聚集僧衆二十多人，重在專修，有時也爲少數弟子傳授灌頂。他的弟弟滾登惹巴（1148～1217），幼年從帕摩主巴學習教授。賈利、滾登兩人的侄子綴朴譯師（1173～？），六歲讀書，八歲

就親近賈利學法。十歲受沙彌戒，名叫戒慧（土官《宗派源流》作慈祥）。十九歲受比丘戒，從滾登和賈利完全學到迦學派所傳的一三六種教授和十三種主要傳承法，又從相格瓦譯師學習梵文梵語。二十四歲赴尼泊爾，親近佛陀室利論師，廣學顯密多種教法。遇彌多羅論師，迎至西藏弘法。彌多羅在西藏住十八個月，回印度以後，又迎請佛陀室利來藏，修建綴朴寺的大佛像。後來又往印度迎請迦濕彌羅國的大論師釋迦室利弘法傳戒。又有賈利和滾登的弟子結貢、瑪吉芮瑪等幫助弘法。從此所弘傳的，名綴朴迦舉系。布敦寶成（1290～1364）初亦求學於此系，後在霞魯宏法，遂另成霞魯派。

迦舉一派中分爲許多小系，所傳教授，各有偏重。如達隴阿旺龔賈所造的《教史》中說：「在聲聞的出離心、大乘的菩提心、密咒的清淨三昧耶的基本上，迦舉派的特殊勝法，如瑪俄的續釋，密勒的艱苦和教授，崗薄瓦的體性抉擇，迦瑪巴的風心無別，喇嘛相的究竟勝道，跋絨巴的塞婆、塞朗（兩種大印修法的名稱），帕主的密咒，達隴巴的三十九種傳記，止貢巴的三律儀一要，藏巴賈惹的緣起和平等味，羅廓的信敬和厭世心等，各有殊勝之點。雖然一一派系中都具備一切教授，但就所著重弘揚而教誡弟子的也各有各系的別法。然而就其整體而言，都是迦舉派的教義。

本派的主要學說是月稱派的中觀見。因爲瑪巴的主要師長爲拏熱巴和彌勒巴，他的見、修、行和講解經教，當不出他們所傳。

本派大印的傳承，不重文字，重在證理，就是通達大印的智慧。從哪位師長證得大印的智慧，就以他爲根本師長。在瑪彌兩代傳大印教授時，先使生起「猛利火智」，由這個智力引發「大印智德」，所以說大印爲「圓滿次第」（密宗修證的階段）。

本派的近況：迦舉派自從瑪巴、密勒、達薄之後，發展之速，範圍之廣，超過其他一切教派。但因爲勢力日益擴大，而且有很多派系都掌管當地的政權。所以在元、明兩朝間，西藏地方的混亂，多爲迦舉派所釀成。如1349年奪取薩嘉派政權的悉都菩提幢，就屬於帕摩主巴系；1435年奪取帕主政權的仁綳巴善財和後來（1565）的迦瑪璀敦多杰等，也都是迦舉派；又如喇嘛相故意發動戰爭。止貢派和達隴派的住持也都掌握地方政權，尤其在1290年止貢寺因與薩嘉派鬥爭，曾經全寺被焚；後來曉仲主隴巴好修誅法，法脈斬絕。迦瑪系因參與當時迦瑪敦迥等的政府惡謀，以致1640年固始汗進兵西藏時遭受極大損失。尤其是紅帽迦瑪巴的法成海，於1790年勾結廓爾喀兵、攻打後藏札什倫布寺，因此遭革封拿辦，寺院也被焚燒，致使迦瑪派消滅殆盡。現在粗朴寺黑帽系少事少業，繼續不斷；主巴迦舉系遊化修行，沒有大變化；其餘各系都不如以前盛行了。

〔參考資料〕 劉立千《印藏佛教史》後編第九章；王輔仁《西藏佛教史略》第六章；班班多杰《藏傳佛教思想史綱》第七章；李安宅《藏族宗教史之實地研究》第六章；楊貴明、馬吉祥編譯《藏傳佛教高僧傳略》；山口瑞鳳（等）著．許洋主譯《西藏的佛教》(八)。

噶當寶冊（藏 Bkaḥ-gdams rin-po-cheḥi glegs-bam）

又譯《甘丹寶冊》，全名爲《尊者一天吉祥阿底峽傳記及喇嘛之功德法源泉噶當寶冊》（Jo-bo-rje lha-gcig dpal-ldan a-ti-śaḥi rnam-ther, bla-maḥi yon-tan chos-kyi ḥbyuṅ-gnas sogs, Bkaḥ-gdams rin-po-cheḥi glegs-bam）。內容以噶當派始祖阿底峽之傳記爲主，附載噶當派的主要教義。

一般所謂《噶當寶冊》，係指阿底峽的嫡傳弟子仲敦巴（Ḥbrom-ston）的傳記《噶當子法》（Bkaḥ-gdams bu-chos），及阿底峽的傳記（相對於《噶當子法》而稱《噶當父法》）。另外，亦有將此二部，加上作者不詳的《阿底峽抄本》（Jo-bo-rje lha-gcig dpal-ldan Atiśaḥi rnam-thar, Bla-maḥi yon-tan-kyi ḥbyun-gnas）、奈塘寺第七世基姆一切知

者（Mchims-chen-mo，十三世紀）的《阿底峽傳廣本》（Atīśahi rnam-thar, Lam-yig chos-kyi ḥbyuṅ-gnas），及《封印祕傳書》（Glegs-bam-kyi bkaḥ-rgya，有三部），合稱爲《噶當寶册》。

在西藏原典中，《噶當父法》由二十九章構成，採仲敦巴提出問題，阿底峽回答的形式。《噶當子法》有二十章，採取阿底峽之弟子果格（Rṅog）與庫東（Khu-ston）發問，由阿底峽回答的形式。內容記述四種怛特羅等諸種成就法等，其中以「十六念精」（Thig-le bcu-drug）成就法最爲重要。

本書最初祕傳數代，且係單傳，至奈塘寺第九世時（十三世紀後半）始成爲書籍，十四至十五世紀間廣爲流布，不僅噶當派加以崇奉，格魯派亦視之爲重要聖典。但有人認爲《噶當寶册》係十三世紀左右之僞作，唯《阿底峽傳廣本》是根據强多金巴（Bya-ḥdal ḥdsin-pa）所編的《阿底峽傳》（十二世紀前半）改編而成，最足信賴。

噶瑪噶舉派（藏Kar-ma-pa）

西藏佛教噶舉派之支派。爲塔布噶舉分出的四大支派之一。創始人都松欽巴（Dusgsum mkhyen-pa chos-kyi grags-pa；1110～1193），爲塔布拉傑的門徒，學過噶當、薩迦等各派的教法，但修習和傳授上仍以噶舉派的「拙火定」和「大印」法爲主。1147年，他在康區類烏齊的噶瑪地方修建噶瑪丹薩寺，噶瑪噶舉因此得名。1187年，又在堆壠地方修建粗卜寺（又譯族普寺或粗樸寺）。其後，噶瑪丹薩寺地位下降，粗卜寺成爲噶瑪噶舉的主寺。

噶瑪噶舉從元朝以來，在政治上一直具有影響力，和中央王朝關係密切，十七世紀前半期甚至操縱過西藏的地方政權。此外，它也首創西藏佛教獨特的活佛轉世制度。噶瑪噶舉黑帽系的噶瑪拔希（Karma pakśi；1204～1283）即被認爲是都松欽巴的轉世，開啓西藏活佛轉世的先例。

黑帽系實際上是從噶瑪拔希開始的，但西藏佛教史籍卻稱他爲第二世活佛，而以都松欽巴爲第一世活佛。噶瑪拔希本名却吉喇嘛，在西藏佛教傳說中是一位僅次於蓮華生大師的「神通」人物，被稱爲「祝欽」（意爲大成就者）。他最初拜都松欽巴的再傳弟子崩札巴爲師，繼隨粗卜寺的喀脫巴出家。後遊方傳教，曾於內蒙古與寧夏交界處修建顯化寺。元憲宗蒙哥時，賜金邊黑色僧帽及金印一顆，「黑帽系」因此得名。

噶瑪拔希之後的轉世活佛，三世攘迥多傑（Raṅ byuṅ rdo-rje；1284～1339）、四世乳必多傑（Ral-pahi rdo-rje；1340～1383），也都曾受元朝皇帝招請，赴京傳法。五世得銀協巴（Kar-ma de-bshin-gśegs-pa；1383～1415），則被明成祖封爲「大寶法王」。此一封號後來又追溯都松欽巴爲第一世。輾轉相承到現代共計十七世。其中，第十六世大寶法王讓貢惹柏多傑（1924～1981）生前駐於錫金的隆德寺，1981年十一月逝世於美國。1993年第十七世大寶法王已被選出，住在西藏粗卜寺。

至於噶瑪噶舉的另一個支派紅帽系，也是因爲它的第一世活佛札巴僧格（1283～1349）得到元朝帝室賜予的紅色僧帽而得名。札巴僧格是黑帽系第三世活佛攘迥多傑的弟子，因此紅帽系又被認爲是從黑帽系派生出來的。除了噶舉派外，札巴僧格還學過噶當、覺囊等派的教法；弟子頗多，以雅第班欽（1299～1378）最爲有名。他於1333年修建的乃囊寺，在1490年羊八井寺建立以前，一直是紅帽系的主寺。

噶瑪噶舉在它發展初期的二、三百年間，雖然在宗教、經濟上很有實力，但並沒有形成一個地方政權；元代所封的十三萬戶中，沒有一個是屬於噶瑪噶舉。它只是靠領袖們周遊各地、傳法收徒、調停爭端而擁有自己的影響和勢力。（取材自王輔仁《西藏佛教史略》）

1960年代之後，噶瑪噶舉在世界各地有大幅度的發展，十六世大寶法王於1959年流亡到錫金之後，在該國建一根本道場——隆德寺。

並以此寺爲中心，積極向世界各地佈教。因此，在印度、尼泊爾、拉達克、馬來西亞、美國、丹麥、法國、澳洲等地，都先後成立此派的弘法中心。台灣地區，目前也有多處道場。且在蔣貢康慈仁波切之輔導督促之下，於1993年成立「中華佛教密乘噶瑪噶舉協會」，以聯繫全台灣之該派弘法事宜。

◉附一：王森《西藏佛教發展史略》第六篇（摘錄）

噶瑪派除了黑帽系和紅帽系兩個活佛系統以外，還有一些轉世活佛系統。比較著名的有：西康德格八蚌寺（Dpal-spungs）的司徒活佛（Si-tu）、乃囊寺的拔臥活佛（Dpa'-bo）、粗樸寺的杰曹活佛（Rgyal-tshab）等。司徒轉世系統，原住噶瑪丹薩寺，到司徒却吉迥乃（Si-tu chos-kyi 'byung-gnas）於1727年建德格八蚌寺，此後遂以此寺爲其主寺，却吉迥乃的轉世，名爲却吉尼瑪（Chos-kyi nyi-ma），此人以著《頌達大疏》（Sum-rtag's grel-chen，通稱《司徒大疏》，是藏文文法書方面的一部權威著作）著名。拔臥一世名却旺龍朱（Chos-dbang lhun-grub），二世即拔臥祖拉程哇（Dpa'-bo gtsug-lag phreng-ba；1503～1565），他以著《智者喜筵》（Chos-'byung mkhas-pa'i dga'-ston，1564年寫完）而著名，這是一部比較豐富確實的史料書。從他這一世起，以洛扎拉隆寺（Lho-brag lha-long）爲這一系的主寺，後來才改以乃囊寺爲主寺。

上述司徒活佛和拔臥活佛這兩個轉世系統，都是從噶瑪噶舉紅帽系活佛轉世系統中分出來的。

據北京圖書館藏手抄本《西藏喇嘛事例》載拔臥活佛世系云：

「捻浪巴沃呼畢勒罕：初輩結帕頗却汪侖珠，在揚堆出世，至六十一歲圓寂。二輩巴頗祖納稱汪，在業黨出世，至六十三歲圓寂。三輩巴頗祖納甲錯，在堆嚨楚達出世，至六十三歲圓寂。四輩祖納滾都桑布，在洛札出世，至十八歲圓寂。五輩祖納稱勒甲錯，在後藏絨出世，至二十歲圓寂。六輩祖納頓柱，在曲水仔昂出世，至十七歲圓寂。七輩祖納格帕，在德格出世，至六十四歲圓寂。八輩祖納曲吉結布，在德格札康出世，至五十六歲圓寂。九輩巴頗占却丹貝貢布，在格札出世，於道光二十八年（1848）入瓶掣定，現年六十歲。係白教。」

杰曹轉世系統，就住在粗樸寺，代理黑帽十世掌管噶瑪派在前後藏的寺院和僧衆的扎巴喬央，就是這一系的第五世活佛。

據北京圖書館藏手抄本《西藏喇嘛事例》載杰曹活佛世系云：

「楚布結摻呼畢勒罕初輩谷昔邊覺頓柱，在博窩鼎出世，至六十三歲圓寂。二輩札喜朗結擺桑，在博窩宜沃出世，至二十九歲圓寂。三輩谷昔札喜邊覺，在康巴仁青扛出世，至三十一歲圓寂。四輩札巴頓柱，在矗母札夥出世，至六十七歲圓寂。五輩札巴却養，在後藏定結出世，至四十二歲圓寂。六輩洛布桑補，在康巴結湯出世，至三十九歲圓寂。七輩谷昔滾却沃色，在矗母甲噶出世，至五十五歲圓寂。八輩曲擺桑補，在雲南麗江出世，至五十五歲圓寂。九輩阿旺夷喜吐丹甲錯，在貢噶爾出世，於嘉慶十九年入瓶掣定，至五十七歲圓寂。十輩丹巴宜瑪，在昂協出世，於同治九年入瓶掣定，至二十六歲圓寂。十一輩札巴甲錯，在布達拉碩里出世，於光緒二十二年（1896）入瓶掣定，現年八歲，係白教。」

噶瑪派各個轉世系統的歷輩活佛，都有或多或少的弟子們，他們也大多是以遊方、傳教、授徒、建寺爲務。其詳細情況，目前還沒有找到材料。據貢噶呼圖克圖謝朱却吉僧格（bshad-sgrub chos-kyi seng-ge，他曾在中央民族學院教過書，他這個活佛轉世系統也是噶瑪噶舉的一個小活佛）於1953年口述，當時前後藏和西康各地，屬噶瑪派的寺廟還有二百多座。此外，在不丹、哲孟雄（錫金）、尼泊爾和拉達克等地，也都有噶瑪派的寺廟，噶瑪派

的大活佛透過這些寺廟，對當地也有大小不等的影響力，但詳細情況，有待於實地調查。

◉附二：Karma Thinley著・孫一譯〈噶瑪噶舉傳承的教誨〉（摘錄自《西藏十六世噶瑪巴的歷史》第二章第五節）

噶舉教授的主題是大手印，是對自心本質及其放射著智悲光芒的覺悟。它是靈性修養的基礎、道和果。頂果欽哲仁波切（Dingo Khyentse Rinpoche）將大手印化為一位國王蓋印在他的公文上，代表他的認可。相似地，大手印瑜伽士覺悟到佛性是一切現象的潛在實性。任何生起的現象皆戳有「俱生」（sahaja）圓滿之印（mudra），是謂大手印（mahamudra）。

噶舉實際修行的教示和方法則源於岡波巴大師，他綜合了噶當的「次第道」和大成就者們對密續的教法，其主要的哲學基礎是彌勒菩薩的《寶性論》（Uttaratantra）和無著菩薩的註釋。對這些外相上種種不同的教誨和修法，大手印則統統包而含之。

在輪迴中，因為眾生遠離了實際的眞性，受到無明和各種染汚的遮障，佛性只是潛藏在內心中，修行就是要將「佛性」解脫出來，使成圓滿法身。正如岡波巴在《解脫莊嚴寶論》中所說：「主題是佛性」，將潛在佛性轉成法身之道，有三個主要的次第或「乘」，那就是：小乘、大乘和金剛乘。大手印則是此道的冠冕或頂點。

噶瑪師利那爛陀佛學院（Karma Shri Nalanda Institute）

藏傳佛教噶瑪噶舉派在二十世紀末期的佛學教育機構。是西元1959年第十六世大寶法王率該派重要幹部逃至錫金之後，為教育僧眾所籌設的佛學院。位於錫金隆德寺內，創設於1980年，而於1981年十一月十八日正式開課。首任院長為蔣貢康慈仁波切。受業年限為十一年，包括五年基本佛學課程，三年高深佛教哲學理論，三年密續教育，以及英文。學生受業期滿後，將被派往世界各地的法輪中心擔任常駐弘法師。

此一佛學院為噶瑪噶舉派的最高教育學府，並在印度瓦拉納西梵文大學立案，畢業生可獲學士或碩士學位。又因位於印度北端喜瑪拉雅山麓之錫金地區，為印度國防戒嚴區，非經印度外交部特許不得進入，故暫未對外招生，目前在院攻讀者皆為印度、錫金、不丹、尼泊爾等地的寺院僧眾。

壇經傳宗

禪宗支派荷澤宗門下的傳法制度。即以稟受《壇經》為傳承該宗之必經儀式的制度。敦煌本《壇經》中有下列二段文字，可以略見此一制度之端倪：

「若論宗旨，傳授壇經，以此為依約。若不得壇經，即無稟受。須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。無壇經稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。」

「大師言：十弟子！已後傳法，遞相教授一卷壇經，不失本宗。不稟受壇經，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇壇經者，如見我親授。」

在此一制度下，凡是欲嗣法為南宗禪門弟子者，必須經過此一儀式——自師父處稟受一卷《壇經》。

此一制度只流傳於禪宗支派荷澤宗門下。由於敦煌本《壇經》為荷澤宗所傳，因此亦有此種「壇經傳宗」之記載。然而其他禪宗支派對此一制度並不全能認同，唐代文學家韋處厚之〈興福寺大義禪師碑銘〉（《全唐文》卷七一五）即云：

「洛者曰（神）會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷眞，橘枳變體，竟成壇經傳宗，優劣詳矣。」

大義禪師為馬祖道一門下，韋處厚之上述文字，頗可以顯示馬祖門人對於「壇經傳宗

」制度的不同看法。(取材自印順《妙雲集》下編⑦〈神會與壇經〉)

◉附：印順《中國禪宗史》第六章第二節(摘錄)

敦煌本《壇經》，有關七佛到慧能——四十代的相承(明藏本《壇經》，依《寶林傳》改正)，是荷澤門下所傳，與「壇經傳宗」有關，所以接著說：「今日已後，遞相傳受，須有依約，莫失宗旨！」荷澤門下的「壇經傳宗」，不只是「教授一卷壇經」，而且是：「須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。無壇經稟承者，非南宗弟子也。」「壇經傳宗」，實與後代傳法的「法卷」意義相同。禪宗有傳法典禮，一直流傳到現在。傳法的儀式是：法師——傳法者登高座，法子——受法者禮拜、長跪、合掌。傳法者宣讀「法卷」，然後將「法卷」交與受法者。「法卷」的內容是：先敍列七佛。次從西天初祖大迦葉，到二十八祖菩提達摩，就是東土初祖，再敍列到六祖大鑑慧能(列祖的付法偈，有全錄的，有略錄的)。如傳授者屬於臨濟宗，那就從南嶽懷讓到「臨濟正宗第一世臨濟義玄禪師」。這樣的二世、三世，一直到當前的傳法者——「臨濟正宗四十×世××××禪師」。付法與某人，並說一付法偈，然後記著「民國××年，歲次××，×月×日」。這就是傳授所用的「法卷」內容。敦煌本《壇經》，不但列舉了六代的付法偈，七佛到第四十世慧能的傳承，還說：「若不得壇經，即無稟受，須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。」「壇經傳宗」的實際意義，豈不是與傳法所用的「法卷」一樣嗎？洪州門下責難荷澤門下的「壇經傳宗」，然而從上已來，師資授受的法統次第，還是不能不有的。到後來，還是模仿「壇經傳宗」，改爲「法卷」而一直流傳下來。「壇經傳宗」爲荷澤門下法門授受的特有制度。《壇經》中有關「壇經傳宗」部份，當然是荷澤門下所補充的了。

〔參考資料〕 印順〈燉煌本壇經校刊記〉(《華雨集》一)

學人

「有學人」之略稱。指在學佛修道過程中，尚未得最高境地之人。蓋謂其仍有須學之處之意。《中阿含》卷三十〈福田經〉謂世間有二種福田人(dakkhineyya)，一是學人(sekha)，二是無學人(asekha)。《四教義》卷六列出隨信行、隨法行、信解、見至、身證、慧解脫、俱解脫等七種聖人。其中可分爲「有學」與「無學」二種。前五種聖人從苦法忍發得眞智，但仍具有漏、無漏二種五陰，是尚須再加修學之聖者，故相對於慧解脫、俱解脫二聖之「無學」，而稱爲學人。

此外，此詞亦可用來指稱佛道修行者。如在禪林之中，修禪之人即可稱爲學人(又稱學道人、學道丈夫)。《鎭州臨濟慧照禪師語錄》云(大正47·497b)：「是學人信不及，便向外馳求，設求得者皆是文字勝相，終不得他活祖意。」又云(大正47·498b)：「若是眞正學道人，不求世間過，切急要求眞正見解。」

〔參考資料〕 《法集要頌經》卷二；《景德傳燈錄》卷十；《黃檗山斷際禪師傳心法要》；《續傳燈錄》卷十九。

學處(梵śikṣāpada，巴sikkhāpada，藏bslab-paḥi gsi)

指戒條而言。佛教中之戒條，即爲比丘、比丘尼等所應學之處，故稱學處。《法蘊足論》卷一〈學處品〉說鄔波索迦之五學處。文中對「學處」一詞有如下之詮釋(大正26·458a)：

「所言學者，謂於五處，未滿爲滿，恆勤堅正，修習加行，故名爲學；所言處者，即離殺等，是學所依，故名爲處。又離殺等，即名爲學，亦即名處，故名學處。」

又，《大毗婆沙論》卷一二四云(大正27·646b)：「雖由自誓已得律儀，而未了知彼差別相，欲令知故說五學處。」《大日經》卷

六〈受方便學處品〉則將所學之體，分爲顯密來說示，又譯之爲學句。

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第三章第二節（摘錄）

釋迦佛起初以「法」（dharma）爲教，重於眞理與道德的實踐。只是教人學，應這樣，不應那樣。廣律中說：拘那含牟尼（Kanakamuni）等佛，正法不能久住，就是這樣教導的。如《四分律》卷一說（大正22·569b）：「彼世尊知諸弟子疲厭心故，但作如是教：是事應念，是事不應念！是應思惟，是不應思惟！是應斷，是應具足住。」

《銅鍱律》與《五分律》，都有類似的說明。這正是釋迦佛沒有制立學處，沒有制說波羅提木叉以前，略說教誡時代的教化背影。等到出家衆多了，問題也多了，不得不在德化（以法教化）的基礎上，融入律（vinaya）治的精神，這就是隨犯而制立「學處」（śikṣāpada）。「學」，是應該這樣，不應該那樣的開導。如違反了，雖受到呵責、訓勉，但沒有强制糾正的力量。如古代的禮治，與禮制不合，雖爲社會所呵責與不齒，但沒有强制力。「學處」，是於學有特定軌範，而非依著這樣學不可。「學處」如法律，不只是應該不應該，而是容許不容許。「學處」是以僧伽的和合清淨爲理想而制立的；運用僧伽的集體力量，執行僧伽的意志，違犯者非接受處分不可。所以在佛法的開展中，先有學而後有學處。學的意義廣，學處的內容有限。學處也還是應學的，所以可攝在學的當中。如跋耆子（Vṛjiputra）比丘，以學處的制立過於衆多，而感覺到不能繼續修學。佛問他：能學三學嗎？他說：能！其實三學中的戒增上學，能攝一切學處。學與學處，不同而又可通，所以漢譯每籠統地譯爲「戒」。如三增上學，《鼻奈耶》譯爲無上戒戒、無上意戒、無上智戒。「不應式叉罽賴尼」，意思爲「不合應當學」，却又譯爲「不應戒行」。《佛說苾芻五法經》，譯學法爲「戒法」。如不淨行學處，有「戒羸不捨」句。「不捨戒」，實爲「不捨學」的異譯。學與學處，漢譯每泛譯爲戒，所以意義的區別不明。而實「學」爲應學的一切；「學處」爲屬於尸羅（sīla）學的一分戒條。

〔參考資料〕《俱舍論》卷十四；《俱舍論光記》卷十四。

寰中（780～862）

唐代僧。河東（山西）蒲坂人，俗姓盧。資性聰敏，博古通今，二十五歲（一說幼年）入并州（山西太原）童子寺出家，後登嵩嶽受具足戒，兼習律學。以心慕上乘佛法，遂前往百丈山，參謁百丈懷海，豁然開悟，乃嗣其法。此後，隱居於南嶽常樂寺。

時，諫議大夫崔公深重師德，擬爲師建方丈室，然其地缺水。一夜，虎嘯於廬側，翌日水湧泉現，故名虎跑泉。其後，移住杭州大慈山，四方僧侶參禮如雲。唐武宗廢佛毀釋之際，師易服還俗（一說隱於戴氏別墅）。及宣宗即位，再度落髮，舉揚宗風。咸通三年二月十五日圓寂，世壽八十三，法臘五十四。乾符四年（877）勅諡「性空大師」。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十二；《祖堂集》卷十七；《景德傳燈錄》卷九；《五燈會元》卷四。

導師（梵 nāyaka、netṛ、deśika、pramukha，巴 nāyaka、netar，藏 hdren-pa、mtshon-pa）

㈠**又譯導首**：即引導衆生令入佛道之師，亦係對佛、菩薩的敬稱。《中阿含》卷三十五〈算數目揵連經〉云（大正1·652c）：「沙門瞿曇，現在導師。」《稱揚諸佛功德經》卷下云（大正14·105a）：「巍巍十方佛，三界之導師。」又，《法華經》卷五〈從地涌出品〉謂菩薩衆中有四導師（pramakha），一名上行，二名無邊行，三名淨行，四名安立行，是四菩薩於其衆中最爲上首唱導師。凡此皆係稱釋尊及諸佛大菩薩等爲導師。

「導師」一語，係指引導後學者走正道、

使不入歧途之師。《法華經》卷三〈化城喻品〉載，有多人欲過一險道以至珍寶處。時有一導師（deśika），聰慧明達，善知險道通塞之相，將導引衆人渡過此難云云。《維摩詰所說經》卷上〈佛國品〉云（大正14・537a）：「集衆法寶，如海導師。」智顗《維摩經文疏》卷四釋云（卍續27・908上）：「導師者，將導衆人入海採寶，非但衆人得寶，己亦自獲。菩薩導衆生入生死海，非但令衆生得佛法寶，化功歸己入重玄門，法利亦多，無量無邊也。」

現代台灣佛教道場或佛學院，常有延請某位僧人爲彼等之導師之事例。此外，由於印順法師之學、德俱爲世人所推，因此，有不少印順之學生或信仰者，皆稱之爲「印順導師」，或逕稱以「導師」而不稱法號。

㈡**指主導法會之僧人**：又稱唱導師。在法會中，由此一導師宣讀施主之願文或自己起草之表白文，以引導一座大衆。《南海寄歸內法傳》卷四〈讚詠之禮〉云（大正54・227a）：「差一能唱導師，每至晡西巡行禮讚。」日本亦夙行導師之制，如七僧法會中，法臘最高之僧擔任呪願師，次臘爲導師。

〔參考資料〕 ㈠《長阿含》卷十七〈沙門果經〉；《法華經》卷一〈方便品〉；《首楞嚴三昧經》卷上；《大智度論》卷七；《釋氏要覽》卷上。㈡《大宋僧史略》卷中。

懈慢國

謂懈慢之人往生之國。又稱懈慢界。係《菩薩處胎經》卷三所說，至阿彌陀佛國途中之國土。謂在閻浮提洲之西方十二億那由他有一歡樂國土，作倡伎樂，衣被服飾香花莊嚴，有七寶轉關床，前後發意衆生之欲生阿彌陀佛國者，皆染著此國土之快樂，而生懈怠、執心不牢固，因而不能前進往生阿彌陀佛國，故稱此國土爲懈慢國。

懷感《釋淨土羣疑論》卷四就《菩薩處胎經》所說，而論述專雜二修之得失。謂雜修者，爲執心不牢固之人，故生懈慢國；專行此業者即執心牢固，定生極樂國。又云（大正47・50c）：「報淨土生者極少，化淨土中生者不少。」此係以懈慢爲化土之意。《往生拾因》云（大正84・96c）：「亦於道中且有化城，謂懈慢國，莊嚴微妙，國土安樂，令雜修者先生彼土，遂生極樂。」此說則以懈慢國爲化城。

〔參考資料〕 《往生要集》卷下（末）；《顯淨土教行證文類》卷六；《愚禿鈔》卷上。

憨山大師夢遊全集

五十五卷。明・憨山德清撰，侍者福善錄，通炯編輯，劉起相重校。又稱《憨山老人夢遊集》。爲憨山德清語錄的集大成本。收在《禪宗全書》第五十一冊、《卍續藏》第一二七冊。

作者德清，晚年號憨山老人。與雲棲袾宏、紫柏眞可、蕅益智旭等三人被稱爲明季四大師。治學範圍極廣博。除佛教經論之註疏外，另有關於《老子》、《莊子》、《中庸》等書之註解。頗有融會三教之志。有關其人之生平，具載在此《夢遊集》卷五十三至卷五十四之自序年譜，及卷五十五之憨山大師塔銘、傳記等文之中。

本書爲憨山逝世後，其門人通炯所編，並經大儒錢謙益校訂。錢氏對憨山甚爲推崇，並許憨山與紫柏尊者爲明末兩大高僧。《夢遊集》卷首錢氏序云：

「嗚呼偉矣哉，大師與紫柏尊者皆以英雄不世出之資，當獅絃絕響之候，捨身爲法。（中略）昔人嘆中峯輟席，不知道隱何方。又言楚石季潭而後，拈花一枝幾熄，由今觀之，不歸於紫柏、憨山，而誰歸乎？」

此書大致內容如次：

卷一：含錢謙益之序文、憨山老人自贊等四篇文章。

卷二至卷十二：爲憨山對當時佛門緇素所開示之法語。

卷十三至卷十八：書信。

卷十九至卷二十二：序文。有爲付梓之內外典所撰序，有贈友人序。

卷二十三至卷二十六：記。爲佛教寺院等建築物所撰之記文，及遊記等。

卷二十七至卷三十：含所撰塔銘、傳記二十餘篇。

卷三十一至卷三十八：題跋、贊頌等。

卷三十九至卷四十：仿世學之古文、疏文、祭文等。

卷四十一至卷四十三：爲《楞嚴》、《法華》等經之疏釋。已收入《卍續藏》釋經部，故此書僅有目錄而無文。

卷四十四至卷四十六：爲作者對《大學》、老莊及佛教淨土教義之論說與義理發揮。

卷四十七至卷四十九：詩集。

卷五十至卷五十二：曹溪中興錄及其他開示。爲憨山在曹溪時所撰、有關曹溪地理及佛教史之文章，並含復興曹溪道場之計劃，及所開示之法語等。

卷五十三至卷五十四：自序年譜。

卷五十五：含吳應賓、錢謙益等人所撰之憨山塔銘、傳記、輓詩等。

憨山爲明代佛教界有數之學者。此書自是研究其人之生平、學問、弘法、交遊等之最佳資料。此外，在明代中末葉之佛教史方面，此書所含之史料，亦相當豐富。

按，《嘉興藏》另收有《憨山大師全集》一書，題爲「福善錄」，通炯編，然僅四十一卷。內題亦爲《憨山老人夢遊集》，爲清初所刊行，此當係五十五卷本（刊行於光緒五年）所根據之早期刊本。此外，另有刊行於光緒二十五年之《憨山大師夢遊摘要》一書，僅二卷。內載憨山之示衆法語三十一篇。

戰遮（梵Ciñcā、Ciñcā mānavikā，巴Ciñcā）

佛世之時，誣謗釋尊之外道女子。又作旃遮摩那、旃遮、旃闍、氈遮、旃遮摩、旃摩那祇、旃酌迦等。意譯暴志，或稱懷盂女子。

相傳佛陀於祇園精舍說法時，外道見佛陀聲譽日盛，心生嫉妒，乃遣此女將木盂繫於懷中，僞作妊婦狀，而入大衆中，佯言曰：「此說法人與吾私通，腹中子即釋種」云云，而衆人中亦頗有信其說者。時，帝釋天爲除其疑，乃化成白鼠入旃遮摩那腹中，斷其繫絲，木盂乃告墜地，事遂彰顯，衆人之疑乃告釋然。相傳當時地自裂開，此女即墮入無間地獄云云。

依《菩薩處胎經》卷七〈行品〉所載，此女爲阿闍羅翅舍欽婆羅之弟子。而《生經》卷一〈旃闍摩暴志謗佛經〉等書則以此事爲佛之本生故事。

〔參考資料〕《六度集經》卷五；《出曜經》卷十〈誹謗品〉；《佛五百弟子自說本起經》〈世尊品〉；《有部毗奈耶藥事》卷十六；《大毗婆沙論》卷三十五；《大智度論》卷二；《翻梵語》卷六。

戰主國（梵、巴Yuddhapati）

中印度古國。位於恆河北岸、波羅奈國之東。其都城被推定爲今之迦齊浦（Ghāzipur）。《西域記》卷七〈戰主國〉條下云（大正51·907b）：「伽藍十餘所，僧徒減千人，並皆遵習小乘教法，天祠二十，異道雜居。」此國境內有阿避陀羯刺拏僧伽藍（Abiddhakarṇa），係爲來自覩貨邏國之僧衆而建。此伽藍亦即義淨《大唐求法高僧傳》卷上所謂之健陀羅山茶寺。此外，另有佛陀降伏曠野鬼之地，及香姓婆羅門所建之瓶塔。按，依季羨林《大唐西域記校注》卷七〈戰主國〉條之注釋，此國之梵名應爲Garjanapati。

〔參考資料〕《釋迦方志》卷上；《高僧法顯傳》；A. Cunningham《Ancient Geography of India》。

擔當（1593～1673）

明末清初之滇南詩僧。俗姓唐。初名泰，字大來。原籍晉寧，而久居大理雞足山寶蓮庵。以書畫詩禪自掩，寄情丹青墨翰。圓寂後葬於大理感通寺，其墓及塔銘尚存。

師幼承家學，工於詩書。後感於明祚衰亡，遂從無住禪師受戒爲僧。爲人志存氣節，又

放浪形跡，故畫作飄逸有奇氣。畫中描繪蒼山及雞足山之山水，多含禪機。其作品被譽爲「畫中有詩，詩中有禪」。著有詩集《脩園集》、《懺菴草》、《罔措齋聯語》、《雜偈》與《拈花頌》等。

◉附：虛雲〈雞足山普荷擔當禪師〉（摘錄自《虛雲和尚法彙》）

師雲南晉寧人，姓唐，俗名泰，字大來。身丁有明末造，以明經選，不赴。國變後，禮無住老人祝髮，徧參吳越名宿，於湛然處，發明大事。出世於雞山石鐘，滇南衲子浩然趨附。康熙癸丑冬，示微疾，趺坐書偈曰：「天也破，地也破，認著擔當便錯過，舌頭一斷誰敢坐。」置筆而化，壽八十一。著有《修園》、《懺庵》二集，《拈花頌》百韻行世。

贊曰：「山寒水涸，天老地荒。空劫前事，妙用無方。赤心片片，日月重光。一肩雲水，凜凜冰霜。」

〔參考資料〕《徐霞客遊記》；陳垣《明季滇黔佛教考》；藍吉富編《雲南大理佛教論文集》。

擇滅（梵 pratisamkhyā-nirodha，藏 so-sor-brtags-paḥi ḥgog-pa）

謂依智慧之簡擇力使煩惱止滅。又作數滅、智緣滅。七十五法之一，百法之一。「擇」，意指正確辨別判斷諸法的洞察力，即無漏之智慧；「滅」，謂斷離煩惱之束縛。亦即依「擇」（智慧之簡擇力）以除滅煩惱，故稱爲擇滅。因此，擇滅亦意味修行的結果——無煩惱之開悟狀態，也就是依智慧之簡擇力而得的滅諦（涅槃）。係無爲法之一種。

《大毗婆沙論》卷三十一、《俱舍論》卷一等，謂以慧揀擇四聖諦之理而斷煩惱時，諸有漏法即離繫縛，故稱此得離繫爲擇滅。如《俱舍論》云（大正29·1c）：「擇滅即以離繫爲性。諸有漏法遠離繫縛，證得解脫，名爲擇滅。擇謂簡擇，即慧差別，各別簡擇四聖諦故，擇力所得滅，名爲擇滅。如牛所駕車，名曰牛車，略去中言故作是說。」

蓋凡夫自無始以來即有煩惱，故一切有漏法皆爲煩惱所繫縛。今依智慧之擇力而斷煩惱時，彼有漏法即離繫縛，故稱之爲滅；於彼滅得離繫，即證得解脫。《大毗婆沙論》卷三十一云（大正27·163a）：

「諸有漏法無始時來煩惱所繫，不得解脫。若斷煩惱，彼離繫故，便得解脫。如人被縛後解脫時，人名解脫，非謂繩等。既於所繫證得解脫，故外物中亦得解脫。」

關於擇滅之一體多體，《大毗婆沙論》卷三十一列舉一物、二物、五物、十一物、三十五物、八十九物等諸說後，評曰（大正27·162a）：「應作是說，隨有漏法有爾所體，擇滅亦爾。隨所繫事體，有爾所離繫，亦有爾所體故。」意即一切有漏法一一皆爲煩惱所繫縛，而離繫則名爲擇滅，故擇滅之數量等於所繫縛之有漏法之數量。

依說一切有部所說，擇滅屬常住實有，在三性之中屬於善性；但是經部等派則以擇滅爲假立而非實有，其對擇滅之解釋也與上述所說大爲不同。《俱舍論》卷六云（大正29·34a）：

「此法自性實有離言。唯諸聖者各別內證。但可方便總相說言是善是常，別有實物名爲擇滅，亦名離繫。經部師說：一切無爲皆非實有，如色受等別有實物，此所無故。（中略）餘部師說：由慧功能隨眠不生名爲擇滅。」

《成唯識論》卷十謂擇滅有二（大正31·55c）：

「㈠滅縛得，謂斷感生煩惱得者。㈡滅障得，謂斷餘障而證得者。故四圓寂諸無爲中，初一即眞如，後三皆擇滅。」

此中，滅縛得，指斷煩惱障而得的擇滅。滅障得，指斷非縛之所知障等而得的擇滅。在性淨、有餘、無餘、無住處等四種涅槃中，性淨涅槃是眞如，不屬於擇滅，餘三涅槃總攝爲擇滅。就中，無住處涅槃其體雖亦爲眞如，但係依眞擇力滅餘障而證得，故屬於擇滅。眞如

與擇滅的區別在於擇滅是施設有而非實有。

◉附：〈非擇滅〉（編譯組）

「非擇滅」係梵語apratisaṃkhyā-nirodha，藏語so-sor-brtags-pa ma-yin-paḥi ḥgog-pa之漢譯。又稱非數滅、非智緣滅。七十五法之一，百法之一，無爲法之一種。爲「擇滅」之相反詞，指「非擇」之「滅」。即不經過思擇（正確的觀察力）而某種存在仍能滅絕。亦即不依靠「擇力」（智慧）而得之「滅」。由於缺乏能生諸法之緣，煩惱因而不生，此即爲「非擇滅」。緣闕，則「法」自然不生，並非依思擇力，故云「非擇滅」。

此外，「本來清淨之眞如」也是「非擇滅」。因爲此種眞如，並不是透過智慧力（擇力）斷除障害之後始告出現的。

《入阿毗達磨論》卷下云（大正28・989a）：

「非擇滅者，謂有別法畢竟障礙未來法生。但由闕緣非由擇得。如眼與意，專一色時，餘色聲香味觸等，謝緣彼境界五識身等。由得此滅，能永障故，住未來世畢竟不生。緣闕亦由此滅勢力，故非擇滅決定實有。如世尊說：若於爾時，樂受現前，二受便滅。彼言滅者，除此是何？定非無常及擇滅故。又契經說：苾芻當知，若得預流，已盡地獄，已盡鬼界，已盡傍生。此言盡者，是非擇滅。爾時異熟法，未得擇滅故。」

〔參考資料〕《品類足論》卷一；《大毗婆沙論》卷三十二；《雜阿毗曇心論》卷九；《大智度論》卷四十二；《瑜伽師地論》卷三；《顯揚聖教論》卷一、卷十八；《順正理論》卷一；《異部宗輪論》；《彰所知論》卷下〈無為法品〉；《大乘義章》卷二。

曆法

佛教依據須彌山說而建立的曆法，稱爲梵曆。梵曆的一個月是從滿月的翌日到下個月的滿月之間。從滿月的翌日到新月的前一日是前半月，稱爲黑分或黑月；從新月到滿月之間的後半月，稱爲白分或白月。因此梵曆的一個月，相當於陰曆的十六日到次月的十五日。茲將梵曆一年十二個月的名稱及唐曆（陰曆）之對照，表列如次：

此中，一月十六日至三月十五日稱爲漸熱時；三月十六日至五月十五日爲盛熱時；五月十六日至七月十五日爲雨時；七月十六日至九月十五日爲茂時；九月十六日至十一月十五日爲漸寒時；十一月十六日至一月十五日爲盛寒時。此即所謂「歲分六時」（略稱「六時」）。此六時中之漸熱時與盛熱時，可合稱爲

	十二月名	梵語		唐曆（陰曆）
一	制咀羅、制怛羅、祖怛羅、怛羅	caitra	仲春	一月十六日～二月十五日
二	吠舍佉、蘇舍佉	vaiśākha	季春	二月十六日～三月十五日
三	逝瑟吒、誓瑟吒、際史吒	jyeṣṭha	孟夏	三月十六日～四月十五日
四	頞沙荼、阿娑荼、阿沙陀	āṣāḍha	仲夏	四月十六日～五月十五日
五	室羅伐拏、室羅筏拏、室囉嚩那	śrāvaṇa	季夏	五月十六日～六月十五日
六	婆達羅鉢陀、跋陀羅跋陀、跋捺羅婆娜	bhādrapada	孟秋	六月十六日～七月十五日
七	阿濕縛庾闍、頞濕婆庾闍、阿濕嚩喩若	aśvayuja	仲秋	七月十六日～八月十五日
八	迦剌底迦、歌栗底迦、羯栗底迦、迦提	kārttika	季秋	八月十六日～九月十五日
九	末伽始羅、摩囉誐始羅	mṛgaśira	孟冬	九月十六日～十月十五日
十	報沙、富沙、寶沙、布史	pauṣa	仲冬	十月十六日～十一月十五日
十一	磨祛、摩佉、摩伽、莫伽	māgha	季冬	十一月十六日～十二月十五日
十二	頗勒窶拏、頗勒具那、頗求那、破求	phālguna	孟春	十二月十六日～一月十五日

熱時或熱際；雨時與茂時合稱爲雨時或雨際；漸寒時與盛寒時合稱爲寒時或寒際。此即所謂三時或三際。關於三時的起迄月日，有種種異說，前文所述係依據眞諦及《大唐西域記》所傳，除此之外，另外還有遲一個月或早一個月、二個月的。

又，從制呾邏月到逝瑟吒月之間是春時；頞沙荼月到婆達羅鉢陀月是夏時；阿濕縛庾闍月到末伽始羅月是秋時；從報沙月到頗勒窶拏月是冬時。此即所謂「四時」。另有分一年爲五時的，即冬、春、雨、終、長。

此外，梵曆中又有所謂的「九曜」(或稱九執)。「曜」意爲光輝，「執」意爲隨日時而運行不離。九曜即指下列九個天體。

(1)**日曜**：又稱太陽、日星、日精。

(2)**月曜**：又稱太陰、月星、月精。

(3)**火曜**：又稱火星、熒惑星、火精。

(4)**水曜**：又稱水星、辰星、滴星、水精。

(5)**木曜**：又稱木星、歲星、攝提、木精。

(6)**金曜**：又稱金星、太白星、長庚、金精。

(7)**土曜**：又稱土星、鎭星、地、土精。

(8)**羅睺星**：又稱黃幡星、蝕神、複。

(9)**慧星**：又稱豹尾星、旗星、蝕神尾、計都星。

從新月到下一個新月之間，在月的運行圈(此稱爲白道)中有二十八個星宿(即星座)。此即所謂「二十八宿」。在太陽的十二個月運行圈(此稱黃道)中，有十二個星宿宮。此即所謂「十二宮」。

九曜、二十八宿、十二宮也被用於占卜。到後世，壬子等八個日子被視爲不宜作佛事的日子。此稱爲「八專」。

〔參考資料〕《摩登伽經》；《宿曜經》；《立世阿毗曇論》；藪內清《隋唐曆法史の研究》。

曉雲(1913～　)

現代台灣之著名尼師。廣東南海人，俗姓游。早歲獻身於社會教育，民國二十二年(1933)即任教於香港。抗戰勝利後，應聘執教於廣西。三十七年至印度，遍參佛蹟。四十年回到僑居地香港，創辦原泉出版社。

四十七年在香港依倓虛出家。五十六年，應台灣之中國文化大學創辦人張其昀之聘，於該院之哲學、藝術研究所任教，並兼任佛教文化研究所所長一職。

師自出家以來，全心推展佛教文教事業，曾在香港創辦慧海中學，在台灣創辦蓮華學佛園、華梵佛學研究所，以及華梵工學院等教育機構。著有《覺之教育》、《天台宗論文集》等書。

曉烏敏(1877～1954)

日本眞宗大谷派僧。佛教思想家。生於石川縣明達寺，法名彰敏。明治三十三年(1900)，畢業於眞宗大學。後以大谷派本願寺留學生身份入外國語學校俄語科，修習俄語。又師事淸澤滿之，成爲淸澤滿之所組成之新的佛教團體「浩浩洞」之一員，並擔任「浩浩洞」之刊物《精神界》之庶務工作。大正四年(1915)，《精神界》停刊，「浩浩洞」解散，遂返回明達寺，致力於佈教工作。十年，於寺內設香草舍，刊行叢書。昭和二十五年(1950)，任東本願寺宗務總長。二十九年示寂，世壽七十八。諡號「香草院」。其著述多收錄於《曉烏敏講話集》、《曉烏敏全集》中。

暹羅派(巴Siam Nikāya)

錫蘭現代佛教之三大教派之一。屬上座部佛教。係近代錫蘭佛教復興之祖沙羅南卡羅(Saraṇaṃkara，1698～1788)於西元1753年所創。十六世紀以來，由於外力之入侵，錫蘭佛教經常遭受災難。至十八世紀，錫蘭佛教瀕臨斷絕。爲使佛法久住，僧種不絕，沙羅南卡羅乃向國王建議，派遣佛教使節團至泰國，禮請泰國僧團至錫蘭傳戒。然前後三次皆未成功，1753年在泰國大城王朝波隆科斯(Borom Kos)王之協助下，請得優波離(Upāli)至錫蘭傳戒。此即本派之創立由來。

此派發展至今，僧數最多，爲錫蘭三派中最大之一派。本部以設於坎底之末羅波多寺（史稱花園寺）爲中心，後又分出阿耆梨（Asgirī）、拘提（Kotte）、賓多羅（Bentara）、迦耶尼（Kalyāṇī）等四部，此五部各自獨立，不相統屬，但一切律儀完全相同。又，由於本派僧侶自認種族（即瞿毗伽摩族）高貴，故不接受其他種族者出家，並謂可與他派同住共食，但不共誦戒。其他律儀有：剃除眉毛，以長柄黑布傘爲外出隨身攜帶物之一，披衣方式不拘，或披衣兩肩，或偏袒右肩。

曇延（516～588）

隋代僧。蒲州桑泉（山西臨晉）人，俗姓王。年十六，聞妙法師講《涅槃經》，深悟其旨，遂剃度出家。初隱於太行百梯寺（中朝山），撰《涅槃義疏》，道聲日著。時人有稱之「曇延菩薩」者。時北周武帝對師甚爲尊崇，賜任國統。其後，武帝廢佛，師勸諫不聽，遂隱遁於太行山。及隋文帝定天下，乃奏請度僧千餘人，並參與那連提黎耶舍、闍那崛多等人之譯經工作，大力宣揚佛教。開皇四年（584），奉勅住延興寺（原名延衆寺）。八年示寂，世壽七十三。門下有玄琬、道生、童眞等人。著有《涅槃義疏》十五卷、《寶性論疏》、《勝鬘經疏》等，今多不傳，僅存《涅槃義疏》片斷與《起信論義疏》上卷。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷八；《集神州三寶感通錄》卷下；《廣弘明集》卷二十四。

曇華（1103～1163）

宋代臨濟宗僧。蘄州（湖北蘄州）人，一說爲黃梅（湖北黃梅）。俗姓江。號應庵。十七歲於東禪寺出家，十八歲受具足戒。其後，遍參善知識，參謁圜悟克勤，並奉其命，入彰教寺，師事虎丘紹隆。未經半載，頓明大事，遂爲紹隆法嗣。此後歷住諸剎，又於明州天童山大揚宗風。與大慧宗杲並稱臨濟宗之二甘露門。隆興元年示寂，世壽六十。嗣法弟子僅密庵咸傑一人。有《應庵和尚語錄》二十卷傳世。

〔參考資料〕《聯燈會要》卷十八；《嘉泰普燈錄》卷十九；《佛祖歷代通載》卷二十；《釋氏稽古略》卷四；《續傳燈錄》卷三十一。

曇遷（542～607）

隋代攝論宗僧。博陵（河北）饒陽人，俗姓王。年十三，父母嘉其遠悟，令從舅父權會習六經。二十一歲，從定州賈和寺曇靜出家。初學《勝鬘經》，受具足戒後，隨曇靜登五台山，感見神異。其後，返回鄴都，從曇遵廣習大乘。後以厭棄世事，隱棲於林慮山，鑽研《華嚴經》、《維摩經》、《大乘起信論》諸經論。北周武帝廢佛之際，南下避難，住建康道場寺。後讀眞諦譯《攝大乘論》，深有所感，乃決意弘演此論。及隋定天下，佛教再興，師乃返回北地，入彭城慕聖寺講說《攝大乘論》、《楞伽經》等書。自此，攝論宗乃弘揚於北方。開皇七年（587），奉詔住長安大興善寺，敷揚攝論，深受道俗尊崇。時，淨影寺慧遠亦列其席。其後，文帝從其議，勅詔全國各州建寶塔、立寺。大業三年，示寂於禪定寺，世壽六十六。門下有淨業、道哲、靜琳、玄琬、道英、明馭、靜凝等人。師著有《攝論疏》十卷，及《楞伽經》、《大乘起信論》、《唯識論》、《如實論》等書之註疏。此外，又撰有《九識章》、《四明章》、《華嚴明難品玄解》等書，然今皆已佚失。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷十二、卷十八、卷二十、卷二十二、卷二十五、卷二十六。

曇龍（1769～1841）

日本淨土眞宗本願寺派僧。安藝（廣島縣）人，俗姓小田。字子雲，號龍華。初於本願寺派學林修習眞宗學，後師事慧雲、大瀛。寬政、享和年間（1789～1803），發生三業惑亂事件，師協助大瀛論破三業安心異徒。後住豐前超覺寺，又奉本願寺之命，轉住筑前博多萬

行寺，並設龍華教校，以提掖後進。門下有大照、慈航、栖城、玄雄、訶提等人，蔚然形成龍華派。嘗任勸學及法主廣如之侍講等職。天保十二年示寂，世壽七十三。謚號「大行院」。著述頗多，有《垂釣卵》十二卷、《七釋唯信義》一卷等書。

〔參考資料〕《真宗僧寶傳》卷五；《學苑談叢》初編；《本願寺派學事史》。

曇曜

北魏僧。籍貫、生卒年不詳。幼年出家，原於涼州（甘肅省）修習佛學，後移至魏都平城（山西省），爲太子拓拔晃所禮遇。北魏太武帝廢佛之際，沙門多還俗，師獨堅固道心，隱棲於山中，密持法服、器物。及文成帝即位，隆興佛教，特詔師出任沙門統，統轄僧尼。因而道譽日高，深受敬重。嘗奏請於州鎮設僧祇戶、佛圖戶等制，作爲興隆佛教的財政基礎，對後世佛教發展影響頗鉅。又於和平年間（460～465），開鑿窟龕五所，每窟雕造佛像一尊，皆高六、七十尺，窟高二十餘丈，鐫飾奇麗。復建立佛寺，稱爲靈巖寺，此即爲大同雲岡石窟的開端。其後，住雲岡石窟通樂寺，譯出《大吉義神呪經》二卷、《淨度三昧經》一卷、《付法藏因緣傳》四卷等。

◉附：湯用彤〈曇曜復興佛法〉（摘錄自《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十四章）

崔浩於（魏太武帝）毀法後四年（450）被誅。太武帝頗悔前事，但已行，難修復。太子晃潛欲興之，而未敢言。又明年太子薨。又一年（452）太武被弒。計終帝之世，法廢積七年。然禁稍寬弛，篤信之士，得密奉事。至文成帝即位，佛法又興，主其事者爲沙門師賢與曇曜，蓋仍均原從涼州來者。

《高僧傳》〈玄高傳〉云：「涼沮渠牧犍時有沙門曇曜，亦以禪業見稱，僞太傅張潭伏膺師禮。」此曇曜當即魏世復興大法之沙門，道宣作傳，謂未知爲何許人，實則來自涼州也。〈釋老志〉稱其有操尚，爲太子晃所知禮。佛法之滅，沙門多以餘能自效，還俗求見。曜誓欲死守，太子再三親加勸喻，仍密持法服器物，不暫離身，聞者歎重之。按文成帝即位時，年只十二歲，其父晃奉佛虔至，文成帝原必亦常得見玄高及曇曜等。即位約一年，即下詔復佛法。年甚幼而作巨大之興革，必其左右之大臣，及與接近之僧人所主張，曇曜亦或與有力也。文成帝詔書，盛稱釋迦如來之化。而於太武毀法，則歸過於有司之失旨。令得聽性行素篤出於良家者出家。率大州五十，小州四十人，其郡遙遠臺者十人。是時爲興安元年（452）十二月。天下承風，朝不及夕。毀壞圖寺，仍還修復。佛像經論，又得再顯。

沙門師賢者，本罽賓國王種人。少入道，東遊涼州。涼平，赴魏京。罷佛法時，師賢假爲醫術還俗，而守道不改。於復法日，與同輩五人反爲沙門，帝親爲下髮，師賢爲道人統。賢於和平初（460）卒。曇曜代之，更名沙門統。帝師事之。師賢、曇曜並爲僧統，於喪滅之餘，召集流亡，必多有盡力也。《高僧傳》謂有僧周者，常在嵩山頭陀坐禪，及滅法，乃與數十人入距長安西南四百里之寒山。及永昌王鎭長安，奉旨復法。聞周名，迎之。周令弟子僧亮應命。於是修復故寺，延請沙門。關中大法更興，亮之力也。按曇曜以禪業見稱，師賢以醫術行世，僧周頭陀坐禪，均爲文成帝世之主要人物。則北魏佛法在復興後之性質，可以推知也。

北朝上下之奉信，特以廣建功德著稱。文成帝即位元年詔有司爲石像。興光元年（454）秋勅有司於五級大寺爲太祖以下五帝鑄釋迦立像五，各長丈六，都用赤金二萬五千金。太安初（455）有師子國沙門邪奢遺多浮陀難提等五人，奉佛像三到京師。又沙勒沙門赴京師，致佛鉢並畫像蹟。和平初曇曜爲沙門統。白帝於京西武州塞，闢鑿石窟五所，鐫建佛像各一，高者七十尺，次六十尺。雕飾奇偉，冠於一時。獻文、孝文常駕幸此山石窟。武州塞之

最高峯，名雲岡。曇曜所鑿造，即今日世界馳名之大同雲岡石窟也。按據近人考證，在此前，涼州鳴沙山已大規模開山造像。涼州僧人移於平城，其中當不乏善工藝者。武州造像，必源出涼州，且曇曜亦來自涼土，開窟又爲其所建議。涼州佛教影響於北魏者，此又一大事也。

但曇曜於復興佛法要以在經濟上最著功績。〈釋老志〉曰：

「曇曜奏平齊戶及諸民有能歲輸穀六十斛入僧曹者，即爲僧祇戶，粟爲僧祇粟。至於儉歲，賑給饑民。又請民犯重罪及官奴以爲佛圖戶，以供諸寺灑掃，歲兼營田輸粟。高宗並許之。於是僧祇戶粟及寺戶徧於州郡矣。」

按《魏書》〈術藝傳〉云，蔣少游「見俘入平城，充平齊戶」。又〈崔道固傳〉：「徙青齊士望共道固守城者數百家於桑乾，立平齊郡於平城西北北新城。」則平齊戶者，乃討平青齊，用所徙民以充之，故有此名。又按〈釋老志〉高肇奏云：「涼州軍戶趙苟子等二百家爲僧祇戶。」則上文所謂「諸民」中有涼州徙來之民。大概曇曜所奏請充僧祇戶者多魏平諸國之俘虜。而佛圖戶則品格更卑，爲犯重罪者及官奴。僧祇戶原所以賑濟饑荒，且爲僧伽之共有財產。但其後冒濫，僧人誅求無厭，且用以謀私利。然曇曜於寺院毀滅之後，謀經濟權之確定，其於復興必助益不少也。

〈釋老志〉云：曇曜又與天竺沙門常那邪舍等譯出新經十四部。按《房錄》著錄曇曜譯有三部，吉迦夜譯有五部，前後共只八部。此中曜譯有《付法藏傳》四卷。吉迦夜又譯有《付法藏因緣傳》六卷，《房錄》等謂與曜譯者不同。《房錄》云：「昭玄統沙門釋曇曜慨前陵廢，欣今載興。故於北臺石窟寺內集諸僧衆，譯斯傳經，流通後賢，庶使法藏住持無絕。」按太武帝毀法之時，誣言佛法本是虛誕，胡無此教，乃漢人之無賴者所僞造。曇曜於大法再興之後，乃譯《付法藏傳》以明釋教之傳來，歷然可考。而且不數年中，吉迦夜又爲曜重譯之。蓋皆意在昭示傳燈之來由，而「庶使法藏住持無絕」也。

〔參考資料〕《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《歷代三寶紀》卷九；《廣弘明集》卷二；《續高僧傳》卷一；《開元釋教錄》卷六；塚本善隆《北朝佛教史研究》；鎌田茂雄著．關世謙譯《中國佛教通史》第三卷第四章。

曇曠

唐代僧。生卒年不詳。建康人。早年出家後，習唯識、俱舍諸學。又入長安西明寺，探究《金剛般若經》、《大乘起信論》等書大義。其後，歷遊河西、敦煌等地，著《金剛般若經旨贊》二卷、《大乘起信論廣釋》、《大乘起信論略述》二卷、《大乘百法明門論義記》一卷、《大乘入道次第開決》一卷、《大乘二十二問》一卷等。上述著作在我國古代皆未入藏，失傳已久，至近代始於敦煌石窟再被發現，後被收入《大正藏》第八十五冊。

◉附：上山大峻著．余萬居譯〈敦煌佛教的盛衰〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊺）

也許是在敦煌淪陷之前，又或許是在淪陷之後，有個名爲曇曠的高僧來到敦煌定居。根據抄本的記載，曇曠剃髮於長安西明寺，精通《大乘起信論》和《金剛般若波羅密經》，而且是唯識學的泰斗。

曇曠遇到天寶末年中國政界的混亂，對佛教界的腐敗也感覺很大的失望，正想回到故鄉河西時，又遇到來自東方的西藏軍，在戰火的追逼之下，邊躲邊跑，最後只好寄身於唯一尚未淪陷的敦煌。由曇曠所寫的自序傳及其著作及抄本所附的日期，我們可以推知曇曠輾轉來到敦煌的經過。由曇曠避難這個顯著的例子，我們也可推測得知當時爲了躲避戰火來到敦煌的佛教僧侶不在少數。

難得的是，在這種不穩定的情勢之中，曇曠走到什麼地方，便在當地留下了一部部的著作。他在靈州寫了(1)《金剛般若經旨贊》二卷

，在涼州寫了(2)《大乘起信論廣釋》五卷，於甘州寫了(3)《大乘起信論略述》。據估計，曇曠最遲在西元764年就已來到了敦煌，在此，他寫了(4)《大乘入道次第開決》、(5)《大乘百法明門論開宗義記》、(6)《大乘百法明門論開宗義決》。最後一本附有自序傳，且有唐代宗大曆九年的記錄。774年恰是敦煌的鄰居瓜州遭到西藏攻陷的前二年，敦煌此時也一定處在相當危急的情況之下。

曇曠爲什麼能在這種緊急狀況之下著述講學呢？是否敦煌的僧尼們渴望著他從中原帶來的知識呢？雖然敦煌的寺院林立、佛窟絢爛，但是高僧都集中在長安。居住於邊境敦煌的僧尼們，難得有直接學習長安最新佛學的機會。曇曠受到戰亂的連累寄居於敦煌，正是當地僧尼們求之不得的事。

事實上曇曠所帶來的長安佛教知識，理所當然成爲敦煌後來的義理佛教的中心，僧尼們趨之若鶩，他們紛紛學習，一直流傳到十世紀之後。

774年左右，曇曠正在寫《大乘百法明門論開宗義決》的時候，西藏軍終於團團圍住了敦煌，從此有一段時間曇曠的行踪不明，可是就在這一段期間，曇曠又完成了一部著作，這便是富有很大歷史意義的《大乘二十二問本》，這是二十二條有關佛教教理的問答題，其中的序文有下列的一段（意譯）：

「……臥病在床已經很久，但是病況却不能好轉，氣力衰弱，再也無法從事長途旅行了。在這邊外之地，正伏枕休憩時，突然接獲陛下的垂詢，甚感意外，原來不想奉召的，但唯恐陛下不加諒解，只好勉强拖著病體，恭恭敬敬地奉答有關佛法的深奧道理。也許會有一些答錯之處，但我自認已盡全力，將我的想法全盤說出，但請陛下諒察……。」

既然曇曠晚年臥病時，當時的皇帝還曾要他回答詢問，可知當時西藏軍已佔領了河西地方。敦煌和中國本土的交通業已斷絕，能在敦煌之地稱皇帝的，除了佔領此地的西藏王——赤松德贊王（742～797）之外，絕無他人。那麼，爲何這位西藏王會向臥病在敦煌的中國和尙詢問佛理呢？說來，這是有其原因的。

這時，西藏正在赤松得贊王的領導之下向外擴展勢力，另一方面，他也以振興佛教爲第一要務，希望仰賴印度或中國等佛教先進國家的佛教來指導國內的佛教。他曾遠自中國和印度招聘高僧，也建造了很多大型寺院。因此，西藏在這個時候佔領了敦煌這個中國佛教寶庫，自然喜出望外，而且在佔領敦煌之後就迫不及待地將有名的高僧都請到西藏本土去。在這種情況之下，曇曠年邁老衰，加上有病在身，根本無法動彈，結果眞正去西藏拉薩的，只有禪宗高僧摩訶衍等三人。但是這位摩訶衍所屬的是當時剛剛在中國興起的頓悟禪宗，這一門派主張頓悟，不執著於布施等善行的修爲，只要什麼參見本來面目，就能成佛，這種簡捷直截了當的佛教立刻吸引了西藏人，得到了許多信徒。但是這種新宗派和印度來的比丘所傳的傳統佛教無法相容，於是新舊之間展開了一場中印佛教的爭論，雙方都認爲自己的佛教才是釋尊的嫡傳。

後來，赤松得贊王從印度請來一位叫做蓮華戒的高僧，在桑耶寺內，國王親自列席，兩派展開論爭，才有了結果。在紛爭期間，還夾雜著政治問題，弄得全西藏人心激盪，這件事本爲佛教之事，但到後來甚至犧牲了不少人！這是八世紀末的事情。赤松得贊王爲了這個問題的善後而大傷腦筋，國王做夢也沒有想到，同爲佛教，教理上的差距竟有如此之大！他爲了尋求眞相及謀求解決之道，曾花了很大的心血。

據推測，《大乘二十二問本》就是在這種狀況之中，西藏王要求住在敦煌的第一高僧曇曠對此一論爭作個判斷。

〔參考資料〕《大乘起信論略述》序；《鳴沙餘韻解說》；《大乘起信論之研究》；《敦煌佛教の研究》；關口真大編《佛教の實踐原理》。

曇鸞（476～542）

南北朝時代北魏弘傳淨土教的高僧。生於今山西大同的雁門（唐・迦才《淨土論》以之爲幷州汶水人），因家近五台山，從小就聽了有關文殊菩薩靈異的傳說。十餘歲時，即登山訪尋，備見遺蹟，心裏非常感動，於是出家，廣學內外經典。他對於龍樹一系的《智度論》、《中觀論》、《十二門論》、《百論》等四部論及佛性義的研究特別有心得。

後來，他讀《大集經》，感覺到經中的詞義深奧不易悟解，即著手寫作注釋，寫了一半多，忽然得了氣疾，暫時停筆。於是出門尋醫療治，到了汾州，氣疾忽然好了，又想繼續寫作；但又感到生命短促，如果不獲長年，便難完成一切志願。聽說江南隱士陶弘景（456～536）精研神仙方術，學問淵博，遠近推重，即南遊相訪。當時江南梁朝對於北人入國是不輕易容許的。曇鸞到了梁都建康（今南京）之後，經過官府的勘問並引見梁武帝。武帝知道他並不是北朝的奸細，即請他入重雲殿和他談論佛性的深義，曇鸞的見解很受梁武帝的讚許。

這時陶弘景住在句容的茅山，深受梁武帝的尊敬，時人稱他爲山中宰相。曇鸞在建康先寫信給陶弘景說明來意，表示願從他學習仙術。陶弘景也早慕曇鸞的高名，接信後立即回信表示歡迎。曇鸞到茅山後受到陶弘景殷勤的接待，不久即授與《仙經》十卷。曇鸞即攜經辭還北魏，欲往名山如法修煉。

曇鸞回到洛陽時，遇見北印度三藏法師菩提流支，即向流支敍述自己的願望，並問他佛法中有沒有勝過此土《仙經》的長生不死之法？菩提流支告以《仙經》比不上佛法，並且仙術也不能長生，即以《觀無量壽經》授給他說：這是大仙方，依此修行，便能解脫生死。曇鸞受了這一番教化，即把隨身所帶的《仙經》燒掉，從此精修淨業，自行化他，逐漸得到廣大羣衆的皈依。魏主尊號他爲「神鸞」，並勅住幷州大寺（故址在今太原）。他晚年又移住汾州北山石壁玄中寺。又時常到介山（今介休縣綿山）之陰集衆念佛，後人稱其處爲鸞公岩。東魏・興和四年，曇鸞因疾入滅於平遙的山寺，時年六十七歲。魏主勅葬於汾西泰陵文谷，營造磚塔，並爲立碑。

關於曇鸞入滅的年代，在唐朝已有異說。迦才《淨土論》卷下的〈曇鸞傳〉載「魏末高齊之初猶在」，《續高僧傳》卷二十〈道綽傳〉及文諗、少康《往生西方淨土瑞應刪傳》都稱他爲「齊時曇鸞法師」。此外，據近人羅振玉所藏拓本北齊・天保五年二月〈敬造太子像銘〉中的願主題「比丘僧曇鸞」的名字看來，曇鸞入滅似應在北齊・天保五年（554）以後，但這也還不能作定論。

曇鸞的著述，根據《續高僧傳》卷六及《隋書》卷三十四〈經籍志〉、《新唐書》卷五十九〈藝文志〉等所記，共有十種。其中，《大集經疏》現已不存。《論氣治療方》、《療百病雜丸方》、《調氣方》、《服氣要訣》四種，似乎是同本異名的關於氣功之類的醫書。據《續高僧傳》〈曇鸞本傳〉載，他能調心練氣，對病識緣，名滿魏都。他所著的《調氣論》，隋著作郎王邵曾加以注釋，可見曇鸞在醫學上是有造詣的。他的《大集經注疏》尚未完成，未見行世。但智顗於《法華文句》卷一引用曇鸞的「細科烟颺，雜礪塵飛」的語句，也許是出於他的《大集經注》或其他著作亦未可知。其《禮淨土十二偈》似乎即是現存的《讚阿彌陀佛偈》；又《安樂集》也似乎即是現存的《略論安樂淨土義》。至於《淨土往生論註》、《讚阿彌陀佛偈》、《略論安樂淨土義》現存三種，都可以確認是曇鸞的著述。

其中，《往生論註》二卷，是印度世親的《無量壽經優婆提舍願生偈》的注解，上卷解釋偈頌，下卷專釋長行，其間隨處發表他的見解。其特創的見解，有二道二力、名號爲體、往還二向等義。這些都體現出曇鸞淨土教的思想。

《讚阿彌陀佛偈》，有七言偈一九五行。

是依《無量壽經》讚詠阿彌陀佛及其淨土的功德，故一稱《無量壽經奉讚》或《大經奉讚》（見迦才《淨土論》卷下）。

《略論安樂淨土義》是用問答的體裁，把有關彌陀安樂淨土的三界攝否、莊嚴多少、往生輩品、邊地胎生、五智疑惑、渡與不渡、十念相續等問題，作總別九番的問答，並一一加以解說。迦才《淨土論》卷下云（大正47・97c）：「法師撰集《無量壽經奉讚》七言偈百九十五行並《問答》一卷，流行於世。」可見《略論》即是《問答》，曾附屬於本偈流傳的，但新羅・元曉的《無量壽經宗要》指出其中「渡河著衣脫衣」的譬喻為鳩摩羅什所說，其他也還有異論。

曇鸞的淨土思想，完全表現於《往生論註》。他在《論註》的卷頭即引龍樹菩薩《十住毗婆沙論》說明菩薩欲求阿毗跋致（即不退轉法）有難行、易行二道。在五濁之世無佛之時求阿毗跋致名為難行道；但以信佛因緣願生淨土，由佛力住持入於大乘正定之聚名為易行道。這就是說，在無佛之世「唯是自力，無他力持」，難得阿毗跋致，譬如陸路步行則苦，名為難行道。反之，乘著佛的本願力往生淨土，即依他力而得阿毗跋致，譬如水路乘船則樂，名為易行道。

曇鸞強調依佛本願力，其思想根源於《無量壽經》。他在《往生論註》卷下說明阿彌陀佛本願力的殊勝和修五念門以自利利他，可以速得成就阿耨多羅三藐三菩提，其要點在以彌陀如來為增上緣。以阿彌陀如來四十八願中的第十一、第十八、第二十二，三大本願為中心的他力本願，發揮了彌陀淨土教義的蘊奧。後來唐代善導所發揮的彌陀本願論，就是祖述曇鸞此說的。

曇鸞的淨土學說是傳自菩提流支，已經成為一般通說。但也有人以為是經過慧寵、道場二師師傳於曇鸞的（道綽《安樂集》卷下）。一說慧寵原從廬山慧遠受傳淨土法門，後來又得菩提流支印可，成為兩人的弟子。道場是慧寵的弟子，又是廬山東林寺第三代住持（聖聰《淨土三國佛祖傳集》）。這兩人都是慧遠的後繼者，不知何以又被認為菩提流支的弟子。在曇鸞自己的著作中並沒有提到他們的事蹟，所以他們的關係很疏遠是可想而知的。

在曇鸞以後至道綽之間，《佛祖統紀》卷二十七記載往生高僧有二十二人，這些人和曇鸞無直接關係。道綽《安樂集》卷下所舉的中國淨土教系六大德的名字，提到大海和法上，並未肯定他們和曇鸞的傳承，只有日本・聖聰《淨土三國佛祖傳集》卷上說大海是玄中寺鸞公的嗣法弟子，法上又是大海的嗣法弟子。這似乎是後來的傳說，眞正祖述曇鸞的教學並將淨土宗的發展作出貢獻，成為善導淨土教先驅的當推道綽。（林子青）

◉附：湯用彤〈曇鸞與阿彌陀淨土〉（摘錄自《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十九章）

淨土教可分為二，一淨土崇拜，一淨土念佛。淨土崇拜者，以禮佛建功德為主。凡北朝造像之所表現，或禮彌勒，或禮彌陀，以至崇拜接引諸佛如觀世音等。造像建塔，為父母等發願往生樂土。此世俗一般人之所行，其性質與西洋所謂宗教信仰相同。淨土念佛者，以念佛禪定為主。因禪定力，得見諸佛，得生安樂土。此則以修持為要目，與徒重崇拜者不同。淨土崇拜勢力極為普遍，在歷史及社會上自為一大事件。然淨土念佛，在佛教亦為極可注意之理行。玆之所論，均屬於後者。

彌勒淨土念佛，在釋道安以後，殊少所聞。惟隋唐諸師如吉藏、道綽、迦才常論其與彌陀派之優劣，可見其信仰未絕。梁・寶亮、北齊・靈裕均於彌勒經典有研究。至若彌陀淨土，則蔚為淨土之正宗。廬山慧遠以後，南齊・法琳常誦《無量壽經》及《觀經》。北方之慧光、道憑均發願生西方。靈裕與淨影慧遠曾作經疏。然北方大弘淨土念佛之業者，實為北魏之曇鸞。其影響頗大，故常推為淨土教之初祖。

釋曇鸞，雁門人也。家近五台山，聞其神蹟靈怪，幼即往尋之。便出家，廣讀經籍，尤研四論與佛性。讀《大集經》爲之注解，未成而感疾，遂周行醫療。一日忽見天門開，疾頓癒，乃發心求長生不死之法。承江南陶隱居。擅方術，往從之。於大通中達南朝，曾與梁武帝辨難，不屈。見隱居，得《仙方》十卷，辭還魏境。至洛見菩提流支啓曰：「佛法中頗有長生不死法，勝此土仙經者乎？」流支唾地相斥，並授以《觀經》曰：「此大仙方，依之修行，當得解脫生死也。」鸞尋頂受，燒《仙方》，專宏淨土。住汾州北山石壁玄中寺，聚徒蒸業。以魏・興和四年（542）卒，年六十七。鸞神宇高遠，機變無方。言晤不思，動與事會。行化郡邑，流靡弘廣。魏土重之，號爲神鸞。梁武帝常顧侍臣云：「北方鸞法師達禪師，肉身菩薩也。」此上均據道宣《續傳》之〈曇鸞傳〉。

按鸞於梁・大通中（527～528）往江南。北魏・永安二年（529）菩提流支在洛陽譯《無量壽優波提舍經論》一卷。計鸞北返之時，菩提流支恰譯此論。故其所授者，《觀經》以外，必有此論。茲據各書，列鸞之著作於下：《往生論注解》、《無量壽經奉讚》、《略論安樂淨土義》、《調氣論》、《療百病雜丸方》、《論氣治療方》、《服氣要訣》。

曇鸞所行之念佛當仍爲念佛三昧。如其《往生論註》下曰：「人畏三塗，故受持禁戒。受持禁戒，故能修禪定。以禪定故，修習神通。」又其《略論淨土義》據《觀經》所言，分生安樂土者爲上中下三輩。上中二輩均須一向專念無量壽佛。而下輩則一向專意，乃至十念，念無量壽佛。此所謂十念者，出於《大阿彌陀經》及《觀經》等。曇鸞之《略論淨土義》解曰：

「若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智慧，若念佛本願，無他心間雜，心心相次，乃至十念，名爲十念相續。」

此所謂念佛名字、相好等，猶爲禪定憶念之念。至若其十念相續，心心相次，則《往生論》注解之如下：

「問曰：幾時名爲一念？答曰：百一生滅名一利那，六十利那名爲一念。此中云念者，不取此時節也。但言憶念阿彌陀佛，若總相，若別相，隨所觀緣，心無他想，十念相續，名爲十念。」

中譯「念」字本有三義，各不相同。(1)禪定憶念，(2)時間之念，(3)口唱之念。注解此文，謂隨所觀緣，心無他想，自爲憶念之念，而非口念也。

然以口念爲念佛，世人謂早見於羅什譯之《阿彌陀經》，所謂「執持名號」也。然既曰執持，自爲持念。佛經中雖言唱佛名號，然非「念佛」，與「執持名號」實有不同。後世俗僧，只知唱號，而不修禪定，實誤解「念」字意義。淨土古師蓋少專重口念之業。惟口念之說，雖不爲曇鸞所注重。然實亦得其提倡，而漸至爲淨土者之專業。蓋鸞之《淨土義》中又有論下輩人之十念曰：

「又宜同志，三五共結言要，垂命終時，迭相開曉，爲稱『阿彌陀佛』，願生安樂，聲聲相次，使成十念也。」

按晉・曇戒死時，誦彌勒佛名不輟口。則曇鸞所言，亦中土僧人所已行。後人因此謂聲聲相次之十念爲口念佛名十遍。此則「但稱名號」，亦可謂爲念佛矣。又《往生論註》中詳論讚嘆佛名，實具不可思議威力。其言有曰：

「如禁腫辭云：『日出東方，乍赤乍黃』等句，假使酉亥行禁，不關日出，而腫得差。亦如行師對陳，但一切齒中誦『臨兵鬥者皆陳列前行』，誦此九字，五兵之所不中。《抱朴子》謂之要道者也。又苦轉筋者以木瓜對火熨之，則癒。復有人但呼木瓜名亦癒。吾身得其效也如斯近事，世所共知。況不可思議境界者乎。」

此以宣唱佛號，比之咒語。查菩提流支本善總持，曇鸞或受其影響。但觀上文，鸞實採

取道教之說。《續僧傳》謂其本信神仙方術，既得陶弘景之十卷《仙方》，欲往名山，依之修治。又謂其調心練氣，對病識緣，因出《調氣方》。《雲笈七籤》五十九卷，載有〈曇鸞法師服氣法〉，此或即《隋志》著錄之《服氣要訣》。可見鸞即受流支呵斥以後，仍具有濃厚之道教氣味。按北朝釋教本不脫漢世「佛道」色彩。曇鸞之大行其道，與口宣佛號之所以漸盛行，當亦由於世風使之然也。

〔參考資料〕《淨土往生傳》卷上；《新修往生傳》卷上；《龍舒淨土文》卷五；《樂邦文類》卷三；《廬山蓮宗寶鑑》卷四；《淨土宗史與宗師》（《現代佛教學術叢刊⑥⑤》；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》第七章；常盤大定《支那佛教の研究》③；道端良秀《中國佛教の民俗學的研究》、《中國淨土教史の研究》、《中國佛教と社會との交涉》；《淨土思想》（《講座．大乘佛教》⑤）；《不安と欣求》（《佛教の思想》⑧）。

曇無最

北魏僧。生卒年不詳。武安（河南省）人，俗姓董。少年出家，常誦經論，研究律典，又博覽玄儒，爲時人所推重。初於邯鄲崇尊寺講戒典，後奉勅駐錫洛陽融覺寺，講《涅槃》、《華嚴》諸經。天竺沙門菩提流支極敬重師，譽師爲東土菩薩，並將師所著之《大乘義章》譯成梵文，傳至西土。正光元年（520），與道士姜斌對論佛道年次之先後、老子《開天經》之眞僞等事，而論破姜斌。此爲北方佛道二教對論之濫觴。其後事蹟不詳。

〔參考資料〕《洛陽伽藍記》卷四；《續高僧傳》卷二十三。

曇無讖（梵Dharmarakṣa；385～433）

曇無讖（意譯法護），中天竺人。六歲喪父，跟著母親做織工過活。他母親看到沙門達摩耶舍受人崇拜，得到豐富的供養，很爲羨慕，就叫他去做達摩耶舍的弟子。十歲學念經，聰明特出，記憶力强，一天能背三百多頌。他本學小乘，後來遇到白頭禪師，辯論了一百天，難不倒禪師，禪師便給他樹皮的寫本《涅槃經》，他讀了以後，便專攻大乘。到二十歲時，已熟習大小乘經典六萬多頌。他受到《涅槃經》的啓發才改小歸大，後來他弘揚佛教即以《涅槃經》爲主。

曇無讖的從兄是善調象的，無意間把國王所乘的白耳大象弄死了，被王所殺。國王命令不准親屬去看，獨有讖來哭他並將他埋葬了。國王發怒要殺讖，讖很從容地說：「您因他犯法而殺他，我因他是親屬而葬他，這並沒有什麼不合理，您何必生氣呢？」國王驚訝他的氣概，便款留他加以供養。他懂得咒術，頗靈驗，在西域有大咒師之稱，因此國王很優待他，但不久就淡薄了。後來，他因事觸犯了國王，很害怕，就帶了《大涅槃經》前分十二卷和《菩薩戒經》等，逃到龜茲。那裏的人都學小乘，不信《涅槃》，他只好又去敦煌，停留了幾年（這是依〈涅槃經序〉及《記》所說。《魏書》卷九十九說他曾到鄯善，因犯了錯誤逃去涼州；《祐錄》和《高僧傳》又說他從龜茲逕到姑臧，都不可靠）。他在那裏開始譯經，現在《菩薩戒本》一卷就是當時的譯品。

大約在北涼．玄始十年（421），河西王沮渠蒙遜佔領了敦煌地方，迎接他到姑臧（這也是根據〈涅槃經序〉及《記》之說）。十月間，河西王就請他翻譯《大涅槃經》（《高僧傳》誤以玄始十年爲譯《涅槃經》完畢之時，而說開始翻譯於玄始三年，不可信）。那時沙門慧嵩和道朗都是河西的傑出人物，對他很推重，幫助翻譯而由慧嵩筆受。讖說：《涅槃經》的梵本有三萬五千頌，譯成漢文大約百萬言；現在所譯的只有一萬多頌，經本品數不全。他回國一年多訪求經本（當時他的母親病死）。後來在于闐得到，回到姑臧繼續翻譯，足成三十六卷（當時有智猛法師也曾去印度取得《涅槃經》梵本，回國在涼州譯出二十卷。後人常常將他的梵本、譯本和曇無讖的混爲一談；實際智猛回中國遠在曇無讖譯經幾年之後，

他們之間無甚關係）。

曇無讖所譯的經，除去上面所說的二部以外，又還應嵩、朗等的請求，譯出《方等大集經》三十卷、《悲華經》十卷、《方等大雲經》六卷、《金光明經》四卷、《優婆塞戒經》七卷、《佛本行經》五卷、《菩薩地持經》十卷（以上都現存），《海龍王經》四卷（缺本）、《菩薩戒優婆塞戒壇文》一卷（缺本），總計所譯現存本和缺本一共十一部一一二卷。這些翻譯文詞華麗，尤其是他所譯的《大涅槃經》和《佛本行經》富於文藻，且能婉轉表達出本旨，不曾走樣，所以道朗的〈涅槃經序〉說他（大正12・365b）：「臨譯敬情，殆無遺隱，搜研本正，務存經旨。」此外，《法上錄》說《大方廣三界經》是他所譯；《長房錄》說《腹中女聽經》、《文陀竭王經》和缺本《勝鬘經》、《羅摩伽經》、《楞伽經》、《須眞天子經》、《功德寶光菩薩經》也都是他所譯；但前種譯文風格不像曇無讖的，後五種翻譯的原始記錄不明，都不可信。至於他譯經的年月，除《大涅槃經》以外，只有《優婆塞戒經》依據經記說是玄始十五年（426）四月河西王沮渠興國與諸優婆塞等五百餘人請譯，七月譯完，另外就無可考了。南宋以來的《僧祐錄》刻本，對於曇無讖的譯經，很多都注出年月，來歷不明，難以輕信。

後來北魏主拓跋燾聽到曇無讖會種種技術，派人到北京迎索曇無讖。蒙遜既怕魏國强大不能拒絕，又怕讖去魏國之後，對他不利，陰謀除讖。恰恰讖當時有再去西域求《涅槃》後分之意。他贊助讖出發，暗中派刺客在路上殺害了他。時爲義和三年，讖年四十九歲。

曇無讖所傳的涅槃學說，在中國佛學上曾發生過重大影響。他所譯的《涅槃經》中，發揮一切衆生都具備能自覺成佛的佛性因素，乃至斷了善根的一闡提也不例外。這引起當時佛教界裏的激烈爭論，而開創了義學上涅槃師的一派。《高僧傳》說他譯經當時道俗幾百人，疑難交加，讖隨機釋滯，清辯若流。又說竺道生在讖譯《大涅槃經》未到之前，看到略本六卷《泥洹》，就分析入微，說一闡提人都能成佛，因而遭到保守派學者的反對並被驅逐。但他仍很自信地說，如果他的主張不違眞理，願得死在講座之上。後來曇無讖所譯《大涅槃經》傳到南方，果與道生所說相符。道生就在廬山開講，講畢眞的死在講座之上。這一故事反映出當時佛教界裏在佛性問題上爭論的激烈，以及對讖譯大本《涅槃》是如何重視，此經譯出後，在涼州即有道朗作序和註疏（見隋・吉藏《大乘玄論》）；智嵩是譯時筆受者，他也用新譯經論在涼土教授，辯論深義，著成《涅槃義記》（《魏書》〈釋老志〉）。經本傳到江南，又由慧嚴、慧觀和謝靈運等重加修訂成南本《涅槃經》。從此南北各大家，都提倡《涅槃》，講疏競出，直到唐初不衰。唐代慧均僧正的《大乘四論玄義》卷七講《涅槃經》討論正因佛性的有本三家末十家，可見其學說發展的一斑。

其次，印度大乘佛教的戒律，到了《瑜伽師地論》的「菩薩地」，才把散見各經有關大乘戒律總集起來成爲一個整體。曇無讖首先把它譯爲中文。他初到敦煌就重視這戒律的翻譯工作。譯本與後來唐・玄奘所譯比較大致相同，只缺少善開性罪一條。因爲條文裏有反對統治階級的說法，爲避免引起糾紛而刪除了。他又譯出《優婆塞戒經》和《菩薩戒優婆塞戒壇文》等一系列有關大乘戒的典籍，又譯出《瑜伽菩薩地》的同本《菩薩地持經》。《法苑珠林》卷八十九說，讖帶《菩薩戒本》來時，沙門道進馳往敦煌親自接受，以後從進受戒的有三千人，輾轉傳授，迄至於唐，都是他遺留下來的規範。另外，大乘佛教重要經典，像《大集經》、《金光明經》以及佛傳的重要作品《佛本行經》，都經曇無讖譯出流行，對後來大乘佛教有相當的影響。（李安）

◉附：印順《華雨集》第四册第四篇（摘錄）

中國佛教史上，曇無讖是一位卓越的大譯

師。他所譯的《大般涅槃經》（卷七、卷二）說：「佛法有我，即是佛性」；「我者即是如來藏義，一切衆生悉有佛性，即是我義。」後期「大乘佛法」的重要論題，是如來藏、我、佛性，在曇無讖的譯典中，有了充分的說明。他譯出《大般涅槃經》四十卷外，還譯了《大方等大集經》、《大方等大雲經》、《金光明經》、《菩薩地持經》（《瑜伽師地論》「菩薩地」的古譯）、《優婆塞戒經》等，「後期大乘」在中國的開展，曇無讖是有貢獻的。曇無讖的譯經，是在姑臧，得到北涼·沮渠蒙遜的護持而譯出的。譯經的年代，依可見的記載，從北涼·玄始三年（414）起，十五年止。永和二年，曇無讖四十九歲就死了。

曇無讖是中天竺，或說是罽賓人。在佛教的記錄中，曇無讖是一位「明解咒術，所向皆驗，西域號為大咒師」（《出三藏記集》卷十四、《高僧傳》卷二）。《出三藏記集》說到：曇無讖隨國王入山，國王口渴，曇無讖持咒，使枯石流出水來；故意說：這是「大王惠澤所感」，國王當然非常歡喜，也就尊寵曇無讖。但時間久了，國王對他的待遇也薄了。於是曇無讖打算「咒龍入甕，令天下大旱」，然後放龍下雨，以便再得國王的優待。事情被洩露了，國王要殺他，才逃到西域來（《高僧傳》部分相同）。曇無讖為了取得國王的優待——豐厚的供養，不惜天下大旱，害苦無數的人民。從佛法在人間的立場來說，曇無讖的心態與行為，是多麼卑鄙與邪惡！「大咒師」的無比神驗，與純正的佛法是不相干的！其實，曇無讖的邪僻行為，還多著呢，如《魏書》（卷九十九）〈列傳〉（八十七）「沮渠蒙遜傳」說：

「始罽賓沙門曰曇無讖，東入鄯善，自云能使鬼、治病，使婦人多子。與鄯善王妹曼頭陀林私通，發覺，亡奔涼州。蒙遜寵之，號曰聖人。曇無讖以男女交接之術，教授婦人。蒙遜諸女、子婦，皆從受法。」

《北史》卷九十三所說相同。曇無讖的使鬼（即「役使鬼神」）、治病，是一般咒師的行為，他的專長是「男女交接之術」，能使婦女生子的。「男女交接之術」，就是「二二交會」，無上瑜伽的男女和合。不過曇無讖修到怎樣程度，是不得而知的。希奇的是，沮渠蒙遜的女兒、兒媳婦，都跟他學習。《北史》（卷九十三）〈列傳〉第八十一「僭偽附庸」中說：「蒙遜性淫忌，忍於殺戮；閨庭之中，略無風紀。」淫亂、猜忌、殘酷，是蒙遜的性格。「沮渠氏本胡人，其先為匈奴官，號沮渠，因氏焉」（《通志》〈氏族略〉）。淫亂、殘酷、閨庭中沒有禮法，確是文化低而粗獷的胡人模樣。「閨庭之中略無風紀」，正是女兒、媳婦都從曇無讖學習「男女交接之術」的情形。蒙遜「性淫忌」，雖沒有文證，怕也是從曇無讖學習的。學而有效，這才「蒙遜寵之，號曰聖人」了。沒有來涼州以前，也就因為這樣，曇無讖與王妹曼頭陀林私通了。鄯善王不信這一套，大概要處分他，這才逃到涼州來。「私通」這一名詞，多少出於社會倫理觀念，如在文化低落，習慣於神祕信仰的地區，那王妹的行為，正是供養上師修行呢！曇無讖是被殺死的，被殺的原因，依佛教《高僧傳》等說：魏太武帝知道曇無讖的神術，一再派人來，要求沮渠蒙遜讓曇無讖去北魏。蒙遜怕曇無讖的咒術幫助了北魏，而魏的勢力，又不敢得罪太武帝。曇無讖自知處境困難，以去西域求經名義而去，蒙遜派人把他殺了。然《北史》卻這麼說：「太武帝聞諸行人，言曇無讖術，乃召之。蒙遜不遣，遂發露其事，拷訊殺之。」蒙遜的確是淫亂、猜忌、忍於殺戮的。不願曇無讖去，又不敢留他，來個彼此都得不到：揭發曇無讖的穢亂宮庭，拷打審問，把他殺了。曇無讖的使鬼、治病術、男女交接術，正是「祕密大乘」的風範。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷八、卷九、卷十四；《高僧傳》卷二、卷三；《歷代三寶紀》卷三、卷九；《佛教人物史話》（《現代佛教學術叢刊》㊾）；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十二章；任

繼愈《中國佛教史》第三卷第二章。

曇摩迦羅（梵Dharmakāla）

三國時代之譯經僧。中印度人。又作曇柯迦羅、曇摩柯羅、曇柯羅。意譯法時。自幼聰敏過人。通曉四吠陀，又於天文、圖讖之學，莫不該綜。二十五歲，偶閱法勝《阿毗曇心論》，茫然不解，乃請一比丘敷講釋義，始悟因果之理。遂摒棄世樂，出家爲僧。先後誦大小乘經典與諸部律藏。曹魏文帝黃初三年（222）抵達許昌。時，魏雖有佛法，然道風訛替，頗多僧衆未受歸戒，及師至，諸僧請師譯戒律。師遂於嘉平二年（250）在洛陽白馬寺譯出《僧祇律戒本》一卷，並請梵僧制定羯磨法，傳授戒律。此爲中國授戒度僧之始。其後不知所終。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷一；《歷代三寶紀》卷三、卷五；《四分律行事鈔》卷中之一；《開元釋教錄》卷一；《隆興佛教編年通論》卷二。

曇摩密多（梵Dharmamitra；356～442）

南北朝時之譯經三藏。罽賓國人。又作曇摩蜜多。意譯法秀。幼年出家，隨明師博覽羣經，尤通達禪法。性好遊方，誓志弘化。初至龜茲，爲國王授戒。後至敦煌，於曠野建立精舍。又入涼州，興建堂宇，大弘禪業，學徒濟濟。宋・元嘉元年（424）入蜀，復轉至荊州，居長沙寺，營建禪閣。後抵建業，住中興寺、祇洹寺等剎，道譽隆盛。又於祇洹寺譯出《五門禪經要用法》、《觀普賢菩薩行法經》、《觀虛空藏菩薩經》各一卷，並以禪法指導後進，世稱大禪師或連眉禪師。其後，赴鄮縣（浙江省）建立塔寺，致力於教化。元嘉十年返回建業，住鐘山定林下寺。後建定林上寺，並譯出《禪祕要經》三卷。元嘉十九年，示寂於定林上寺，世壽八十七。又，依《開元釋教錄》卷五等所載，師所譯經典除上述之外，另有《虛空藏菩薩神呪經》等書，總計十二部、十七卷。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十四；《梁高僧傳》卷三；《神僧傳》卷三；《歷代三寶紀》卷十。

曇摩難提（梵Dharmanandi）

又稱曇無難提，或單作難陀。意譯法喜。兜佉勒國人。年幼出家，聰慧夙成，遍閱三藏，博識洽聞，無所不習，國人咸共推服。常謂弘法之體宜宣布於未聞，遂遠渡流沙東遊，於前秦・建元二十年（384，一說建元十九年）抵達長安。

師學業甚優，道聲甚隆，故頗受苻堅禮遇。後應請與道生、竺佛念共譯《中阿含經》十九卷、《增一阿含經》四十一卷。此爲我國大部譯經之始。此外，師又譯有《阿育王息壞目因緣經》等經。

〔參考資料〕《增一阿含經》序；《阿育王子法益壞目因緣經》序；《出三藏記集》卷二、卷七、卷九、卷十三；《高僧傳》卷一。

曇無竭菩薩（梵Dharmodgata，藏Chos-kyis-ḥphags-pa、Chos-ḥphags）

《般若經》中所提及之菩薩。意譯法涌、法盛、法上、法尚、法來或出法。係在犍陀越城宣說般若的在家菩薩。依《道行般若經》卷九〈薩陀波倫品〉及卷十〈曇無竭菩薩品〉所載，此菩薩住犍陀越（Gandhavatī，衆香）城，乃諸菩薩中之最高尊者，與六八〇萬天人婇女共相娛樂。深受其他諸菩薩恭敬，常昇高座宣說般若波羅蜜。時，犍陀羅耶佛國之薩陀波倫（Sadāprarudīta）菩薩，及魔所樂國長者女與五百伎人婇女同來求般若之法，曇無竭乃爲說空本無及六萬三昧門等，說畢入種種三昧，七年不動不搖。後更爲薩陀波倫菩薩說般若波羅蜜所入處、佛身並佛之音聲等，諸菩薩及女人等皆各得法益。

在後世之般若十六善神圖中，曇無竭菩薩與薩陀波倫菩薩爲釋迦如來或般若菩薩之脇侍。此外，日本笠置寺大般若經厨子扉亦有十

六善神圖及玄奘之彩畫。

〔參考資料〕《放光般若經》卷二十；《大品般若經》卷二十七；《大明度經》卷六；《小品般若經》卷十；《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷二十三～卷二十五；《大般若經》卷三九八～卷四百；《六度集經》卷七。

横超慧日（1906～　　）

日本佛教學者，愛知縣人。畢業於東京大學文學部印度哲學科及東方文化學院東京研究所，專攻中國佛教。歷任東京大學教授、東方文化學院東京研究所研究員、大谷大學教授等職。主要研究初期中國佛教思想史、《法華經》及一乘佛教思想等。先後曾前往中國河南、河北、山東、山西、陝西、東北等地作佛教考察。著有《中國佛教の研究》（三卷）、《法華思想》（編）、《北魏佛教の研究》、《法華思想の研究》（二卷）、《涅槃經と淨土教》、《羅什》等書。

橘瑞超（1890～1968）

日本淨土眞宗本願寺派僧，著名的佛教遺跡探險家。生於名古屋市。十七歲，隨侍大谷光瑞法主。明治四十一年（1908），參加第二次大谷探險隊，與野村榮三郎領隊指揮，經蒙古高原，進入塔里木盆地，對庫車、樓蘭、和闐等地展開調查。四十三年，參加第三次探險隊，經吐魯番、塔馬拉干沙漠等地，至西域南道及敦煌等地調查。著有《西域考古圖譜》、《蒙古語研究》、《中亞探險》、《新疆探險記》、《新西域記》等書，皆爲其調查報告。此外，於《二樂叢書》中，有其所撰有關維吾爾經文的解讀。

樹提伽（梵Jyotiska，巴Jotika，藏Me-skyes）

佛弟子之一。又作殊底色迦、殊底穡迦、樹提衢、樹提、殊提，意譯火生、光明、火光明、星曆。印度摩揭陀國王舍城善賢（Subhadra）長者之子。（一說爲瞻婆國一長者之子）。

依《光明童子因緣經》所述，善賢長者有大財寶，富饒自在，而敬信外道尼乾陀。善賢在其妻懷妊之某日，世尊適至其宅乞食，乃問世尊：「當所生者，是男是女？」世尊答曰：「必爲男子。諸天妙相皆具足，後於我法中出家學道，斷諸煩惱，證阿羅漢果。」過數日，長者又問於外道，外道知佛所言屬實，然如據實而說，長者必對佛陀心生敬重，因此乃答云：「汝妻生男，然此子後必壞汝家族。」善賢聞言，即生愁惱，再三思惟，乃毒死其妻，以求保全家族。

善賢之妻被毒死之後，屍體送至尸陀林火葬。火燒死屍之後腹裂，子乃從中而出，端坐火中。善賢復從尼乾陀言，不受此兒。佛陀乃請頻婆娑羅王褓育之，又以生於火中，故取名樹提伽（火光明）。

其後，樹提伽返其父善賢之處，在善賢死後，繼爲家主。篤敬三寶，聰明興家，財富且凌駕國王之上。時，阿闍世弒父而爲摩揭陀國王，以覬覦樹提伽之財產，乃要求與其共居。樹提伽心知王意，遂與王交換居處。如是換居七度，王猶未能得其財寶。乃遣人前往竊取。樹提伽恐爲王所害，乃散盡其財予孤獨貧困者，而至佛所出家。尋爲苾芻，斷諸煩惱，並證得阿羅漢果。

依《大唐西域記》卷九所載，王舍城西北有一窣堵波，係珠底色迦（即樹提伽）長者本生之故里。

〔參考資料〕南本《大般涅槃經》卷二十八；《增一阿含經》卷三〈清信士品〉；北本《大般涅槃經》卷三十；《大莊嚴論經》卷十三；《給孤長者女得度因緣經》卷中；《鼻奈耶》卷六；《十誦律》卷三十七；《有部毗奈耶藥事》卷十七。

機

「機」之一字，若用於不同場合，則有不同語義。如指事物之要，有「樞機」、「要機」等詞；指作用、動作，則有「機用」、「禪

機」等詞；指機會時，有「契機、機緣」等詞；指弟子之能力、素質，或修行者之性質、力量時，則稱爲「機根」或「根機」；指受教之人，則稱爲「對機」或「來機」；指心之作用時，稱爲「靈機」或「玄機」。此下所述，係指堪受佛陀敎化之衆生根機而言。

《法華經玄義》卷六（上），就機之語義，列有三義。即：

⑴**「微」之義：**《易》云：機者，動之微。謂內有可發之能，故物觸之則發動，此稱之爲機。如弩有可發之機，故射者發之，發之則箭動，不發則不前。衆生有可生之善，故聖應則善生，不應則不生，故言機是微之義。

⑵**「相關」之義：**係說佛之對應，與衆生之機相關。即衆生有善有惡，佛以慈對善，以悲對惡，各有相關之義。

⑶**「機宜」之義：**指對應於衆生之機感，宜慈則運慈，宜悲則運悲，各逗機宜。

蓋衆生之根性歧異，其機品亦千差萬別，因此，佛陀施設種種法門，以逗此等羣機。如爲人天說人天之法，爲二乘說二乘之法，爲菩薩說菩薩之法，皆是對機說法。

關於機之種類，《大乘起信論》說有四種。謂如來在世時之衆生是利根，不須論機類。佛滅後之衆生中，有以自力廣聞取解者，有以自力少聞多解者，有無自心力係因廣論而得解者，有因攝名義之總持小文而取解者。

隋代三階敎之信行，在其《三階佛法》卷四中，謂機有三階之別：

⑴**約時而言：**佛滅後五百年以前之一切聖人爲第一階之機；其次五百年的一切坐禪聲聞衆生，爲第二階之機；千年以後的一切破戒讀經誦經聲聞衆生，爲第三階之機；於第三階，一切聖人與利根眞善正見成就之凡夫，悉告滅盡，唯有空見有見之衆生。

⑵**約處而言：**第一階之人居於一乘世界（即淨土），第二、第三階之人共居穢土。

⑶**約人而言：**第一階之機即一乘根機，此分二類。一是戒見俱不破之利根，指持戒、成就正見者；二是破戒不破見之人，指破戒但無逆重之犯戒，滅空有之見而成就正見者。第二階之機即三乘根機，亦分二類。一是戒見俱不破之利根衆生，二是破戒而不破正見，又若犯重罪但懺悔而得三乘之果。第三階之機，指善惡邪正皆俱之不解脫衆生。亦分二類，一是戒見俱破而執著空有之見之利根者，二是無慚無愧而持戒之鈍根者。

在密敎，將此大別爲顯敎之機、密敎之機二種。於密敎之機又分結緣傍機與正所被機之別，結緣傍機即隔生成佛之鈍機，唯受結緣灌頂而不如說修行，遂順次往生者。正所被機有大機（稱爲無相勝慧之機）、小機（稱爲有相劣慧之機）二種，大機又分第六識發心之修行分證機、第八識發心之地前地上共分證機，及第九識發心之即到機三種。合此等總別諸類，稱之爲祕密九機。

淨土門則將機分爲定、散二種。散機又有廢立、助正、傍正三種。另外，《往生記》認爲往生之機，有難遂往生機與種種往生機二種。其中，難遂之機又分十三種，往生之機分智行兼備念佛往生機、義解念佛往生機、持戒念佛往生機、破戒念佛往生機、愚鈍念佛往生機五種。若再細別則有三十九種。此中，愚鈍念佛往生之機爲往生之正機。

此外，日蓮宗將之分爲直、雜二種。雜機即權敎之機。又有在世八機、滅後三機之二類。其中，在世八機係依天台之化儀及化法四敎，將其對機分別爲頓機、漸機、祕密機、不定機、藏機、通機、別機、圓機。滅後三機即正、像、末三機，又於濁末之機更分宿善機與斷種惡機。斷種之惡機中又有十惡、五逆及謗法三種。直機指純法華一乘之機，此又分順逆二緣，而以逆緣謗法之人爲本門成佛之對機。

◉附一：〈機根〉（摘譯自《佛教・インド思想辭典》）

「機根」指衆生接受敎法的能力。同義語有：機、根、機緣、根機、根緣等。「機根

」是「機」與「根」的合成語，以下分釋其義。首先，「根」是indriya的譯語，原義爲能力。如眼具有產生眼識的能力，因而稱爲眼根，又如「信勤念定慧」是能得道證悟的五種能力，所以名爲五根。基於此等原義，逐漸衍生出「衆生接受教法之能力」一義。分別利根、鈍根，或上中下三根的思想也隨之而生。

「機」之一詞，據推測係從《易經》〈繫辭〉下的「幾者，動之微」（「機」通「幾」，兆也），與《莊子》〈大宗師〉、〈天運〉、〈秋水〉等篇的「天機」等原義發展出來的。佛教之此一用法究竟始於何時，難以確知，不過至遲在竺道生之時已經確立。竺道生在其用例中，明示了佛與衆生的感應，例如他說「物機感聖，聖能垂應，凡聖道交，良機不失」（《妙法蓮華經疏》）。智顗《法華玄義》卷六（上）說及「感應妙」，闡明機之三義（微、關、宜），也是基於同一想法。

機根受佛教重視有三層理由：

第一，佛爲提高教化衆生的實效，不能不瞭解衆生的素質、能力，此即所謂的「應病與藥」、「對機說法」與「機教相應」。南本《涅槃經》卷二十四有一則故事，說舍利弗不能瞭解兩位弟子的機根，逆教骨鎖觀與數息觀，乃使二人修行無成，反生邪見。釋尊於是叱責舍利弗，其後由於應機教化，二人遂得羅漢果。

第二，經過長時期發展的佛教經典，思想內容繁複多樣，爲令人相信全部經典悉是釋尊親口所說，對於經典內容的差異必須作一合理的詮釋。詮釋的理由之一，便是：衆生的機根多歧，因而教法乃有差異。道生所言「蒼生之機感不一，啓悟萬端」（同前），實已道出教說繁複多樣之所以。

第三，在中國、日本，由於末法思想流行，因而乃興起反省自己機根的趨勢。

◉附二：〈機用〉（編譯組）

「機用」一詞係禪林用語，意謂玄機妙用。又稱禪機禪用、大機大用。即禪僧展示超越言說之悟境以引導衆生時，所用的拂拳棒喝等自由自在之用（活作略），稱之爲機用。《虛堂智愚禪師語錄》卷三云（卍續121·713上）：「藕絲孔裏騎大鵬，等閑挨落天邊月，未審何人得此機用。」《百丈懷海禪師語錄》云（卍續119·818上）：

「此二尊宿意旨如何？仰山云：此是顯大機之用。溈山云：馬祖出八十四人善知識，幾人得大機，幾人得大用？仰山云：百丈得大機，黃檗得大用，餘者盡是唱道之師。」

六祖慧能以後，此風流行。其中，馬祖道一、百丈懷海、黃檗希運、臨濟義玄等，俱以機鋒峻烈著名。

〔參考資料〕《法華文句》卷五（上）、卷十（下）；《華嚴經探玄記》卷一；《清涼玄談》卷七；《選擇傳弘決疑鈔》卷三；《大乘起信論義記》卷上；《法華玄義釋籤》卷十二；《釋淨土群疑論》卷三；《觀心本尊抄》。

歷劫

佛典用語。「歷」是經歷的意思，「劫」爲梵語「劫波」（kalpa）之略稱。指不能以通常之年月日時計算的極長時間。故「歷劫」即「經歷無限長遠的時間」之謂。《法華經》卷七〈普門品〉云（大正9·57c）：「弘誓深如海，歷劫不思議，侍多千億佛，發大清淨願。」

此外，菩薩從發心到成佛，經過三大阿僧祇劫之修行，此稱歷劫修行。又，相對於《法華經》所說即身成佛之教，釋尊在宣講《法華》之前四十餘年所弘宣之諸經，係述說經歷無量無邊百千萬億阿僧祇劫數，始能成佛。此等教法，謂之歷劫迂迴之教。

按，「劫」之原意雖指極長之時間，然而，由於「劫」之種類甚多，每一劫在轉換過程之中，常有甚多災害發生（如劫火、疾疫劫、刀兵劫、饑饉劫、火災劫、水災劫……等），因此，國人常將「劫」視爲災難的同意語。如

「劫數難逃」之成語，即其一例。

〔參考資料〕《十法界鈔》；《報恩抄》；《守護國家論》；《十法界明因果鈔》。

歷代三寶紀

十五卷。隋·費長房撰。又作《開皇三寶錄》，簡稱《三寶紀》、《長房錄》。收在《大正藏》第四十九冊。

長房是蜀郡成都（今四川成都市）人，本出家爲僧，博學而精於玄理。北周·建德三年（574）廢佛法時，他乃還俗。隋·開皇初佛教復興，他被召任翻經學士，在大興善寺國立譯場，參加譯事。自開皇四年到十七年（584～597），那連提耶舍譯《大方等日藏經》、《力莊嚴三昧經》，闍那崛多譯《佛本行集經》、《善思童子經》、《移識經》、《觀察諸法行經》、《商主天子問經》、《金光明經》〈囑累品〉及〈銀主陀羅尼品〉等凡八十餘卷，都由他筆受（見彥琮〈合部金光明經序〉）。同時，他又致力於佛經目錄的纂輯，到開皇十七年，撰成本書十五卷，同年十二月二十三日進獻於隋文帝。

作者在〈總目序〉（卷十五）中，曾說明本書的編寫緣起，認爲過去的佛經目錄有的散佚，有的記錄不完備，作者處在南北統一的隋代，又參加國立譯場，接觸到更多的經籍。於是在這種條件下，總結前人的成果，把目錄編纂得更全面和系統化，自有必要。開皇十四年（594），隋文帝曾命釋法經等編輯《衆經目錄》七卷，在分類上雖有所長，但記載不夠詳盡，正如法經自己所說（大正55·149a）：「既未獲盡見三國經本，校驗同異。今唯且據諸家目錄，刪簡可否，總標綱紀，位爲九錄。」（見《衆經目錄》卷七序文）費長房編寫的本書，和《衆經目錄》體例不盡相同，而在內容和幅度上，則比《衆經目錄》要遠爲豐富。

本書所根據的資料，作者在總目序言中曾說到（大正49·120c）：「顯茲三寶。佛生年瑞，依周夜明，經度時祥，承漢宵夢，僧之元始，城塹榱楧，毗贊光輝，崇於慧皎。其外傍採，隱居歷年，國志典墳，僧祐集記，諸史傳等僅數十家，摘彼翠翮，成斯記翮。」在這數十種書中，有史傳，有佛經目錄。史傳如《魏書》、《高僧傳》、《像法正記》、《薩婆多記》、《名僧傳》等，除《魏書》、《高僧傳》外，其他多是後世已不存的著作。在佛典目錄中，他引有當時存在的六家目錄，即《衆經別錄》（似劉宋時述）、《出三藏記集》（僧祐撰）、《魏世衆經目錄》（李廓撰）、《齊世衆經目錄》（法上撰）、《梁世衆經目錄》（寶唱撰）、《大隋衆經目錄》（法經等撰）。這六家目錄中，現在《衆經別錄》只殘存一部分（敦煌殘卷），魏、齊、梁三家目錄已全佚。此外他還間接引用了《古錄》、《舊錄》、《朱士行·漢錄》、《聶道眞錄》、《趙錄》、《二秦錄》、《道安錄》、《竺道祖錄》、《支敏度錄》、《王宗錄》、《宋齊錄》、《始興錄》、《正度錄》、《岑號錄》、《菩提流支錄》、《靈裕錄》、《東錄》、《一乘寺錄》等，這些目錄早已不存。本書在每經之下引用，都註明出處，使這些已佚的目錄還保存一些面目，對於研究古代佛典目錄和譯經史很有作用。

本書共分四部分，前三卷是「帝年」，以周莊王十年（687B.C.）爲釋迦降生之年，從這年開始，到隋·開皇十七年止，分上下排列，上列各朝帝王、年號和干支，下記佛教的興替、佛典的傳譯，旁及當時史事，是佛教年表的雛型。其中第一卷是周、秦。第二卷前漢、後漢。第三卷魏、晉、宋、齊、梁、周、隋，而附列吳、苻秦、姚秦、乞伏秦、北涼、後魏、北齊、陳代，因爲這八代都曾經有佛經的傳譯。至於蜀漢、前涼、前趙、後趙等十四代，則因爲沒有佛典傳譯，故僅在敍錄中提到，而年表中沒有列入，這與後面的代錄一致。《隋書》〈經籍志〉、《舊唐書》〈經籍志〉、《新唐書》〈藝文志〉著錄本書爲三卷，就是指帝年而言，說明這一部分已爲歷代史學家所重

視。第四卷到第十二卷是代錄，就是以王朝爲線索，把每個不同歷史時期的佛教譯著，作了統一的闡述。通過它，可以看出佛典的譯傳在各個朝代的情況。所載從後漢到隋共十六代，每代前有敍錄一篇，說明當時的政治情況及與佛教的關係。裏面則以譯述的人爲主，考訂他們譯經的卷數、部類、經名異稱、第幾次翻譯、譯經年代和地點、參與工作的人員、曾經著錄的經錄，以及譯人的傳記等。梁·釋僧祐的《出三藏記集》是在目錄之外別有傳記部分，本書則把目錄和傳記合併敍列，對於了解一個翻譯家的具體情況實有很大的便利。這當然是由於代錄是以譯人爲主的體裁，可以賦予這種形式，以便於知人論世；但作者是在過去經錄已有的基礎上，加以綜合提高，並吸取儒家目錄如王儉《七志》、阮孝緒《七錄》的優點，而加以組織和發展的。

代錄著錄的各代實際譯述人和經籍部數、卷數如右表。（疑、僞、抄經都包括在翻譯項內，但據本書卷十五〈總序〉所載：譯述者共爲一九七人，譯述典籍合爲二一四六部、六二三五卷。）

朝代	譯述	翻譯		失譯		撰述		共計	
	人數	部數	卷數	部數	卷數	部數	卷數	部數	卷數
後漢	12	233	318	125	148	1	1	359	467
魏	6	13	25					13	25
吳	4	145	186	110	291	3	4	258	481
西晉	13	440	700	8	15	2.	2	450	717
東晉	27	180	464	53	57	35	60	268	581
苻秦	8	16	201			24	28	40	229
姚秦	8	116	648			8	27	124	675
西秦	1	14	21	8	11			22	32
北涼	8	32	266	5	17			37	283
宋	23	208	489			2	6	210	495
南齊	19	40	306			7	34	87	340
陳	3	37	139			13	108	50	247
北魏	13	84	295			3	7	47	302
北齊	2	8	53					8	53
梁	21	49	108			39	767	88	875
北周	11	15	51			19	57	34	108
隋	19	45	266			30	188	75	454
共計	198	1675	4536	309	539	186	1289	2170	6364

第十三、十四兩卷是入藏目錄，第十三卷是大乘錄，第十四卷是小乘錄，都分經、律、論三類，每類又分有譯人名和失譯人名二項，疑惑、僞妄、別生諸經，都沒有列在內，以卷數的多寡作爲先後的次第。

第十五卷是總目，載有進本書的表文和本書總序及全書目錄，末尾附有宋、梁、魏、北齊、隋六家經錄和已佚的古代二十四家經錄，保存了古代佛教目錄的豐富資料。

作者對於佛教史籍有相當研究，在本書編纂過程中，曾經參考羣書，綜合各家目錄，採取比較愼重的態度。如魏·竺律炎的名字各家記載不一，「或云將炎，或云持炎，或云律炎」（卷五）；乞伏秦·聖堅，「或云堅公，或云法堅」（卷九），作者因「未詳孰是，故備舉之」。又菩提流支和瞿曇般若流支，時代有前後，「衆經目相傳抄寫，去上菩提及般若字，唯云流支譯」，有些書不能確知是那一個流支所譯，作者因說：「今羣錄交涉相參，謬濫相入，難以詳定，後賢博採，幸願討之」（卷九）。又，《高僧傳》云「（覺）賢（佛陀跋陀羅）出《泥洹》及《修行》等十五部、一一七卷，依《寶唱錄》，足《無量壽》及《戒本》。部數雖滿，尙少二卷」（本書著錄十五部、一一五卷），但是未詳何經，故盼「來哲博聞，式希續繼，冀補遺漏」（卷七）。至於過去目錄中的錯誤，作者也多所訂正。如《放光般若經》二十卷，竺道祖、僧祐、王宗、寶唱、李廓、法上、靈裕等錄都作朱士行譯，經作者校勘，認爲「《支敏度錄》及《高僧傳》、《出經後記》、諸雜別目等，乃是無羅叉、竺叔蘭等三人詳譯，朱士行身留停于闐，仍於彼化，唯遣弟子奉齎經來到乎晉地，斯豈得稱士行出也」（卷六）。又，僧祐把月支沙門曇摩羅察和法護分爲二人（見《出三藏記集》卷二

）。作者認為：「其（月）支菩薩（曇摩羅察）即竺法護，無別二人，《出三藏記》便成二舉，小非詳審。」（卷六）這說明作者編寫時的求是態度，可惜這種精神沒有貫徹在全部書中，有些地方還存在著混濫的缺點。

本書著錄的翻譯家和經典，較之過去各家目錄，顯著地增加很多。比《出三藏記集》卷二〈新集經論錄〉所載自後漢至梁的翻譯人數增多一倍半以上。再以著錄的譯經來看，如後漢・安世高，《祐錄》作譯經三十五部、四十一卷，本書則作一七六部、一九七卷；吳・支謙，在《祐錄》作譯經三十六部、四十八卷，本書則作一二九部、一五二卷；晉・竺法護，在《祐錄》作譯經一五四部、三〇九卷，本書則作二一〇部、三九四卷；姚秦・鳩摩羅什，在《祐錄》作譯經三十五部、二九四卷，本書則作九十四部、四二五卷，似這種情形很多。其中雖然有些錯誤，已為唐・釋智昇所指出（見《開元釋教錄》卷一至卷四各本條），但不少是經過作者搜尋研究而後才收入的。在安世高譯經下面，作者說：

「房廣詢求，究檢羣錄，記述世高，互有出沒。（中略）今總羣篇，備搜雜記，有題注者，多是河西、江南道路隨逐因緣從大部出，錄目分散，未足致疑。彼見故存。此寧不纘？敢依諸集，輯而編之，冀廣法流，知本源注。」（卷四）

在支謙的譯經下面，作者也說：

「僧祐《三藏記集》錄載唯三十六部，慧皎《高僧傳》述止四十九經。房廣檢括衆家雜錄，自《四十二章》已下，並是別記所顯雜經，以附今錄。（中略）錄目廣狹，出沒多異，各存一家，致惑取捨。兼法海淵曠，事方聚滯，既博搜見聞，故備列之。」（卷五）

另外《祐錄》中失譯的經典在本書中也勘查出一些翻譯人名。他的篳路藍縷之功，還不難看出，至於本書卷十二〈大隋錄〉一卷，所記都是當代的事，像那連提耶舍、闍那崛多等人的譯經，詳載翻譯的起訖年月、譯經場所及度語、筆受、製序人等，都極新穎翔實可貴。

本書除著錄譯經外，還記載當時的佛教著述，這裏面包含有注疏、論著、傳記、目錄、類書等，很多是現已不傳的書，如北周・曇顯的《菩薩藏衆經要》、《一百二十法門》，慧善的《散華論》，隋・靈裕的《塔寺記》、《僧尼制》，僧粲的《十種大乘論》，彥琮的《通極論》、《辯教論》、《通學論》，慧影的《傷學論》、《存廢論》、《厭修論》，劉凭的《內外傍通比較數法》，開皇十五年撰的《衆經法式》等，並一一加以扼要的記載，使後人能知道這些著作的大概。從所記的著述中，還可以看出各個時期佛教發展的趨向。

本書取材廣泛，錯誤之處也在所多有，作者自己就說：

「自從後漢迄我大隋，其間譯經凡十六代，所出之典諸大小乘，或處經同緣人致別，或時世異而人出同，或止一翻，或復重譯。無問人撰傳錄集記，但是一言讚述三寶，語誠鄙野，意在光揚，疑妄僞眞，注解論記，依括羣目，稷稗皆存，合彼金沙，為其錄體。可謂蘭艾共篋，龍蛇未分者焉。」（卷十三〈大乘錄入藏目敍錄〉）

唐・釋道宣也評本書：「房錄後出，該贍前聞，然三寶共部，僞眞淆亂。」（《大唐內典錄》卷十）由於本書是綜合前代的經錄而成，雖然所費的功力很多，但是因為時地的限制，不可能完全看到所著錄的書，致有以訛傳訛的地方。如《二百六十戒合異》，本書據別錄作竺法蘭譯（見卷四），智昇則根據《合異》序文，勘正應作東晉・竺曇無蘭撰（《開元釋教錄》卷十五）。支婁迦讖譯經中，本書列有《古品遺日說般若經》一卷、《寶積經》一卷，乃是根據《出三藏記集》卷二而來，智昇則考證二經「既是同本，不合再出」（《開元釋教錄》卷一）。類似這種情況的很多。也有由本書作者的疏忽而造成的錯誤，如西晉・法立和法炬共譯的只有《法句本末經》和《福田經》，這在《出三藏記集》卷二中記載得很明白

，但是本書除此二經外，把法炬譯的《樓炭經》、《大方等如來藏經》一併誤作兩人共譯（見卷六）。後漢・嚴佛調是沙門，本書誤作清信士（見卷四）；西晉・竺叔蘭是居士，本書則誤作沙門（見卷六）。此外在各代譯經中，把譯人的名字張冠李戴，或是有譯人名的誤作失譯人名，失譯人名的誤作有譯人名，或是失譯經誤加年代，或是一經重見復出，或是異經誤作同本，這些錯誤《開元釋教錄》中都已分別指出。

在帝年中，紀年也有錯誤的地方。魏高貴鄉公甘露元年的干支應推遲一年，南齊・永明元年、永泰元年、永元元年的干支應提前一年。其他如梁的承聖，苻秦的皇始、壽光、永興、甘露、建元、大安、太初、延初，姚秦的皇初、弘始，乞伏秦的建義、更始、太初、永康、永宏，後魏的正平、後元，北涼的永安、玄始、承玄、義和、永和，陳的永定、至德，紀年或提前或推後，有的以少作多，有的以多作少，都有不同的錯誤。

本書的入藏錄部分，有許多經典作者沒有親見，以致糠稗同收，而且分類簡單，與代錄也不盡一致，因此這一部分最為後人所詬病。道宣批判說：「入藏瓦玉相謬，得在繁富，失在核通。」（見《大唐內典錄》卷五）智昇也說：「長房入藏錄中事實雜謬，其闕本、疑偽皆編入藏，竊為不可。」並舉出其中重複及前後不一致的十處錯誤（見《開元釋教錄》卷十）。實際錯誤還不止此，小乘阿毗曇失譯錄中有《六足阿毗曇》一卷，就明顯是有部《六足論》之誤，這一部分，是據法經《眾經目錄》增減而成，與代錄很多矛盾，甚至將疑偽一併收入，潦草成篇，比前兩部分遠為遜色。

本書流傳既久，其中有後人竄雜的成分。卷三帝年本應到本書進至隋文帝開皇十七年丁巳為止，但是後面却增加了六十六個年代，迄於癸亥（即唐高宗龍朔三年，663），在開皇十八年以後，到隋煬帝大業年間，還有紀事。唐自武德元年戊寅以下，則只有干支。這可能是武德元年間的人所補入，所以沒有標明武德元年以下的年號，只是把干支預填到這一甲子完了為止。此外，卷九北涼失譯經後所載的《入大乘論》二卷，乃後人據《大唐內典錄》（卷三）所附入，而佚去譯人道泰的名字。又高齊・那連提耶舍的譯經中有《大世三十論》一卷，下註「見《唐內典錄》」，同卷陳・眞諦的譯經中有《大空論》三卷，下註「《唐內典錄》云《十八空》」，後人據《大唐內典錄》增補的痕迹是很顯明的。

前代經錄大抵專紀經典，本書是三寶通紀，體裁也多新創，而功力最深的則是代錄部分。本書對於隋以前的譯經和撰述，提供了豐富的資料，並保存了一部分過去已佚經錄的面貌，但是取材還不夠謹嚴，所收多有混雜，尚有待於加以揀別。

本書成後即上於隋廷，文帝曾下令流通，自唐・開元以後遂收入大藏經中。在它以後的《大唐內典錄》、《古今譯經圖紀》、《開元釋教錄》、《貞元新定釋教目錄》等，有的模仿它的體例，有的承襲了它的一部分內容，有的在它已有的基礎上加以勘正提高，足見它在佛教目錄學上有過很大的影響。（蘇晉仁）

◉附：陳垣〈歷代三寶紀〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷一）

本書之特色

本書之特色在紀年。自司馬溫公著《通鑑》，南北朝以宋、齊、梁、陳紀年，承學之士，以為當然。不知溫公以前，《太平御覽》、《册府元龜》等，猶以宋、齊、梁、陳為偏霸，為閏位。《元經》號稱法《春秋》，尊中國，猶帝北魏而黜齊、梁，其他可知矣。《元經》眞偽，另一問題，其紀年與《太平御覽》、《册府元龜》等同一見解，《四庫提要》據晁陳二氏，指為宋・阮逸作，亦非無故。但其所託名者為文中子，則與費長房正同時，故可與《歷代三寶紀》相提並論。清人勇於辨偽，而《四庫》編年類特著錄《元經》，即以其進元

魏爲中國，可以悅時主耳。

《三寶紀》獨不然，其紀年乃尊齊、梁而黜北魏。其卷三年表，晉後即繼以宋、齊、梁，梁後即繼以周、隋。其卷八、九雖爲前後秦及北魏、高齊等錄，然每有論述，必冠以晉、宋、齊、梁世，如晉簡文世、晉安帝世、宋孝武世、齊武帝世、梁武帝世等。其意以爲隋承周，周承梁，實得中國正統。周雖不出於中國，而能奉璽歸隋，則已將取之中國者還之中國。此固非僧人之所知，實當時之一般心理耳。

何以言之？《北齊書》二十四〈杜弼傳〉：「弼以文武在位，罕有廉潔，言之於高祖，高祖曰：天下濁亂已久，今督將家屬，多在關西，黑獺常相招誘，江東復有一吳兒老翁蕭衍，專事衣冠禮樂，中原士大夫望之以爲正朔所在。我若急作法網，恐督將盡投黑獺，士子悉奔蕭衍，則人物流散，何以爲國。」《北史》五十五〈弼傳〉同。

高祖者，高歡。此可以見北朝士大夫之心理，蓋自晉室渡江後，南北分立者二百六十餘年，中原士夫之留北者，始終以中國爲未滅，隋之滅陳，中國之自相兼并耳，隋之滅周，乃爲中國人復興中國。故《歷代三寶紀》紀年之意義，實較《通鑑》紀年之意義更爲重大。今失之於《元經》，而得之於《歷代三寶紀》，禮失求野，孔子所由問禮於老聃也。雖其中不無小誤，如卷三以乙亥爲魏・甘露元年之類，誤移前一年，又有開皇十八年以後甲子，顯爲後人附益，究與大體無傷，此本書之特色也。

本書在史學上之利用

本書卷四後漢錄，有經二五九部；卷五魏、吳錄，有經二七一部；卷六、七東西晉錄，有經七一八部；卷八、九前後西秦、北涼錄，有經二二三部，皆可爲補後漢、三國、晉〈藝文志〉者之用，惜乎利用之者尚未有其人也。

《隋志》舊事類有《天正舊事》三卷，釋亡名撰。天正者，梁末豫章王及武陵王年號，二人皆以天正紀元，時人謂「天者二人，正者一止」，二人一年而止也。語見《梁書》五十五及《南史》五十三。釋亡名所撰，殆即梁末時舊事，亡名蓋遺民之抱有國破家亡之痛者也。章宗源《隋志考證》此條下不著一字。姚振宗知爲即別集類著錄之周沙門釋亡名，然因未見《續高僧傳》，不能道其詳。不知《歷代三寶紀》亦有〈釋亡名傳〉，且爲《續高僧傳》七所自出，其史料尤爲可貴。

《三寶紀》十一周沙門〈忘名傳〉略云：武帝世，沙門釋忘名，俗姓宗，諱闕殆，南陽人。爲梁竟陵王友，梁敗出家，改名上蜀。齊王入京，請將謁，帝以元非沙門，欲逼令還俗，並遣少保蜀郡公別書勸喻，報書言六不可。其後云：「鄉國殄喪，宗戚衰亡，貧道何人，獨堪長久。誠得收迹山中，攝心塵外，支養殘命，敦修慧業，此本志也。如其不爾，安能憒憒久住閻浮地乎！」

齊王者，宇文泰第五子憲，少保蜀郡公者尉遲迥，皆《周書》有傳。諱闕殆者，取《論語》「多見闕殆」之義，言其諱已闕失也。《佛祖統紀》續藏本三十八，乃云「梁補闕宗殆，以學行知名。梁亡，棄官出家，號無名。」頻伽藏本《統紀》三十七，又作「梁補闕宗始。」按補闕之官，始於唐武后，梁時安得有補闕，僧人不學，殊可笑。

忘名所著書尚有《至道論》、《淳德論》、《遣執論》、《不殺論》等，《三寶紀》著錄，大抵皆有關人心世道之書，而以佛教之言出之；集十卷，《隋志》以次後周儀同《宗懍集》後。宗懍者，亦南陽人，梁吏部尚書，梁亡入周，拜車騎大將軍，儀同三司。著《荊楚歲時記》，今存於世。

忘名即宗懍宗人，而姚氏引明・馮惟訥《詩紀》、嚴可均《全後周文》，均誤亡名爲俗姓宋，殊失其義。明南北藏本皆誤，惟麗藏不誤，頻伽本出於麗藏，亦不誤。宗爲南陽望族，《宋》、《齊》、《梁書》皆有聞人。趙明誠《金石錄》十八，據宗資墓前刻石，知《後漢書》〈列傳〉三十一之宋均，應作宗均。《

鐵橋漫稿》四、《對王氏問》引《范書》〈南蠻傳〉作宗均，故《全後漢文》二十七亦作宗均，是也。《隋志》次〈亡名集〉於宗懍與王褒、蕭撝、庾信之間，最為有意，曰：

後周儀同《宗懍集》十二卷，

後周沙門《釋忘名集》十卷，

後周少司空《王褒集》二十一卷，

後周少傅《蕭撝集》十卷，

後周開府儀同《庾信集》二十一卷。

諸人皆梁亡入周，靦然冠帶，文人無節操至此，相形之下，和尚愧煞宗人矣。無錫丁氏編《全北周詩》，亦謂釋亡名姓宋，且分無名法師與釋亡名為二人，皆未能利用頻伽本《三寶紀》也。

《隋志》別集類又有陳沙門《釋靈裕集》四卷，姚氏引《法苑珠林》、馮氏《詩紀》，知為相州大慈寺沙門，是也。《歷代三寶紀》十二有〈靈裕傳〉，裕久住相州，即今彰德，地屬北齊。周既滅齊，復為隋滅，裕飽經憂患，乃杜門不出，「開皇十年降勅所部，追裕入京，至見闕庭，勞問慇重。至未幾何，頻辭請退，乃云不習水土，屢覺病增。十一年放還歸鄴。」蓋亦沙門之有篤識高行者。所著有《安民論》、《陶神論》、《因果論》等，皆有關人心世道之書，而以佛教之言出之，與亡名同。《三寶紀》著錄。然裕未嘗受陳供養，《隋志》列入陳朝，殆為錯簡，可以《三寶紀》證之也。《續高僧傳》九〈靈裕傳〉，即本於《三寶紀》而加詳。

又《隋志》醫方類有《龍樹菩薩和香法》二卷，姚氏未有考證。此書亦見《三寶紀》九，一卷。注云：「凡五十法，梁武帝世，中天竺國三藏法師勒那摩提，或云婆提，魏言寶意，正始五年來，在洛陽殿內譯。」卷九者元魏錄，正始者元魏年，然必冠以「梁武帝世」者，所謂以梁為正朔，與《元經》異者也。《開元錄》六以此方非三藏教，置諸應刪之列。姚氏曾見《開元錄》，特未注意此條耳。

又《隋志》地理類《洛陽伽藍記》五卷，今存，《四庫》著錄。近世吳若準集證本，號稱最善，然楊衒之自序，見《三寶紀》九，與今本異同數十字，皆比今本為長。其最關史實者，為今本「武定五年，歲在丁卯，余因行役，重覽洛陽」句。《三寶紀》作武定元年中，無「歲在丁卯」四字，諸家皆未校出。據藏本，則此四字當為後人所加，惜吳氏未見《三寶紀》也。嚴氏《全北齊文》二見之，而亦未校出，蓋從前校書者多注意詞句，而忽略事實也。

歷代法寶記

一卷。又作《師資衆脈傳》、《定是非摧邪顯正破壞一切心傳》、《最上乘頓悟法門》。係一部禪宗法統的傳承史，為禪宗諸派中的保唐宗（創始人為益州保唐寺無住禪師）所傳。收在《大正藏》第五十一冊、《禪宗全書》第一冊。

全書內容首先敍述佛教傳入中國的大略，繼而述及釋尊以降西天二十八祖傳法系統；其次則為菩提達磨多羅、惠可、僧璨、道信、弘忍、曹溪等六位宗門祖師的事蹟；接著又敍述智詵、處寂、無相、無住諸師付法傳衣的大略經過。其中，對無住禪師之著墨最多。

本書作者不詳，據書末所載〈大曆保唐寺和上傳頓悟大乘禪門，門人寫眞讚文並序〉一文，及本書描寫無住時所用篇幅最多看來，可知本書當係無住的門人所編集。

由於本書係以保唐宗立場所寫的初期禪宗史，故對保唐無住的弘法情形及所傳教義，有極為詳細的描述，因此為保唐宗的重要史料。又，由於所述的無相、無住二師，其弘法地均在四川、成都一帶，故本書也可供研究四川佛教史者參考。而無相是新羅人，其弘法事蹟，亦可作為「中、韓佛教關係史」之部份內容。至於禪宗史上，膾炙人口的西天二十八祖之說，在今存記載其事的諸書中，亦以本書為最早出。然書中所載，間有不甚可信者，如將菩提達磨與達摩多羅混為一談，即其一例。

大正藏本之《曆代法寶記》，係採自法國國民圖書館與大英博物館所藏的敦煌本。韓國學者金九經曾依大正藏本，將此書分爲三卷，並加斷句；此一校訂本，收在《姜園叢書》中。

◉附：楊曾文〈禪宗文獻研究在日本〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㉘）

《歷代法寶記》一卷，在敦煌遺書中有此書首尾完備的寫本。1928年出版的《大正藏》第五十一卷中所收的此書是以S.516寫本爲底本，與P.2125校對的本子。此後矢吹慶輝《鳴沙餘韻》及《解說》中收有此書影印本及介紹文章。1935年金九經又據大正藏本與前二本校訂，收在《姜園叢書》之中。另外日本．石井光雄藏有此書的另一種敦煌寫本（《石井積翠軒文庫善本書目》）及另外五種寫本（P.3717、3727，S.1611、1776、5916，見商務印書館《敦煌遺書總目索引》）。此書是唐代四川成都保唐寺無住（714～774）死後不久，由他弟子編撰的，宣傳以保唐寺爲中心的禪系爲正統的禪宗史書。保唐禪派是相對於南、北二宗的另一禪系，安史之亂後，由於與流亡劍南的唐皇室發生密切關係，肅、代二宗時的宰相杜鴻漸（709～769）從無住受法，故此禪派在四川一帶曾盛行一時。保唐禪派以五祖弘忍十大弟子之一的劍南淨衆寺智詵（609～702）爲初祖，即：智詵——處寂——無相——無住。本書在標題下注有《師資血脈傳》、《定是非摧邪顯正破壞一切心傳》、《最上乘頓悟法門》的異稱。此明顯是受神會的《菩提達摩南宗定是非論》的影響。書中繼承《神會錄》（石井本）中達摩至慧能的六代祖傳，又引《定是非論》中神會在滑台與北宗僧人崇遠的問答。此書所寫從迦葉至達摩的二十九祖師是繼承了李華（？～766）所撰《左溪大師碑》的二十九祖說，但把二十九祖菩提達摩稱爲菩提達摩多羅。此書利用神會《南宗定是非論》中從達摩、慧可直至慧能的六代傳承袈裟爲「法信」的說法，編造此衣在則天武后時被詔送朝廷授於智詵，經處寂、無相，傳於無住。以此證明保唐禪派的正統性。無住的禪法，上承淨衆寺無相（金和尚），以強調無憶、無念、莫忘爲特色，說一切衆生，本來清淨、圓滿，衆生因一念之妄心而流轉三界，只要堅持「無念」、無是無非、無愛無憎，即可達到解脫。此與宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下所說無住「但貴無心爲妙極」、「滅識」是一致的。

〔參考資料〕 陳士強《佛典精解》〈宗系部〉㈣；《續修四庫全書提要》；印順《中國禪宗史》第八章第一節。

歷朝釋氏資鑑

十二卷。元．熙仲集。略稱《釋氏資鑑》。係以編年體形式撰成的佛教通史，收在《卍續藏》第一三二冊。全書內容起自周昭王以迄元順帝，包含約二千年間之歷朝政治大事及佛教史實。書中所述史實大抵皆能註明出典。作者熙仲，生卒年不詳，號᠎ᠠ峯，爲禪宗沙門。

澤木興道（1880～1965）

日本曹洞宗僧，禪宗學者，日本之袈裟學權威。三重縣人。原生於多田家，幼名才吉。七歲時雙親俱喪，乃成爲澤木文才的養子。明治二十九年（1896）入永平寺，三十一年出家於熊本縣宗心寺。後從軍，參與日俄戰爭。大正元年（1912）參訪三重縣養泉寺、熊本縣大慈寺，其間，熱心指導信徒參禪。昭和十年（1935）任駒澤大學教授。著有《澤木興道全集》十九卷。

〔參考資料〕 酒井得元《禪に生きる澤木興道》。

澡豆

比丘十八物之一。又稱豆屑。係洗滌身體、衣服等污穢所用之豆粉。《五分律》卷二十六云（大正22．171b）：「有諸比丘浴時，出外以背揩壁樹木，還入水灌傷破其身。佛言：不應爾。聽用蒲桃皮、摩樓皮、澡豆等諸去

垢物。」《有部毗奈耶雜事》卷十云（大正24・246b）：「諸苾芻以湯洗時，皮膚無色，佛言：以膏油摩。彼便多塗膩汚衣服。佛言：以澡豆揩之。」

依《十誦律》卷三十八所載，澡豆係由大豆、小豆、摩沙豆、豌豆、迦提婆羅草、梨頻陀子等磨粉而成。另據同書卷三十九云（大正23・282a）：「佛在舍衛國，有人施比丘尼僧木桶。諸比丘尼不受，不知何所用，是事白佛。佛言：應取用盛澡豆。」可知澡豆當貯放於木桶中。此外，據《大威儀請問》載，若不以澡豆淨手而執經卷、香爐等物，死後將墮於不淨地獄。又，後世或有視澡豆爲小型水桶者，此乃係誤將澡豆與稱爲「豆」之祭具混淆之故。

〔參考資料〕《南海寄歸內法傳》卷一〈食罷去穢〉條、卷三〈師資之道〉條；《蘇悉地羯囉經》卷下；《四分律》卷三十三；《摩訶僧祇律》卷三十三。

燃燈佛（梵、巴Dīpaṃkara，藏Mar-me-mdsad）

在過去世爲釋迦菩薩授記的佛陀。音譯提洹竭羅、提洹竭。又作定光如來、錠光如來、普光如來、燈光如來。《過去現在因果經》卷一記載，此佛初生之日，四方皆明，日月火珠復不爲用。以有此奇特，故名爲普光。《大智度論》卷九亦云，燃燈佛生時，一切身邊如燈，故名燃燈，成佛後亦名燃燈。

依《修行本起經》卷上所述，往昔，提和衛國（Dīpavatī）有聖王，名燈盛。臨命終時，將國政囑付太子燈（錠）光，太子知世間無常，更將國政授與其弟，即時出家。成佛後，遊行世界，開化羣生。是時有梵志儒童，值燈光佛遊化，乃散花供佛，並解髻佈髮於泥道上，請佛蹈之，佛乃爲儒童授來世成佛之記。此儒童即釋迦牟尼佛。《增一阿含經》卷十三、《四分律》卷三十一等，亦述及燃燈佛之本緣，但所說略有差異。

另據《賢愚經》卷三〈貧女難陀品〉所載，過去久遠二阿僧祇九十一劫，閻浮提有大國王，名波塞奇。王有太子名勒那識祇（即寶髻），出家學道而成佛。時比丘阿梨蜜羅日日燃燈供養彼佛，佛乃爲比丘授記，告知當來成佛，名定光如來。此係燃燈佛昔時曾從寶髻佛受記之因緣。

關於此佛出現之時劫，《增一阿含經》卷十三、《佛本行集經》卷三〈發心供養品〉等，單說過去久遠劫；《修行本起經》卷上、《太子瑞應本起經》卷上等，則謂係在過去九十一劫。

燃燈佛爲過去佛中之最著名者，在諸經論中，頗多以此如來爲中心而說其前後出現諸佛之事例者。如《無量壽經》謂過去久遠劫，錠光如來出世，教化衆生，其後歷經十劫，依次出現五十三佛。最後之世自在如來時，修因行而成道者即爲阿彌陀如來。《大悲經》卷三〈殖善根品〉謂此如來以後，有蓮華上佛乃至過去七佛等，總有十四佛出世。《大毗婆沙論》卷一七八更說釋尊於第三阿僧祇劫曾遇七萬七千佛，其中之首位，即爲燃燈佛。

依《大唐西域記》卷二所述，北印度那揭羅曷國有釋尊供養燃燈佛而受記之遺蹟。今印度山崎（Sanchi）塔門之刻畫中，有定光如來化作大城之圖像，此與《四分律》所述相合。

◉附：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第九章第二節（摘錄）

在《佛本起》中，釋尊過去世，爲然燈佛所授記，當來成釋迦牟尼佛（Sakyamuṇi）。這是各部「律藏」所沒有的，《四分律》卻例外。說一切有部，也有然燈佛授記的傳說（是一切部派所公認的），卻沒有編入「三藏」，如《阿毗達磨大毗婆沙論》卷一八三說（大正27・916b）：「然燈佛本事，當云何通？（中略）答：此不必須通，所以者何？此非素怛纜、毗奈耶、阿毗達磨所說，但是傳說；諸傳所說，或然不然。」

然燈佛授記，是傳說（屬於「雜藏」），是不必盡然的。與說一切有部有關的佛傳，如

《衆許摩訶帝經》，《佛說普曜經》等，也就沒有編入然燈佛授記的事。然在大衆部、分別說系（Vibhājyavādinaḥ）中，然燈佛授記，對於釋尊的歷劫修行，是一關鍵性大事。因爲確認然燈佛授記時，菩薩「得無生法忍」，然後「菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣、隨意能往」；大菩薩的神通示現，普度衆生，都有了理論的根據。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷十一、卷三十八、卷四十；《師子明佛本生經》；《異出菩薩本起經》；《六度集經》卷六〈然燈授決經〉；《大智度論》卷九、卷三十五。

燃燈會

於佛塔、佛像及經卷等之前燃燈的法會。又作然燈。據經典所載，燃燈有大功德，係對佛菩薩之一種供養。後漸演變成爲法會。《摩訶僧祇律》卷三十五述燃燈之法云（大正22・512c）：

「然燈時，當先然照舍利及形像前燈，禮拜已，當出滅之。次然厠屋中，若坐禪時至者，應然禪坊中，應唱言：諸大德！呪願燈隨喜。」

此當係燃燈供養的先驅。又，《法華經》卷六、《無量壽經》卷下等大乘經典中，述及燃燈之處甚多。

關於燃燈於何時成爲例行之事，仍無法確定。據東晉・法顯《佛國記》〈拘薩羅國舍衛城〉條所述（大正51・858b）：「諸國王臣民競興供養，散華、然燈相繼不絕。」以及〈摩竭提國的巴蓮弗邑〉、〈竺刹尸羅國〉、〈摩頭羅國〉等處所記燃燈不絕的供養行事，可知當時印度已在各種法會中行燃燈儀式。然而，將燃燈不僅視爲供養儀軌中之一環節，且以之爲主題而單獨成爲法會者，則始自我國。《大宋僧史略》卷下云（大正54・254b）：

「案，漢法本內傳云：佛教初來，與道士角試，燒經像無損而發光；又西域十二月三十日是此方正月十五日，謂之大神變月，漢明勅令燒燈，表佛法大明也。一云：此由漢武祭五時神祠，通夜設燎，蓋取周禮司爟氏燒燎照祭祀，後率爲故事矣！然則本乎司爟舉火供祭祀職，至東漢用之表佛法大明也。」

按，歷朝之舉行燃燈會，原無定時。至唐代，始定於元月十五日，而沿爲定例。

在日本，有千燈會、萬燈會之稱，爲寺院法會之一，作爲燈明供養。其中，東大寺的萬燈會，與華嚴會、萬花會、大般若會並稱爲四大會，相當有名。

在朝鮮，燃燈會係高麗朝所盛行的春季年中行事，而且是國家的重要儀式。此會與八關會並爲高麗太祖所重視。其中，燃燈會係與民間春季之預祝節、播種節混合而成的春季節日。

燃指供養

指燃燒自己的手指以供養佛菩薩，用以表示自己信仰之誠摯。又稱燒指供養。據《法華經》〈藥王菩薩本事品〉所述，藥王菩薩的前身爲一切衆生喜見菩薩時，嘗燃自身供養日月淨明德佛及《法華經》，更於後生自燒臂供養同一佛之舍利。經文又述及，若欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指乃至一足趾以供養佛塔，勝過以國城、妻子及三千大千國土、山林、河地、諸珍寶物供養者。

據《弘贊法華傳》卷七〈隋・慧斌傳〉所載，慧斌隱居匡山，誦《法華經》，初誦經竟，即燃左手第四指，以爲供養。又依《宋高僧傳》卷二十三〈後晉・息塵傳〉所述，息塵閱《大藏經》，匝設齋，燃一指伸其報慶，不久又煉一指，後次第復燃五指。一日聞鳳翔府法門寺有佛之中指骨節之眞身，曾先後燃指數次，以顯示其奉佛之誠。類似之事例，尚有隋代之僧亮、劉宋之僧慶、南齊之法凝、北周之僧崖、唐代之無染等人。

古來對於「燒身、燃指」等事之是否可行，頗有爭論。如唐・義淨在《南海寄歸內法傳》卷四以爲居士可以燃指，而出家衆則不宜。其文云（大正54・231a）：

「初學之流，情存猛利，未閑聖典，取信先人，將燒指作精勤，用然肌爲大福，隨情即作，斷在自心。然經中所明，事存通俗，己身尙勸供養，何況諸餘外財，是故經中但言若人發心，不道出家之衆。意者出家之人，局乎律藏，戒中無犯，方得通經，於戒有違，未見其可。（中略）然衆生喜見，斯乃俗流，燒臂供養，誠其宜矣。」

《法華文句記》卷十又述及，有人以律制燒身者得偸蘭遮罪、燒指者得突吉羅罪而反對燒身之事。但作者認爲，小乘以燒身爲過，大乘則令燒，故《梵網經》卷下言若不燒者，非出家菩薩，蓋不僅在家衆可燃而已。可見燒指之事，仍未有定論。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷中〈捨身〉條；吉藏《法華義疏》卷十一；《續高僧傳》卷二十七。

熾盛光佛頂（梵Prajvaloṣṇīṣaḥ）

又稱熾盛光如來、攝一切佛頂輪王。依密教相傳，此尊係釋尊爲教化衆生所現的忿怒相。由於自身上毛孔發出熾盛之光明，故有此名。

此尊在胎藏曼荼羅釋迦院中係最勝佛頂，有謂其與光聚佛頂同尊，實則此尊應是金輪佛頂。相傳釋尊在須彌山頂成道，折伏諸天，而稱金輪佛頂；由於放出無數光明，故云熾盛光。

以此尊爲本尊，在天災地變時修法以除災招福，此法即爲熾盛光法。在日本，此法爲山門四箇大法之一。

關於此尊之形像，《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》云（大正19・343a）：「熾盛光佛頂，身諸毛孔放大光明。」又云（大正19・343b）：「熾盛佛相儀，毛孔飛光散，首冠五佛相，二手如釋迦。」《大妙金剛大甘露軍拏利焰鬘熾盛佛頂經》亦敘述爾時世尊身現攝一切佛頂輪王之相。手持八輻金輪，處七師子座，身放無量百千光明。頂旋傘蓋，上出現一俱胝佛身，放大光明，悉旋轉坐繖蓋中。世尊以印又作八輻金輪，八方八色輪中現八種花座。持本標幟，各以八殑誐沙俱胝佛身圍繞，各放無量雜寶光焰，還於繖蓋頂上現一俱胝佛，放大光明，一一旋轉。

◉附：〈熾盛光法〉（編譯組）

在密教修法中，以熾盛光佛頂爲本尊而修的祕法，即爲熾盛光法。此法之主要效用是除災。凡屬災疫流行、鬼神暴亂、異國兵賊入侵，或是世人遭受厄難、王難、賊難，或爲怨家陵逼、惡病纏綿等，皆可修此法以祛除之。不空譯《熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》云（大正19・337c）：

「爾時釋迦牟尼佛在淨居天宮，告諸宿曜、遊空天衆、九執大天及二十八宿、十二宮神、一切聖衆，我今說過去娑羅王如來所說熾盛光大威德陀羅尼除災難法，若有國王及諸大臣所居之處及諸國界，或被五星陵逼，羅睺、慧孛妖星照臨所屬本命宮宿及諸星位，或臨帝座於國，於家及分野處，陵逼之時或退或進，作諸障難者，但於淸淨處，置立道場，念此陀羅尼一百八遍，或一千遍，若一日二日三日，乃至七日，依法修飾壇場，至心受持讀誦，一切災難皆悉消滅，不能爲害。」

此法始修於唐代。係於青龍寺勅置本命灌頂道場所修。其後，在宋、元之間，此法亦行於世。宋代慈雲遵式撰有《熾盛光道場念誦儀》一卷，元代性澄之〈熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經序〉曾言及此法之靈驗。

此外，以熾盛光佛頂爲主尊所繪製而成的曼荼羅，謂之熾盛光曼荼羅。其繪製方法，具載在《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》（《大正》⑲），及《大妙金剛大甘露軍拏利焰鬘熾盛佛頂經》（《大正》⑲）書中。

〔參考資料〕《大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經》；《熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》；《北斗七星護摩法》；《行林》卷九；《覺禪鈔》〈熾盛光法の卷〉。

燈明（梵、巴dīpa，藏mar-me）

指燈火之明。又稱燈。亦指供奉於佛前的燈火，有油火、蠟燭火等類。與香華均被廣用為供養尊儀之資具。又可分二種：其一為僅用於禮拜、誦經時始點燃者，其二為不分晝夜恒常點燃的長明燈（又稱常明燈，或無盡燈）。《四分律》卷五十、《摩訶僧祇律》卷三十五等處，曾述及佛制燈之裝置及燃燈之法。

經典中，以燃燈於佛塔、佛像及經卷等之前有大功德。據《增一阿含經》卷三十八所述，燈光如來於過去世為長老比丘時，以燭火麻油日日供養寶藏如來，因而得成佛之授記。《悲華經》卷二記載，無諍念王於寶藏如來及大衆前燃百千無量億那由他燈，且於自己頭頂戴一燈，肩荷二燈，左右手中執持四燈，二膝及兩足趺上亦置一燈，終夜供養如來。《菩薩本行經》卷上有載，闍那謝梨王為聞法，於身上燃千燈，以求無上正眞之道。

又，《佛為首迦長者說業報差別經》謂燈明奉施有十種功德：(1)照世如燈，(2)隨所生處肉眼不壞，(3)得天眼，(4)於善惡法得善智慧，(5)除滅大闇，(6)得智慧之明，(7)流轉世間但常不在黑闇之處，(8)具大福報，(9)命終生天，(10)速證涅槃。《施燈功德經》記載，於佛滅後塔寺燃一燈乃至多燈，可於現世得三種淨心，命終時得不忘失善法等三種明，死而得生三十三天等。古來在中國、日本等地，於佛堂或佛壇等必點燈明，後更為供養而於法會點燃衆燈，形成千燈會或萬燈會。

燈由於燃料之不同，而有種種名稱。如《法華經》卷七〈陀羅尼品〉，列舉酥燈、油燈、諸香油燈、蘇摩那華油燈、瞻蔔華油燈、婆師迦華油燈、優鉢羅華油燈七種。舊譯《華嚴經》卷十六，舉出酥燈、油燈、寶燈、摩尼燈、漆燈、火燈、沈水香燈、旃檀香燈、一切香王燈、無量色光燄燈十種。《大智度論》卷三十出脂、膏、蘇、油、膝、蠟、明珠七種。

又，經中將法或智慧等喻為燈之用例亦多，故有法燈等稱呼。新譯《華嚴經》卷七十七〈入法界品〉載，善財燃法燈，以信為炷，慈悲為油，念器、功德為光，滅除三毒之暗。《大般涅槃經》卷二十一云（大正12・492a）：「煩惱闇故衆生不見大智，如來以善方便燃智慧燈，令諸菩薩得見涅槃常樂我淨。」至後世，稱法脈為法燈，傳法脈稱為傳燈，續法脈稱為續法燈，法脈永久不絕稱為無盡燈。

〔參考資料〕《法華經》卷六〈藥王菩薩本事品〉；舊譯《華嚴經》卷十五、卷五十八、卷五十九；新譯《華嚴經》卷二十四、卷二十五、卷七十七；《賢愚經》卷三〈貧女難陀品〉；《燈指因緣經》；《大寶積經》卷一一二〈普明菩薩會〉；《有部毗奈耶雜事》卷十三；《法苑珠林》卷三十五。

燈光城（梵Dīpavatī）

音譯提婆跋提城。或作阿摩羅跋提城（Amaravatī）、蓮華城（Padmavatī）。相傳為釋迦牟尼前生從錠光佛受「來世成道記莂」之處。依法顯、玄奘等之遊記所載，此城嘗為北印度那揭羅曷國首都，位於古犍馱羅國西鄰處，亦即喀布爾河南岸之佳拉拉巴（Jalalabad）。另據《大毗婆沙論》卷一八三所述，此城即今之瓦拉那西。

獨樂寺

位於河北天津市薊縣城西門內。因寺西北有獨樂水，故名。又因寺內塑有大佛，故亦別稱大佛寺。另有一說，謂安祿山在此起兵叛唐，思獨樂而不與民同樂，故稱獨樂寺。此寺始建於唐代，主體建築山門與觀音閣於遼・統和二年（984）重建，其餘建築為明清兩代所建。山門面闊三間，進深二間，屋頂為五脊四坡形，出檐深遠曲緩，檐角如飛翼，為我國現存最早的廡殿頂山門。正脊兩端的鴟吻，為較早的鴟尾實物。山門上懸掛「獨樂寺」三個大字的匾額，相傳是明・嚴嵩親筆所題。

觀音閣面闊五間，進深四間，共三層，外觀二層（上下兩層間設一暗層），通高二十三公尺，以建築手法高超著稱，歷經多次地震，

至今巍然屹立，爲我國現存最古老的木結構高層樓閣。閣內觀音立像頭部有十個小佛頭，稱爲十一面觀音，高十六公尺，爲我國著名泥塑之一。兩側脇侍菩薩與山門內的天王像等像，均爲遼代彩塑珍品。觀音閣下層四壁滿布彩色壁畫，爲明代畫師之作。清・乾隆十八年（1753）在寺前增砌照壁，寺之東側興建行宮，今猶存。

盧梅・楚臣喜饒（藏 Klu-mes tsul-khrims shes-rab）

又譯魯梅粗墀喜饒，係西藏佛教後弘期復興衛藏地區佛教的著名僧侶。生卒年不詳。西藏在朗達瑪王死後，王室分裂，衛藏地區的政治、宗教均陷入空前的混亂。朗達瑪的兒子永丹遂離開拉薩，向南發展，在山南桑耶寺附近紮根。至其第六世子孫也協堅贊（Ye-shes-rgyal-mtshan）時，不僅成爲山南一地方勢力的首領，且成爲桑耶寺的寺主，儼然有「政教合一」的形勢。爲了復興衛藏地區被破壞已久的佛教，西元970年左右（藏文佛教史籍記爲西元918年），也協堅贊出資派遣盧梅・楚臣喜饒等十人至丹底，隨喇欽・貢巴饒賽學佛。

盧梅等十人是分區選派的，主要來自衛地、藏地及阿里地區。他們在丹底的五年，主要學習佛教的「律學」，於西元975年左右返回衛藏。由於他們帶回來的律學，是屬於先前逃離衛藏的藏饒賽等人所帶走的部分，藏文史籍乃稱之爲「前期律學」，用以區別後期自阿里地區傳入的「上派律學」。

當盧梅等人返回衛藏時，也協堅贊已經過世，由他的兒子額達赤巴（「額達」意爲領主，「赤巴」意爲法台、寺主）繼位。盧梅等人在他和衛藏其他地方勢力的資助下，在衛藏和康區各地建立寺院、吸收門徒、傳授戒律，使佛教勢力得以恢復，甚至超過朗達瑪王以前的規模。

盧梅是這十人的首領，影響最大，門徒頗多。其門下人材，相傳有四柱、八樑、三十三椽。四柱弟子之一的尚那囊・多傑旺秋，於1012年建立傑拉康寺（今之林周縣熱振寺附近）。另外，主梅・楚臣迥乃則主持建立了唐波且寺（在山南乃東縣昌珠寺以東），這座寺院在十一、十二、十三世紀產生許多講經的法師；盧梅曾住持於此。

關於盧梅等人將佛教由多康帶回衛藏，並加以復興的經過，藏文史籍稱之爲「下路弘法」。（取材自王輔仁《西藏佛教史略》）

〔參考資料〕 王森《西藏佛教發展史略》第二篇。

磬

㈠**法器名**：又作磬子或鏧。爲銅製鉢形的法器，敷褥而安放於一定之台上，以桴敲擊。法會或課誦時，作爲起止之節。《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》卷下〈佛衣服院〉條云（大正45・893a）：

「有一銅磬可受五升，磬子四邊悉黃金，鏤作過去佛弟子，又鼻上以紫磨金爲九龍形，背上立天人像，執玉槌用擊磬，聞三千世界。」

由此可知，古代印度祇洹精舍之一院已設有銅磬。

在我國宋代以後，磬多被用於禪林中，《勅修百丈清規》卷八〈法器章〉云（大正48・1156a）：「磬，大殿早暮住持知事行香時，大衆看誦經呪時，直殿者鳴之；唱衣時維那鳴之；行者披剃時作梵闍梨鳴之。」又，同書卷五〈大衆章〉「沙彌得度」條云（大正48・1137a）：「作梵闍梨鳴大磬作梵。」現今則普及於一般寺院，各寺佛殿中均安置之，是早晚課誦、法會讀經或作法時不可或缺的法器。

磬有大、小之分。小磬又名引磬或小手磬，《禪林象器箋》〈唄器門〉云：「小磬，如桃大，底有竅貫緒，連縛小竹枝爲柄，以小鐵桴擊之。名爲引磬，蓋因導引衆故名。」又，《勅修百丈清規》〈法器章〉云（大正48・1156a）：「小手磬，堂司行者常隨身，遇衆諷誦鳴之，爲起止之節。」至於大磬，即安於

佛殿者，其大小不一，一般而言，口徑多在一尺到二尺間。

㈡**樂器名：**又作鉎。材質有玉、石、銅、鐵等，主要懸於簴而擊之。原爲中國樂器，板狀中曲，兩頭下垂。

磬之種類，有玉磬、銅磬、鐵磬、編磬、笙磬、頌磬、歌磬、特磬等。古代多以玉石製之，南齊時始作鐵磬，梁代又有銅磬。一般的磬都懸垂於框架上，僅單獨一個，則稱爲特磬；如成爲一組，則稱爲編磬。所謂編磬是將石磬十六枚，依十二律的順序，各分八枚，懸吊於二段的橫架上。隋唐時代的方響與此類似，然係由十六枚鐵片組成，分上下兩段懸吊，《舊唐書》〈音樂志〉即云：「梁有銅磬，蓋今方響之類。方響，以鐵爲之，修八寸、廣二寸，圓上方下。架如磬而不設業，倚於架上，以代鐘磬。」

〔參考資料〕 ㈠《黃檗清規》；《考信錄》卷一；《諸迴向寶鑑》卷五；《持寶通覽》卷中。㈡《古今圖書集成》〈樂律典〉卷一〇一、卷一〇二；《當麻曼荼羅搜玄疏》卷七；《佛像圖彙》卷五；《類聚名物考》卷三〇七；《壒嚢鈔》卷四十六；《世界美術全集》卷十二、卷十六。

磨沙（梵māṣa，巴māsa，藏mon-sran）

印度古代通貨之一。又名磨灑或磨娑迦（māṣoka），譯爲錢或銅錢。相當於四迦枳儞（kākiṇī）、八十貝子（kaparda），一迦利沙鉢那（kārṣāpaṇa）的二十分之一。依戒律所制，比丘所盜物之價值若達五磨沙，則應受驅擯，不許共住。《慧琳音義》卷六十云（大正54・707b）：

「西方市金寶之名也。其金一丸如梧桐子許大名一磨灑，以東西兩國通貨價直約之可直此方銅錢八十，其五磨灑計當四百，彼國王法偷盜財物計直五磨灑者，罪當永棄送於山林，任其生死；若盜一、二、三、四磨灑，量罪別科，不至於棄。」

〔參考資料〕 《根本薩婆多部律攝》卷二；《善見律毗婆沙》卷八；《摩訶僧祇律》卷三；《十誦律》卷五十二；《有部毗奈耶》卷二；《薩婆多毗尼摩得勒伽》卷一、卷八；《玄應音義》卷二十一、卷二十五。

磨崖佛

日本佛教美術用語。石佛的一種。又作磨崖、摩崖佛。我國佛教界多稱之爲磨崖佛像，即於自然岩壁上，雕刻佛像、文字等陰刻或半浮雕。西元前三世紀至二世紀，印度初興此風，阿旃陀、艾羅拉等石窟寺院存有許多遺蹟。又，阿富汗之巴米揚（Bāmiyan）有兩座大規模磨崖佛之立像（高度分別爲五十五與三十八公尺）。中國雲岡、龍門、鞏縣、天龍山、麥積山等磨崖石窟，多爲北魏至隋唐時代所作。四川南江磨崖佛像、廣元千佛崖、巴中磨崖佛像、通江磨崖佛像、安岳千佛寨、大足石窟、樂山、夾江、資陽磨崖佛像、陝西耀縣藥王山的摩崖造像，則爲唐代或唐代以後的作品。

朝鮮半島有慶州南山磨崖佛像羣。日本有滋賀狛坂磨崖佛、大分臼杵石佛郡、櫪木大谷磨崖佛、富山日石寺不動明王石佛、奈良大野寺線刻彌勒佛等，多屬平安末期至鎌倉時代遺品。

磧砂版大藏經

《磧砂版大藏經》是南宋時代私刻大藏最後的一種。刻版地點在平江府陳湖中磧砂洲延聖院（現在江蘇省吳縣境內），後來改名磧砂禪寺（見清代康熙《蘇州府志》卷三十九），因而通稱這部藏經爲《磧砂版》或《磧砂藏》。它開雕的緣起現還不甚明了。但端平元年（1234）所刻的全藏目錄完全依照思溪版藏經；而全藏開頭《大般若經》六百卷由都勸緣官僚趙安國獨立刻成，這又和思溪版之爲官僚王永從一家所刻的事實相類。就從這兩點看，磧砂藏的刊刻顯然是受了思溪藏的刺激而發起的。

磧砂藏始刻的年代，也沒有記載。現在《大般若經》印本中殘存一些原刻本，間有保義郎趙安國獨立刻經的刊記。在紹定六年（1233

）所刻的《法苑珠林》卷一的刊記上，趙安國已由保義郎升級爲成忠郎。依著宋代官制，這類官職至少五年一轉來推算，磧砂版開頭的《大般若經》大概是《法苑珠林》刻版以前的五年間（紹定元年至五年，1228～1232）就已開刻了（參照《影印宋磧砂藏經》歐序）。不過從《大般若經》的刊記還看不出籌刻全藏的企圖，紹定五年刻《無量壽經》（卷上）才有延聖院雕造的題識，跟著端平元年刻出《平江府磧砂延聖院新雕大藏經律論等目錄》，備載藏主法忠、都勸緣大檀越趙安國等名字，全藏的計劃刻版似乎是在這個時候。

從端平元年起，刻藏事業逐漸發展，寶祐元年（1253）延聖院大藏經坊更擴建了西廊一帶房舍（見書字函《法苑珠林》卷五十二題記），可說是達到極盛時期。但沒有好久，寶祐六年，延聖院大火（見元僧圓至《延聖院觀音殿記》），刻事受到了影響，其後所刻的即不甚多。咸淳八年（1272）以後，宋代垂亡，兵禍日烈，全藏未及刻成便中斷了。

經過二十餘年，到了元代大德元年（1297），延聖院刻經重新繼續（見國字函《大集經》卷二十一題記），次年，恢復了大藏經局（見讓字函《大集經》卷十五題記），組織比宋代還要完備，有功德主、對經、點樣、管局、提調等職（見大德二年刻虞字函《日藏經》卷四題記）。不久，大德五年，朱文清施刻經版一千卷（見使字函《華手經》卷七題記），大德十年，管主八又施資並募刻經版千餘卷（見是字函《般若燈論》卷十五題記），同時還有勸緣都功德主張閭等施刻的一些經卷，這時是元代續刻的最盛時期。後來延祐二年（1315），比丘明了施刻宋代新譯經和《宗鏡錄》等，也補充了經版不少。現存磧砂版刻本上的年代題記，到至治二年（1322）爲止，全藏刻成大概即在此時。要是從最初刻《大般若經》的假定年代（1229）算來，前後經過已是九十多年了。

現存的《磧砂版藏經》裏，夾雜著一些別種版本。首先是《大般若經》部分。這部分的原刻當是由於宋末兵火被毀了，而後來大體上改用元代吳興妙嚴寺刻本。妙嚴寺本始刻於泰定三年（1326，見天字函《大般若經》卷十題記），刻成於至正九年（1349，見奈字函《大般若經》卷六百題記）。它是用磧砂、福州、思溪等多種版本校刻的。其次，在全藏最後部分，從武字到遵字一共二十八函，乃是管主八於大德十、十一年間，在杭州路募刻（見遵字函《法寶標目》卷九題記），所收的都是南方各版藏經中缺版的祕密經等（這些原來收載在元代大都弘法寺藏經版內）。這一副版片於至正二十三年由管主八的兒子管輦眞吃剌捐贈給延聖院，作爲全藏的補充部分印刷流通（見多字函《六波羅密經》卷七題記）。其後更翻刻了普寧寺版《傳法正宗記》等和《中峯廣錄》（原版爲元統三年，即1335年刻），一共五函，附在全藏末尾。這樣組成的全藏版本，保存到明初，至在陝西西安圖書館裏還收藏有洪武二十三、四年（1390～1391）間印刷的這部全藏。

《磧砂版藏經》的內容，大體同於思溪版。因爲刻版曾中斷了一次，後來續刻對於各經的次第略有改動，並歷經補充，因而刻成之後和原定的目錄（端平元年所刻）不盡相符。現存全藏印本五九一函，比原目增加四十三函。全體可以區分爲九個部分：

⑴《開元錄》入藏經：約一〇八七部、五〇六四卷，四八〇函（千字文編號從天到英）。最後一函（英字函）收《開元釋教錄略出》和《紹興重雕大藏音》。

⑵入藏著述一：《法苑珠林》，一百卷，十函（編號從杜到羅）。

⑶宋代新譯經一：從太平興國七年到咸平二年（即982～999）所刻，一八一部、二七〇卷，二十函（編號從將到轂；以上三部分編次和思溪版相同）。

⑷入藏著述二：《景德傳燈錄》，三十卷，三函（編號振、纓、世）。

⑸宋代新譯經二：從咸平三年到熙寧年間所譯及《貞元錄》續入藏經，一四二部，約三三八卷，二十八函（編號從祿到微，在這中間刻字函雜入唐・般若譯《本生心地觀經》一部，從伊到衡六函收貞元錄經，曲字函收唐宋譯密典，這些都和思溪版相同）。

⑹入藏著述三和補遺一：《宋高僧傳》及南本《大涅槃經》，六十六卷，七函（編號從旦至合，和思溪版全同）。

⑺入藏著述四：《宗鏡錄》，一百卷，十函（編號從濟至感）。磧砂版全藏原刻即至此爲止，一共五五八函。

⑻補遺二：管主八補刻版，約九十七部、三一五卷，二十八函（編號從武至遵）。這一部分本來另有目錄，現已遺失，印本也不完全，但是後來翻刻磧砂版的明代《南藏》（初刻本）保存了他的面目，上列的部數和卷數即是參酌《南藏》（初刻本）來約計的。

⑼補遺三：《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》、《輔教篇》、《天目中峯和尚廣錄》，五部、四十五卷，五函（編號從約至煩）。這些書都是重翻元代普寧寺刻本補入的。

以上九部分總計約一五一七部、六三二八卷（現行影印本總計爲一五三二部、六三六二卷，其中有重複計算，以及將合卷本分開計算等情形）。

《磧砂版藏經》的版式和思溪版大致相同，也是每版五頁，每頁六行，每行十七字。在各版第一或第二頁折縫處刻有函號和版號，有時還刻有刻工姓名，（全藏刻工題名者孫仁等四二三人）；卷末有時刻寫經人姓名（全藏寫經人比丘清滿等五十三人）。

《磧砂版藏經》開始是準備依照思溪圓覺禪院本寫刻的，中間一度停頓後，又參照元代普寧寺版大藏經續刻，因此，它和這兩種刻版有密切關係，可想而知。在全藏裏又配用妙嚴寺版《大般若經》和《寶積經》另本，補充了管主八募刻的祕密經版，所以又和這些刻本的母版有其淵源（妙嚴寺刻《般若》等四大部是參照福州、思溪、普寧、磧砂和弘法五版的，管版從弘法寺藏經選出則又淵源於遼金刻藏）。在宋、元各種大藏經刻版中再沒有像磧砂版這樣關係複雜的了。元末，經過了兵亂，南方各種大藏經版都損失了，祇剩磧砂版比較完全，明初洪武年間（1397年前後）刻成的《南藏》（初刻本）就純粹用它爲底本增訂而重刻。這樣，磧砂版有些特點就又通過《南藏》而影響於以後各版藏經了。（呂澂）

編按：《磧砂藏》在台灣共印行二次。第一次收在《中華大藏經》第一輯，第二次爲新文豐出版公司所出版。

◉附：小川貫弌〈磧砂版大藏經〉（摘錄自《大藏經的成立與變遷》第十二章）

磧砂係南宋平江府城東陳湖中的洲名，原爲費氏所有，寂堂師元從華亭到該地，獲得費氏所有之此洲。於乾道八年（1172）在洲上建一草庵，成爲開拓此區佛教之中心。寂堂師元圓寂後，其門徒爲他建了一座舍利塔，並獲頒「延聖禪院」的院額。

〔磧砂延聖禪院的刻藏〕　南宋中期，曾在磧砂延聖院北面建一經坊，計劃在此雕印大藏經。此藏被視爲崔法珍弘法尼的斷臂募緣是錯誤的，因爲這位女尼係金刻大藏經的發願者。至於磧砂藏的願主和起源已不詳。理宗紹定五年（1232）時，宋室一族趙安國，擔任都勸緣大檀越，他派遣很多僧俗勸緣者到江浙各地募化，而獨力出版《大般若經》六百卷和《摩訶般若經》三十卷。此藏最早的刊記，是紹定四年七月的《大寶積經》，由此可知磧砂藏是此時開始著手的。

由磧砂藏經的尾跋集看出，其刊行的順序並沒有計劃，而是募到錢財就出版。端平元年（1234）雕造《平江府磧砂延聖院新雕大藏經律論等目錄》二卷，這份目錄是根據湖州思溪的圓覺禪院目錄。當時思溪的印經坊已衰頹，活動也已停止。因此，在計劃重新雕造大藏經

時，乃將預定的目錄先予發行。因此乃使勸募的事務有效地推進，所以在嘉熙、淳祐年間，出版了許多的經典。然而，寶祐六年（1258）延聖禪院遭到回祿之災，爲了重建禪院，於是刻藏的事業就一蹶不振，到南宋滅亡時尚未完成磧砂藏。

到了元朝，延聖禪院的六世住持惟吉四處奔走，於是重建堂宇伽藍，在大德三年（1299），又設立大藏經局，規定功德主、對經、點樣、管局、提調等等職務，並開始對南宋以來的經板加以追雕。這些是杭州南山大普寧寺完成大藏經以後的事。

〔元代的追雕與補刻〕　延聖院的重建，自至元二十四年（1287）六月開始，以觀音殿爲中心的百餘間堂宇全部竣工，壯觀無比。此時，延聖禪院已昇格爲延聖寺。大德九年九月時，河南江北等處行中書省左丞朱文淸一族，奉獻大藏經板一千卷。翌年，前松江府僧錄廣福大師管主八對大藏經板之刊行一事，予以絕大的援助。不出一年，將以前未刊的一千數百卷予以出版。同時，管主八又發起祕密經律論數百卷的刊行事宜。

〔大萬壽寺的西夏文大藏經〕　當時，杭州路的大萬壽寺，出版河西字（即西夏文）的大藏經三千六百二十餘卷。該寺是西湖孤山之南白雲宗所建的萬壽院之後身，由楊璉眞伽改名爲大萬壽寺。管主八在大普寧寺藏經完成後不久，於大德六年，在大萬壽寺開始雕造西夏文藏經，大德十一年六月二十二日，奉成宗皇帝的詔示，印刷頒行大藏經五十部。擔當這項事業的管主八，在該年冬季，將收在大都弘法寺版大藏經內的祕密經二十八函，於杭州出版。此時，擔任西夏文藏經開版的刻工，同時也在從事雕造磧砂版的未刻經典。元時刊印的磧砂本，在板木空白的部份刻有西夏文字，此亦散見於摺本之中。如此，磧砂延聖禪寺的大藏經，從元朝大德十一年到延祐二年（1315），才完成全藏的雕造工作。

多年前，在西安的臥龍寺與開元寺，發現磧砂版的全藏。民國二十年以後，上海有《影印宋版藏經》六十函的影印本公開刊行。其後，在山西太原的崇善寺大殿也發現全藏，原來不明的磧砂大藏全貌與史實，至此乃告朗然於世。

由於這些發現而得知，磧砂版藏經的雕造始於南宋中期，到元朝再追雕補刻才告完成。其內容比前思溪藏和端平所預定的目錄還多，包括祕密經典二十八函及《天目中峯廣錄》三函。另外，在杭州印經局所雕造的祕密經二十八函，至正二十三年（1363）二月，其版木被移入磧砂之中。

磧砂藏的版式全是思溪藏的系統，宋刻則是依據前思溪版，元代的追雕是倣效普寧寺版。西安太原所發現的《磧砂大藏經》內，卷首的扉頁畫是佛說法圖，其中還有陳昇畫陳寧刊、楊德春杭州衆安橋北楊家印行等等刊記。其畫風與杭州大萬壽寺版的西夏文大藏經的扉頁畫完全相同，受到西藏與西夏佛教美術的影響很大，由此可反映出元代的世風。

〔參考資料〕　蔡運辰《如是庵學佛贅語——印藏及修藏類》、《二十五種藏經目錄對照考釋》、《中華大藏經總目》第一輯。

穆勒（Friedrich Max Müller；1823～1900）

德裔英籍東方學學者、語言學學者、宗教學學者。爲詩人威赫姆．穆勒（Wilhelm Müller；1794～1828）之子。早年在來比錫、柏林兩所大學研修梵語，後又於巴黎大學隨東方學家布赫諾夫（Eugène Burnouf）研究《梨俱吠陀》。1847年定居英國，任牛津大學教授，專門從事印度宗教與哲學等研究工作，並校勘、翻譯及出版佛典。氏對印度宗教、神話、哲學、語言等方面均有廣博、深湛的研究，日本的梵文學家、佛學家南條文雄、高楠順次郎等人皆出其門下。又爲十九世紀興起的比較語言學、比較宗教學以及比較神話學的創建人之一，與韋伯（Albrecht F. Weber；1825～1901）齊名，並稱爲梵語學、印度學的雙璧。

氏之主要著、譯有《佛教及佛教巡禮者》、《古代梵文文學史》、《梵文文法入門》、《宗教的起源與發展》、《吠檀多哲學》、《印度六派哲學》等書。此外，自1875年以後，主編《東方聖書》(Sacred Books of the East)五十一卷。此一叢書係古代東方之宗教書籍英譯的一大集成。此外，又在日本留學生南條文雄、笠原研壽等人的協助下，曾校勘、翻譯、出版梵文佛教文獻《阿彌陀經》、《無量壽經》、《金剛般若經》、《般若心經》、《法集經》等書。

窺基(632～682)

唐代唯識宗的肇建者。玄奘的上首弟子。由於他曾任長安大慈恩寺住持，因此乃有「慈恩大師」的稱號。他所弘揚的唯識宗也被稱爲慈恩宗。

窺基(近人有主張「窺」字是後人加上的，謂其法號只是「基」之一字而已)，俗姓尉遲，是唐初開國公尉遲宗的兒子。京兆長安人。自幼容貌魁偉，氣概豪邁。十七歲時，玄奘要度他出家。由於他性情粗悍，所以強拒勸請。相傳經過玄奘再三的激勉之後，他曾提出三項答應出家的條件，即「不斷情欲、不斷葷血、過中可食」。玄奘應用「先以欲勾牽，後令入佛智」的教育原理，先行答應，後來終於造就出一位佛教思想史上的大師。

關於他這種出家不守戒律，因而被譏爲「三車法師」(外出時有女眷、葷食相隨，共有三車)的傳說，近人呂澂在其〈慈恩宗〉一文中，以爲這是他在晚年講《法華經》時，對於經中譬喻「三車」所作的解釋與天台宗所說有異，因而被論敵歪曲誣蔑而有的譏評，並非事實。

窺基出家後，師事玄奘，學習梵語及唯識諸論。二十五歲時參與玄奘的譯場。在譯場時，最值得一提的事是《成唯識論》的翻譯。當時玄奘原與神昉、嘉尚、普光、窺基等四人，擬將印度十大論師對《唯識三十頌》的十部註釋分別譯出，由於窺基的獨排衆議，玄奘乃不譯各註，而以護法註爲主，其他九師爲輔。並且單獨與窺基一人糅譯出《成唯識論》一書。這部書是我國唯識宗的標幟與思想核心。唯識宗之以護法思想爲主的路線，正是窺基所決定的。而對於南北朝時眞諦所傳舊唯識的大力批判，也是窺基一生思想的重點之一。

除了《成唯識論》之外，玄奘的某些絕學，如五性宗法、因明要義等，也都只傳授給窺基一人而已。可見窺基是玄奘心目中的衣缽傳人。而窺基也能不負所望，辛勤地著述與弘法。他著作甚多，曾有「百本疏主」的佳譽。其中，《唯識述記》、《成唯識論掌中樞要》、《大乘法苑義林章》、《瑜伽略纂》等書，都是佛教思想史上的重要作品。

◉附一：隆蓮〈窺基〉

窺基是玄奘的高足弟子。俗姓尉遲，其著述常題名基，或大乘基，後人稱爲窺基。京兆長安人。他生長於以武功受封的貴族家庭裡，父親尉遲宗，唐左金吾將軍、松州都督，封江油縣開國公。窺基出身將門，少習儒經，善於屬文。九歲喪母，平時常感孤單，漸疏浮俗，早有出家志向。唐・貞觀十九年(645)，玄奘遊印歸來，回到長安，從事於傳譯事業，並很注重物色、培養傳法的人才。偶然在路上遇窺基，見其眉目秀朗，舉止大方，便有意度他爲弟子，親自去和他的父親商量，得其允許，但因爲窺基出身貴族，出家須經手續，直到貞觀二十二年十七歲時，才正式捨家受度爲玄奘弟子。先住弘福寺，同年十二月隨玄奘遷入大慈恩寺。高宗永徽五年(654)，復有朝命度窺基爲大僧，並應選學習五印語文，這時他年二十三歲。二年以後，即應詔參預譯經。從此，他一直跟著玄奘參加慈恩、西明、玉華等的譯場，隨從受業。麟德元年(664)，玄奘在玉華宮譯場逝世，譯經事業中止。窺基重新回到大慈恩寺，專事撰述。以後曾有一段時間，在他的祖籍附近遊歷，沿途仍講經造疏，從事

弘化。他還曾在五台山造玉石文殊像，寫金字《般若經》。永淳元年十一月十三日，窺基在慈恩寺翻經院圓寂，年五十一歲。十二月四日葬於樊村北渠，靠近玄奘塋隴。後於文宗太和三年（829）七月啓塔荼毗，遷入平原新塔。

窺基隨侍玄奘參加譯場，前後九年，據《開元釋教錄》記載，玄奘譯籍中標明窺基筆受的，有《成唯識論》十卷、《辯中邊論頌》一卷、《辯中邊論》三卷、《唯識二十論》一卷、《異部宗輪論》一卷、《阿毗達磨界身足論》三卷。其中特別值得注意的是《成唯識論》的翻譯。這是一部解釋世親所造《唯識三十論》而屬於集註性質的論書，是中國傳譯瑜伽學一本十支中的主要一支。世親造《三十頌》時，沒有造釋就去世了，後經親勝、火辨等諸論師相繼作釋。玄奘在印度，將著名的十大家的註釋都搜集了回來。開始翻譯時，擬將十家註釋各別分譯。但不久，窺基就向玄奘建議：將十家的註釋糅合起來，成為一部，作出定解，以免後人無所適從。玄奘同意他的建議。窺基自己說這一部譯典是「商榷華梵，甄權重輕，陶甄諸義之差，有叶一師之制」。對於十家疏義，採取了護法的註釋為主，加以抉擇組織。這種糅譯的體裁是窺基獨創的，他在《唯識樞要》序說（大正43・608c）：「雖復本出五天，然彼無茲糅釋，直爾十師之別作，鳩集猶難，況更摭此幽文，誠為未有。」可見他對於本論的譯成，是有創造性的貢獻的。《唯識二十論》，原有後魏・瞿曇般若流支和陳・眞諦的兩種譯本。窺基《唯識二十論述記》自序說（大正43・978c）：「今我和上三藏法師玄奘校諸梵本，覩先再譯，知其莫閑奧理，（中略）雖具陳述，（中略）基受旨執筆，（中略）删整增訛，綴補紕闕，既覩新本，方類世親。」這段話是他對於佛典新、舊譯本優劣的總評，也說明了新譯是從那些方面來校正舊譯的。

玄奘在譯經期間，每「黃昏二時講新經論」，「譯僚僧伍競造文疏，筆記玄章並行於世」；玄奘在印度所學的微言大義，就通過這種方式流傳。窺基隨侍受業，多聞第一，他又是當時造疏最多的一人，稱為「百部疏主」。他的註疏，很多是在玄奘親自指導之下寫成的，如《成唯識論述記》自序說（大正43・229c）：「凡斯纂敍，備受指麾。」《唯識二十論述記》自序說（大正43・978c）：「我師不以庸愚，命旌厥趣，隨翻受旨，編為述記。」他在撰述中遇有疑難，隨時向玄奘請示，惜《二十論》疏尚未完成，玄奘就去世了。一部分著作是在玄奘去世後才著手寫的，如《雜集述記》〈歸敬頌〉說（卍續74・604上）：「微言咸絕杳無依，隨昔所聞今述記。」這些述記，大體上包羅了玄奘學說的主要內容。

窺基的著作，共四十三種，計現存三十一種。其所註疏的經典，除《金剛般若》、《法華》、《彌陀》、《彌勒》、《勝鬘》等經外，其餘所釋諸經論本文，都用玄奘譯本。

窺基的著作，善於提綱挈領，建立體系，如《法苑義林章》七卷，把瑜伽一本十支和各宗不同的法義都歸納起來，抉擇貫通，細至一字之微，也有專章分析，如〈法華為為章〉把《法華經》中所有「為」字歸納起來，得出平聲「為」有九訓，去聲「為」有三訓，表現出他所提出的「示紀綱之旨，陳幽隱之宗」的特徵。他不但通達聲明，並且精熟因明，「大善三支，縱橫立破」，他的著述內也常常表現運用因明以立說的傾向。要瞭解玄奘的學說，現在所可依據的，最主要的就是窺基這些著作。

玄奘赴印之前，曾到洛陽、長安、成都等處參訪研求，對《攝論》、《雜心》、《成實》、《俱舍》都深有造詣，覺得好多問題還不能解決，才發願往印度求法，以極大的努力，窮佛學的底蘊。他回國以後所譯《般若》、《瑜伽》、《婆沙》、《俱舍》、《雜集》、《因明》等重要教典，包羅很廣。其學說要點折衷於總賅三乘教學的《瑜伽師地論》，而以之貫通一切，這是依據部派佛教、大乘中觀學說的發展而得出來的結論。玄奘在印度就學於那爛陀寺戒賢三藏，對繼續發揚龍樹、提婆學說

的無著、世親，及其後繼者陳那、護法之學，均親所稟受，回國以授門下，各有專弘。窺基組織師說，廣製諸疏，加以發揚，對於法相唯識之學，尤其精闢獨到。玄奘逝世後，學人多認窺基爲玄奘的繼承者，講習取爲準據，成爲奘門的權威，爲國內外同所景仰，後遂成爲慈恩一宗。

玄奘在世時，中國佛學的瑜伽學說盛極一時，但在窺基以後，華嚴、天台、禪宗漸次興盛。華嚴宗反對三時判教，天台宗反對五種姓之說，禪宗不重文字、排遣名相，也立於相反的地位，法相唯識之說就逐漸消沉下去。再經過天寶以後的兵亂，唐武宗的滅法，窺基著作在其時就佚失了一部分。宋仁宗天聖初年（1023），內廷出所藏窺基著作十四種，四十三卷入藏刻版，《金藏》曾據以複刻，元代的《弘法藏》原由《金藏》留在燕都的遺版蛻化而成，所以《至元法寶勘同錄》上仍見著錄。明代刻藏以南方通行的《磧砂藏》爲據，未及搜羅，因而散佚失傳，後人講習失所依據，此學遂終於寥落。

窺基一傳弟子慧沼，再傳智周，均能繼述闡揚。智周弟子有新羅·智風、日本·玄昉等，於第八世紀初並將窺基著述傳到日本，成爲日本法相宗。十九世紀中葉，中國從日本搜羅得慈恩宗著作多種，次第刊行，重加整理和研究。

◉附二：〈窺基傳〉（摘錄自《宋高僧傳》卷四）

釋窺基，字洪道，姓尉遲氏，京兆長安人也。尉遲之先與後魏同起，號尉遲部，如中華之諸侯國，入華則以部爲姓也。魏平東將軍說，六代孫孟都生羅迦，爲隋代州西鎭將，乃基祖焉。考諱宗，唐左金吾將軍、松州都督、江由縣開國公，其鄂國公德，則諸父也。《唐書》有傳。基母裴氏，夢掌月輪吞之，寤而有孕，及乎盈月誕彌。與羣兒弗類，數方誦習，神晤精爽。

奘師始因陌上見其眉秀目朗，舉措疎略，曰：「將家之種不謬也哉！脫或因緣相扣，度爲弟子，則吾法有寄矣。」復念在印度時計迴程，次就尼犍子邊占得卦甚吉，師但東歸，哲資生矣。遂造北門將軍，微諷之出家。父曰：「伊類粗悍，那勝教詔？」奘曰：「此之器度，非將軍不生，非某不識。」父雖然諾，基亦强拒，激勉再三，拜以從命。奮然抗聲曰：「聽我三事，方誓出家，不斷情欲、葷血、過中食也。」奘先以欲勾牽，後今（令）入佛智，佯而肯焉。行駕累載前之所欲，故關輔語曰：「三車和尙。」即貞觀二十二年也。一基自序云，九歲丁艱，漸疎浮俗。若然者，三車之說，乃厚誣也。

至年十七，遂預緇林，及乎入法，奉勑爲奘師弟子。始住廣福寺，尋奉別勑，選聰慧穎脫者，入大慈恩寺，躬事奘師學五竺語，解紛開結，統綜條然，聞見者無不歎伏。凡百犍度跋渠，一覽無差，寧勞再憶。年二十五應詔譯經，講通大小乘教三十餘本。創意留心，勤勤著述。蓋切問而近思，其則不遠矣。造疏計可百本。奘所譯《唯識論》，初與昉、尙、光四人同受潤色、執筆、撿文、纂義，數朝之後，基求退焉。奘問之，對曰：「夕夢金容，晨趨白馬，雖得法門之糟粕，然失玄源之醇粹，某不願立功於參糅，若意成一本，受責則有所歸。」奘遂許之。以理遣三賢，獨委於基。此乃量材授任也。

時隨受撰錄所聞，講周疏畢。無何西明寺測法師亦俊朗之器，於《唯識論》講場，得計於閽者，賂之以金，潛隱厥形，聽尋聯綴，亦疏通論旨，猶數座方畢。測於西明寺鳴椎集僧稱講此論。基聞之慚居其後，不勝悵怏。奘勉之曰：「測公雖造疏，未達因明。」遂爲講陳那之論。基大善三支，縱橫立破，述義命章，前無與比。又云，請奘師唯爲己講《瑜伽論》，還被測公同前盜聽先講。奘曰：「五性宗法，唯汝流通，他人則否。」

後躬遊五臺山，登太行，至西河古佛宇中宿，夢身在半山巖下，有無量人唱苦聲，冥昧

之間，初不忍聞，徙步陟彼層峯，皆琉璃色，盡見諸國土，仰望一城，城中有聲曰：「住住。」咄基公未合到此，斯須二天童自城出，問曰：「汝見山下罪苦衆生否？」答曰：「我聞聲而不見形。」童子遂投與劍一鐔曰：「剖腹當見矣。」基自剖之。腹開有光兩道，暉映山下，見無數人受其極苦。時童子入城，持紙二軸及筆投之，捧得而去，及旦驚異未已。過信夜，寺中有光，久而不滅，尋視之數軸發光者，探之得《彌勒上生經》，乃憶前夢必慈氏令我造疏，通暢厥理耳。遂援毫次，筆鋒有舍利二七粒而隕，如吳含桃許大，紅色可愛，次零然而下者，狀如黃粱粟粒。

一云，行至太原傳法，三車自隨。前乘經論箱袠，中乘自御，後乘家妓女僕食饌，於路間遇一老父，問乘何人？對曰：「家屬。」父曰：「知法甚精，攜家屬偕，恐不稱教。」基聞之頓悔前非，脩然獨往。老父則文殊菩薩也。此亦卮語矣。隨奘在玉華宮，參譯之際，三車何處安置乎？基隨處化徒，獲益者衆。東行博陵，有請講《法華經》，遂造大疏焉。

及歸本寺，恒與翻譯舊人往還，屢謁宣律師。宣每有諸天王使者執事，或冥告雜務。爾日基去方來，宣怪其遲暮，對曰：「適者大乘菩薩在此，善神翼從者多，我曾神通，爲他所制，故爾。」以永淳元年壬午示疾，至十一月十三日長往於慈恩寺翻經院，春秋五十一。法臘無聞，葬於樊村北渠，祔三藏奘師塋隴焉。弟子哀慟，餘外執紼會葬，黑白之衆盈於山谷。

基生常勇進，造彌勒像，對其像日誦菩薩戒一徧，願生兜率，求其志也。乃發通身光瑞，爛然可觀。復於五臺造玉石文殊菩薩像，寫金字《般若經》畢，亦發神光焉。弟子相繼取基爲折中，視之如奘在焉。太和四年庚戌七月癸酉，遷塔於平原，大安國寺沙門令儉檢校塔亭，徙棺見基齒有四十根不斷玉如，衆彈指言：是佛之一相焉。凡今天下佛寺圖形，號曰「百本疏主」。眞（疑爲唐）高宗大帝製讚，一云玄宗。然基魁梧堂堂，有桓赳之氣，而慈濟之心，誨人不倦，自天然也。其符彩則項負玉枕，面部宏偉，交手十指，若印契焉。名諱上字，多出沒不同者。爲以《慈恩傳》中云，奘師龍朔三年於玉華宮譯《大般若經》終筆。其年十一月二十二日，令大乘基奉表奏聞，請御製序，至十二月七日通事舍人馮義宣由，此云靈基，《開元錄》爲窺基，或言乘基，非也。彼曰大乘基，蓋慧立彥悰不全斥故云大乘基，如言不聽泰耳，猶謹遣大乘光奉表同也，今海內呼慈恩法師焉。

系曰：性相義門至唐方見大備也。奘師爲瑜伽唯識開創之祖，基乃守文述作之宗，唯祖與宗百世不除之祀也。蓋功德被物，廣矣、大矣。奘苟無基則何祖張其學乎？開天下人眼目乎？二師立功與言，俱不朽也。然則基也，鄂公猶子，奘師門生，所謂將家來爲法將，千載一人而已。故書有之。厥父菑厥子乃肯播，矧能肯穫，其百本疏主之謂歟！

〔參考資料〕《大慈恩寺三藏法師傳》卷十；《開元釋教錄》卷八；《佛祖統紀》卷二十九；《佛祖歷代通載》卷十二；呂澂〈慈恩宗〉（《中國佛學源流略講》附錄）。

篤補巴（藏Dol bu pa；1292～1361）

西藏佛教覺囊派的學者。世稱「覺囊一切智者」。原名喜饒堅贊，因出生在篤補地方，故被稱爲篤補巴。早年在薩迦寺講《入菩提行論》，觸犯薩迦寺禁講其他教派經書之禁忌，遂離開薩迦寺，在前後藏各大寺雲遊。三十一歲時到覺囊寺就凱尊雲丹嘉錯學習「時輪金剛法」等內容。西元1326年繼任爲覺囊寺寺主，1348年撰《了義大海》，闡述如來藏是勝義說，而非未了義說。但他這種如來藏思想却受到布頓等正統中觀思想家嚴厲的批判，被當作「他空常堅」的邪說。此外，師在有關密宗、曆算等方面的著作也有若干種。其弟子衆多，據說常隨衆就有兩千多人。

縛（梵、巴bandhana，藏ḥchiṅ-ba）

㈠**煩惱的別名**：由於貪等煩惱束縛衆生，令不自在，故稱爲「縛」。《順正理論》卷五十四云（大正29·644b）：「以能繫縛故立縛名，即是能遮趣離染義。」《大乘阿毗達磨雜集論》卷六云（大正31·724a）：「於善方便不得自在，故名爲縛。猶如外縛縛諸衆生，令於二事不得自在，一者不得隨意遊行，二者於所住處不得隨意所作。當知內法貪瞋癡縛亦復如是。」

縛，有三縛、四縛等種類。

⑴**三縛**：又稱三結。指貪縛、瞋縛、癡縛，《雜阿含經》卷三十二說是貪欲縛、瞋恚縛、愚癡縛。此三縛係由苦、樂、捨三受所立，此中，貪縛束縛衆生令處於壞苦，瞋縛令處於苦苦，癡縛令處於行苦，由於此貪、瞋、癡三毒之作用，故對於善方便不得自在，故名爲縛。

⑵**四縛**：又稱四結。指欲愛身縛、瞋恚身縛、戒盜身縛、我見身縛；《華嚴經孔目章》卷三所舉，與此稍異。其四縛爲貪欲身縛、瞋恚身縛、戒取身縛、見取身縛。

㈡**相應縛與所緣縛**：「相應縛」即隨眠束縛與之同時相應的心、心所法。「所緣縛」即指隨眠束縛所緣之法。《大毗婆沙論》卷八十六謂四諦及修道所斷之有漏法，有被各部（苦所斷法至修所斷法五部）之隨眠所隨增之義，就中，同時相應之心、心所法爲彼隨眠所縛，不得自在，稱爲相應縛。所緣之法亦爲彼隨眠所縛，稱爲所緣縛。其文云（大正27·442c）：

「唯於有漏，隨眠緣彼必隨增故，雖緣無漏而不隨增，故無縛義。相應縛者，要彼相應煩惱未斷，煩惱斷已，雖有相應而無縛義。（中略）此中有五部法，即爲五部隨眠隨增。五部法者，謂見苦所斷法乃至修所斷法。五部隨眠應知亦爾。此中，見苦所斷法爲見苦所斷一切隨眠，及見集所斷遍行隨眠之所隨增。（中略）此中，見苦所斷相應法，爲見苦所斷一切隨眠，及見集所斷遍行隨眠之所隨增，自部者，隨其所應有所緣、相應縛；他部者，唯有所緣縛。見苦所斷不相應法，爲見苦所斷一切隨眠，及見集所斷遍行隨眠之所隨增，皆唯有所緣縛。」

然而，譬喻者認爲隨眠於所緣及相應無隨增之義，因此，亦無此二縛。謂隨眠若於所緣隨增，則緣無漏法時亦應隨增，若於相應隨增，則無關彼之未斷已斷，一切時皆應隨增，然緣無漏法時則不隨增。

㈢**相縛與粗重縛之別**：二者又稱相惑、粗重惑。執著偏計所執之自性爲相縛；執著依他起之自性爲粗重縛。蓋依他性之惑是惑之體，束縛衆生令感後果，故稱之爲粗重縛；分別性之惑僅係惑之緣，即所緣之相分繫縛見分之義，故稱之爲相縛。《三無性論》卷上云（大正31·870c）：

「若分別性起，能爲二惑，繫縛衆生，一者相惑，二者粗重惑。相惑即分別性，粗重惑即依他性。此二惑所以得立者，於依他性中，執爲分別性，故得立。釋曰：呼分別性爲相惑者，相謂相貌，說相貌爲惑。能爲惑緣，故說爲惑。但依他性是正惑。而說輕重者，分別性但是惑緣說惑，故說爲輕；依他性正是惑體，故說粗重。由相惑故，能障無分別智，不合無分別境，分別相貌故。由粗重惑正感後生，得諸苦等。兩必相由而有故，言二惑繫縛衆生也。」

◉**附一：數論派之「三種繫縛」**（摘譯自《佛教大辭彙》）

數論外道立三種縛。即自性縛、布施縛、變異縛三者。「繫縛」，謂由於無智而繫縛自身，而使自身處於人天獸等之中。共有自性等三種縛。

⑴**自性縛**：有婆羅門出家學道，以有厭心而離欲，但未有實智，是故無解脫，是人死時沒於自性、覺、我慢及五唯等八性，在其中未得解脫而計爲解脫，後輪轉時於三世間更受粗身，說厭離故沒自性中，是名自性縛。

⑵**布施縛**：謂有人計我今行大施，作大祠天事，今飲須摩味，於後世間我應受樂，因此憂

欲而受生生死。

⑶**變異縛**：謂於梵王等處所得微細、輕妙等八種自在，此八種自在與覺相應，故稱變異縛；又，反於自在者即不自在，由不自在故一切處所皆有障礙，此障礙亦稱變異繫縛。

◉附二：〈四縛〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

四縛（梵 catvāraḥ kāya-granthāḥ，巴 cattāro kāya-ganthā），指繫縛衆生之身，使永遠流轉生死的四種煩惱。又作四身繫、四身縛、四結。即貪欲身縛、瞋恚身縛、戒盜身縛及我見身縛。《長阿含》卷八〈衆集經〉云（大正1・50c）：「復有四法，謂四縛。貪欲身縛、瞋恚身縛、戒盜身縛、我見身縛。」《鞞婆沙論》卷二云（大正28・429c）：「四縛者，欲愛身縛、瞋恚身縛、戒盜身縛、我見身縛。問曰：四縛有何性？答曰：欲愛身縛欲界愛五種，瞋恚身縛恚五種，戒盜身縛三界六種，我見身縛三界十二種。此二十八是四縛性。」

此中，貪欲身縛又名貪身繫或欲愛身縛，謂欲界衆生於五欲等境生貪愛之心，因此起諸惑業繫縛身。瞋恚身縛又名瞋身縛，謂欲界衆生於五欲等境起瞋恚心，因此起諸惑業繫縛身。戒盜身縛又名戒取身縛，謂以非因計因而持邪戒，因此起惑業繫縛身。我見身縛又名此實執取身繫，謂執我見而起惑業繫縛身。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷五十一；《顯揚聖教論》卷十五；《成唯識論》卷五、卷九；《成唯識論述記》卷九（末）；《大乘法相宗名目》卷二（上）。

縛芻河（梵Vakṣu）

佛典中所謂「閻浮洲四大河」之一。又稱婆叉、博叉，意譯胸、青河。是現今的奧克薩斯河（Oxus），發源於帕米爾高原（古之葱嶺），由興都庫斯山脈北麓向西北方向流入鹹海。爲中亞的大河。古代漢籍稱其爲媯水，現今當地的地方語稱其爲阿母河（Amu-dariya）。

在佛典中，此河是四大河之一。《大智度論》謂此河發源於阿耨達池西面的琉璃馬口，繞一圈後流入西北海。然其發源地並非像古代傳說所謂是在雪山中的阿耨達池（瑪那薩湖），而應是在帕米爾高原中的西利庫爾湖（Siri-Kul），亦即玄奘三藏所說的波謎羅川。此河流經覩貨邏等二十七國，此種說法出自《西域記》所說的「縛芻大河中境西流」。此地即古代希臘殖民地巴克特利亞（Baktria）地方，相當於《善見律毗婆沙》的臾那世界、《漢書》中的大夏及大月氏。《大毗婆沙論》說此河有四條支流，即：筏剌努（Varna）、吠咀剌尼（Vaitarani）、阿耆（Bhasad）、屈蘧婆（Kuṭnmba）。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十八〈閻浮提洲品〉；《阿毗曇毗婆沙論》卷二；《增一阿含經》卷三十四、卷四十五；《俱舍論》卷十一。

縛喝國（梵Bokhara）

西域諸國之一。又作捕喝國、薄佉羅國。其地據推定係在今之阿富汗北部的巴爾夫市（Balkh）。紀元前四世紀末葉，亞歷山大大帝東征此地後，乃成爲希臘的殖民地，稱爲巴克特利亞（Bactria）；印度人稱此爲臾那世界，即中國古書所謂的大夏。西漢時，月支西進，佔領此地，稱之爲大月氏或覩貨邏；其首都藍子城當即係縛喝國。唐・玄奘西行求法，嘗路經此地，遇北印度磔迦國小乘三藏般若羯羅，隨其學習《毗婆沙論》月餘。當時該國佛教猶盛，後逐漸衰微。《大唐西域記》卷一云（大正51・872c）：

「縛喝國東西八百餘里，（中略）人皆謂之小王舍城也。其城雖固，居人甚少。（中略）伽藍百有餘所，僧徒三千餘人，並皆習學小乘法教。城外西南有納縛僧伽藍，此國先王之所建也，大雪山北作論諸師，唯此伽藍美業不替。」

又，此國之提謂、波利二城，據傳即提謂、波利二長者之本城。彼二長者在佛成道後赴

波羅奈途中遇佛，請佛為說人天之福。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷一〈縛喝國〉注（摘錄）

縛喝國：古大夏國（Bactria）都城Bactra、Baktra之對音。古波斯大流士大帝（公元前522～486）Behistun磨崖碑作Bāxtriš；瑣羅亞斯德教古經《Avesta》中兩處提及此城，（中略）從中世紀阿拉伯——波斯地理文獻中直至今日，此地名作Balkh。關於亞美尼亞語、古波斯語、中古波斯語、敍利亞語中Bactra，Baktra等各種寫法，見馬迦特《伊蘭考》；關於希羅多德、斯特拉波、波里比烏斯等希臘羅馬古典作家中關於Bactra/Balh的記載，見斯塔維斯基《貴霜治下的大夏》，莫斯科，1977年；關於穆斯林地理文獻中與此地有關的記載，見P. Schwarz〈Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten über Balkh〉，載於《Oriental Studies in Honour of C. E. Pavry》，倫敦，1933年。

《史記》、《後漢書》稱此城為藍氏，《漢書》為監氏。據學者們考證，馬其頓之亞歷山大大帝東征至此，建城名亞歷山大里亞（Alexandria）。藍氏、監氏當是這一名稱的譯音。參看《Les Indo-scythes》，JA，1897年；馬迦特《伊蘭考》；塔爾恩（W.W. Tarn）《希臘人在大夏和印度》，劍橋，1951年，第2版。《魏書》卷一〇二〈西域傳〉作薄提城，《北史》作薄羅，《續高僧傳》卷二〈達摩笈多傳〉作薄佉羅。此外，漢籍中還有縛叱、拔底延、縛底耶等譯法。薄提、縛叱顯然為Baxtriš的對音，薄羅為Balh/Balkh的對音，至於拔底延、縛底延，近年日人內田吟風提出為Patiyan的對音，意為「王城」。

此城為大夏王國的都城，自古聞名於世。其崇拜的女神為Anaitis。它不僅是大夏王國的政治宗教中心，而且也是大夏的商業中心。斯特拉波《地理志》又稱此城為Zariaspa，這可能是拜火教寺廟Azar-i-Asp的約音，說明此地也受到薩珊王朝的影響。貴霜王朝時期，佛教大盛，行小乘法，為大雪山以北地區的佛教中心，有「小王舍城」之稱。

其故址在今阿富汗境內Mazār-i-Sharīf以西二十三公里處，主要廢墟名Bala-Hissar，面積約一五〇公頃。考古發掘平面圖見施蘭貝爾熱（D. Schlumberger）：La Prospection archéologique de Bactres，載《Syria》雜誌，第二十六卷，1949年。

興渠（梵hiṅgu）

五辛之一。又作興舊、興宜、形虞、興瞿、形具。為高達二公尺的大草本植物，其根粗如細蔓菁之根，色白，有臭味如蒜，可食用，冬季不見枝葉。若切斷莖枝，則流出液體，液體凝固後可用作阿魏藥（似今之樟腦，可驅蟲除臭）。

此物產於印度、新疆于闐等地。有人以之為芸薹、胡荽，皆誤。《玄應音義》卷十九云：「出闍烏荼娑他那國，彼土人常所食者也。此方相傳以為芸薹，非也。（中略）此樹汁似桃膠，西國作食皆著之，今時阿魏藥是也。」《翻譯名義大集》中有關興渠之梵名，揭出兩語。一是形具（hiṅgu），又作興舊、興宜、興瞿、形虞。其中，「形具」係從Asa foetida之根取得的藥味或調味料，學名為Ferula asa foetida。另一是殞渠盧（guggula或guggulu），譯為蔓菁，為Amyris agallochum樹之滲出物，可作香料或作藥用。

〔參考資料〕《慧琳音義》卷六十八；《宋高僧傳》卷二十九；《翻譯名義集》卷三。

興化寺

位於江蘇徐州市南郊雲龍山東麓。初創於北魏晚期（西元五世紀末），唐代增修，明代時寺務鼎盛。占地數十畝，有殿宇百餘間，崖壁雕有大小佛像數百尊。現存大殿係明代火焚後於明．宣德九年（1434）重建之遺構，殿內有著名的大石佛像。此石佛係北魏時就山崖巨

石雕鑿成之如來佛頭像，明・建文四年（1402）依山崖建大殿，以覆蓋佛頭。清・康熙三十四年（1695）添鑿佛身，成爲半身坐像，高十一公尺多。大石佛兩側崖壁，尚有北魏至唐、宋所造的衆多佛像，以及蘇東坡、米芾的題字雕刻。

明・宣德九年重建此寺時，原有羅漢殿及十八羅漢。其後，羅漢像毀壞，至1978年時始再重塑。此外，寺西大士巖有觀音石造像；寺後山頂有放鶴亭，爲宋代文人張天驥所建。現寺院爲雲龍公園的一部分，是徐州市的主要風景名勝區。

興皇寺

位於江蘇省江寧縣。西涼僧道猛於劉宋・元嘉二十六年（449）至建康，居東安寺，爲明帝所歸信。泰始（465～471）初年，明帝於建陽門外創此寺，勅道猛任綱領。此即本寺之起源。

其後，道猛奉勅於本寺開講《成實論》。序題之日，帝親臨幸，公卿皆集，四方學賓負帙而至。此後，道堅、慧鸞、慧敷、僧訓、道明諸僧相繼住本寺，各舉法化，本寺遂有義學之譽。

陳・永定二年（558），三論名師法朗奉勅入住本寺，講《華嚴》、《大品》、《四論》等書，聽者常逾千人，嘉祥大師吉藏亦列其中。興皇之名乃彰顯於天下。其後沿革不詳。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷七、卷十；《續高僧傳》卷七、卷十一；《神僧傳》卷四。

興國寺

日本臨濟宗法燈派大本山。位於和歌山縣日高郡由良町。山號鷲峯山。安貞元年（1227），高野山金剛三昧院願性（俗名葛山景倫）爲源實朝祈求冥福而創建此寺，號西方寺。正嘉二年（1258），禮請自宋返國的無本覺心（法燈國師）爲開山，並改寺號爲興國寺。其後，四方學徒雲集，孤峯覺明、規庵祖圓、慈雲妙意等人皆入覺心門下，蔚然而成法燈派。此後，本寺遂成爲法燈派中心道場。

又，覺心返國時，鎮州普化之四居士亦相隨而行；四居士後於本寺普化谷（一說風名地）建立普化庵（一說廣化庵），參禪之餘，並吹尺八（虛鐸），開日本虛無僧（普化宗）之風。日本中世戰亂以後，本寺逐漸荒廢。慶長六年（1601），淺野行長再興。明治年間，屬妙心寺派。昭和三十一年（1956），獨立爲法燈派本山。

〔參考資料〕《法燈圓明國師年譜》；《法燈國師緣起》；《沙石集》卷八；《元亨釋書》卷六；《碧山日錄》卷一；《孤峯和尚行實》；《延寶傳燈錄》卷二、卷十五。

興教寺

位於陝西長安縣樊川以北的少陵原畔。爲唐代樊川八大寺院之首。係唐・玄奘遺骨的遷葬地。唐高宗麟德元年（664），玄奘示寂於玉華宮，葬於西安東郊滻河東岸的白鹿原。唐・總章二年（669），勅令改葬少陵原，並造塔建寺，此乃本寺創建之始。後，唐肅宗遊經該寺，勅額「興教」，遂以此命名爲興教寺。長慶元年（821）、太和二年（828），沙門曇景與義林相繼重修本寺。清・同治年間（1862～1874），毀於兵火，僅存三座磚塔。爾後，經多次修復，漸恢復原貌。

三座塔中，最高一座位於中間，即玄奘舍利塔，五層，高約二十一公尺，內嵌有〈唐三藏大遍藏法師塔銘〉，係唐・開成四年（839）鐫刻。其餘兩座分列於玄奘舍利塔之左右兩側，分別爲玄奘弟子窺基與圓測的舍利塔。此外，近代修建的建築有正殿、藏經樓及寺外敞亭等。

◉**附：周文敏〈興教寺新介〉**（摘錄自《法音》雜誌第四十八期）

興教寺位於長安縣樊川的少陵原畔，距古城西安約二十公里，寺院傍原臨川，綠樹環抱

，南對終南玉案峯，俯視樊川，是一座著名的佛教寺院。

遊人登原，抬頭仰望，山門額上鑲著「護國興教寺」、「法相」「莊嚴」九個金色大字，映襯著朱紅大門，格外顯得莊嚴肅穆。

該寺是唐高僧玄奘的遺骨遷葬地，創建於唐高宗總章二年（669）。玄奘於唐太宗貞觀三年（629）往印度取經，跋涉五萬多里路，往返十七年，歷經一三八個國家，於貞觀十九年（645）回到長安，攜回佛教經典六五七部。回國後，相繼在弘福寺、慈恩寺、玉華宮（在今陝西銅川市境內），用了十九年時間，譯出經論七十五部、一三三五卷，對古代中外文化交流作出了重大貢獻。

唐·麟德元年（664），玄奘法師因積勞成疾，圓寂於譯場玉華宮，安葬在長安城東白鹿原上。當時，高宗李治在大明宮含元殿前遙望，因感每易觸目，時動悲思，便在總章二年遷於今址，建五層磚塔藏之，並隨即建寺，以示紀念。後來，唐肅宗李亨曾來此遊覽，題塔額曰「興教」，從此這座寺院名曰興教寺。玄奘有兩個高徒，一是窺基，一是圓測。高宗永淳元年（682）窺基寂於慈恩寺，即陪葬於玄奘塔右側；圓測於武后萬歲通天元年（696）寂於洛陽佛授記寺，宋·政和五年（1115）移葬於玄奘塔左側。玄奘塔因中宗製影贊，謚「大遍覺」，故稱大遍覺塔。

興教寺建成之後，千百年來飽經滄桑，據〈塔銘序〉記載，在建寺約百年之後「塔無主，寺無僧，遊者傷目」，其荒涼可以想見。唐文宗太和二年（828），安國寺僧義林命徒令檢始重修塔身。清·同治年間（1865），寺遭兵火，除三塔外，寺成廢墟。1922年，住持妙闊募修法堂五間，寺僧妙法監修東西僧房十間，1930年至1934年，由朱子橋等人募資補修三塔並建塔亭三間。1939年，程潛等募修大殿五間，藏經樓五間及山門。近數十年來，政府對興教寺極為重視，曾兩次撥款整修，被列為全國重點文物保護單位。1982年以來，在常明方丈主持下，又全面修繕和增建，使千年塔寺煥然一新。

現在的興教寺係由殿宇、經樓、塔院三個部分組成。正院由山門、鐘鼓樓、大殿、法堂、禪堂等形成中軸線。大雄寶殿紅柱碧椽，建築古雅，門額上有康有爲所書「興教寺」三個大字，殿內大理石鋪地，寬敞明亮；殿正中供有新近塑造的釋迦牟尼脫紗像一尊，栩栩如生，造型精湛；東西兩側供有十八羅漢塑像，姿態各異，雕塑精緻。後殿是大法堂，堂內供有元代所鑄的千佛繞毗盧銅佛像一尊。緬甸所贈的白玉小佛像一尊，以及明代銅鑄阿彌陀佛像；後西側有唐代銅鑄觀音像；東側有明代木雕地藏菩薩像。堂壁上懸有十八羅漢拓版像，形態生動；兩側牆壁上還嵌著《金剛經》石碑，書法剛勁有力，皆爲藝術珍品。緊接法堂後邊是新建禪堂，爲僧衆靜修之處。

東院，有一座建築宏偉的藏經樓，雕樑畫棟，飛檐斗角，屹立於參天古柏、濃蔭掩映之中，周圍花草叢生，雅致幽靜。樓上藏經書達萬卷之多，還收藏有梵文、巴利文貝葉經數片。站在樓上，凭欄遠眺，巍巍終南山，千峯萬壑，林木蒼鬱，勢如波濤；潏水如帶，蜿蜒西去；川澤連原，田疇膏腴，令人不禁有心曠神怡之感。樓下是接待室，大理石地面，寬敞幽靜，中間屏風有玄奘撰述的〈八識規矩頌〉，程潛錄書，側面懸掛著日本朋友贈送的「日中友好世世代代」數幅錦旗。

西院，在蒼柏翠竹之中，三塔矗立，中間一座是玄奘三藏的舍利塔，高二十三米，磚砌仿木結構，四面五級正方形錐體，具有重要的歷史價值。基層拱形洞內有玄奘塑像，塔的背面嵌有劉軻撰寫的〈大唐三藏大遍覺法師塔銘〉石碑，詳載玄奘的生平事蹟。西側爲窺基（唐初名將尉遲敬德之侄）塔，東側爲圓測（朝鮮新羅王孫子）塔，均爲三層四面，高達七米，塔下龕內有窺基、圓測塑像。三塔位置爲品字形。三塔之北，爲慈恩殿，殿內正中有玄奘和弟子窺基、圓測石像碑各一座，並刻有讚

詞。牆上還懸掛著「玄奘赴印度取經行程圖」和玄奘法師紀事簡表。近有中國佛教協會會長趙樸初居士爲慈恩殿書寫的「大遍覺堂」題字，高懸在門額上邊。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷四；《長安志》；王仲奮《中國名寺志典》；常盤大定、關野貞《支那文化史蹟解說》九。

興隆寺

位於黑龍江寧安縣渤海鎮西南。原名石佛寺，俗稱南大廟。唐代渤海王朝時期（698～926）盛行佛教，在此建有寺廟。渤海政權滅亡後，寺廟被毀，僅存部分臺基與礎石。清初就原址重建，名爲興隆寺。咸豐年間（1851～1861）曾再重修。今存馬殿、關帝殿、天王殿、大雄寶殿、三聖殿等五座殿宇。大雄寶殿是九脊廡殿式建築，木構斗栱結構，爲黑龍江地區僅見的清初木構斗栱大殿。殿中有一尊大石佛，是渤海時期的遺物。現此殿已闢爲歷史文物展覽室。又，大雄寶殿與三聖殿之間，矗立渤海時期的石燈塔（石燈幢）一座，高六公尺，是渤海具有代表性的石雕珍品。

此外，寺內另保存有大量出土於元、明、清數百年間的渤海時期文物，及1975年出土於上京龍泉府的舍利函。舍利函由七層組成，外兩層是石函，第三層是鐵函，第四層是銅函，第五層是漆函，第六層是方形銀盒，由多層絲織品包裹，第七層爲圓形銀盒，內有一小玻璃瓶，瓶中裝有五顆舍利子。

興福寺❶

江南著名古刹。位於江蘇常熟縣虞山北麓中部幽谷間，又名破山寺。南朝年間（420～589），齊・彬州刺史倪德光捨宅建寺，初名大慈寺。梁・大同五年（539），該寺擴建時，發現大雄寶殿內一巨石隆起地面，紋理凹凸，左看似「興」，右看似「福」，遂被視爲祥瑞之石，而稱爲興福石，寺院亦隨之改名爲興福寺。唐・咸通九年（868），御賜「興福禪寺」額，遂成江南名刹。

此寺在後世曾迭經修建。故殿宇巍然，古跡甚多。寺前有唐代尊勝陀羅尼經石幢二座，八面均刻有經文，一爲平原陸機所書，一爲京兆全眞所書。

興福寺❷

日本法相宗大本山。位於奈良市登大路町。天智天皇八年（669），藤原鎌足之嫡室鏡女王繼鎌足遺志，於山城山階村陶原（今京都市山科區東野之地）建立山階寺，安置丈六釋迦像。此即本寺濫觴。天武天皇元年（672）將此寺移至大和高市郡廐坂（今奈良縣高市郡明日香村劍池附近），改稱廐坂寺。和銅三年（710），遷都平城京之際，藤原不比等復移寺址至現地，且易名爲興福寺。

此後，隨著藤原氏之隆盛而興隆，成爲南都七大寺之一，並爲法相、俱舍教學之中心道場，人才輩出。平安時代，兼管春日社，威勢更盛，擁有龐大之莊園與僧兵。鎌倉、室町時代以後，由於兵亂頻仍，僧衆紛紛自立門戶，莊園又多爲募府所收回，故寺勢逐漸衰落。明治維新之際，百餘塔頭盡皆廢絕，乃隸屬於眞言宗。明治十五年（1882）獨立，成爲法相宗大本山。

自天平寶字元年（757）慈訓擔任別當以來，本寺寺務由別當、權別當管理。中世以降，別當一職由一乘院、大乘院兩門跡輪流擔任。又，本寺多次遭回祿之災，現存建築物有中金堂、東金堂、南圓堂、北圓堂、五重塔、三重塔、大御堂（菩提院，俗稱十三鐘）等。其中，北圓堂、三重塔爲鎌倉中期再建；東金堂、五重塔則爲室町初期再建。本寺寺寶豐富，現存國寶、重要文化財級之貴重文物多達百餘件。

〔參考資料〕 《興福寺緣起》；《興福寺伽藍記》。

興輪寺

朝鮮新羅最古的寺刹。位於慶尚北道慶州市。新羅・法興王十四年（527），舍人朴厭髑（異次頓）因事伏法就刑。行刑時，顯現奇瑞，感動羣臣，而對佛法生崇敬，遂厚葬厭髑，並建立一寺，稱爲刺楸寺。二十一年，復以天鏡林之材木，大興土木，眞興王五年（544）落成，改稱大興輪寺。其後，眞興王、王妃出家，皆住此寺，乃蒙賜額「大王興輪寺」。深受歷代王朝尊信，故屢有增建。大殿安置有十聖之泥塑像，東壁爲我道、厭髑、惠宿、安含、義湘五聖；西壁爲表訓、蛇巴、元曉、惠空、慈藏五聖。景明王（917～923）時遭燒毀，靖和、弘繼二僧募緣重建，並於壁間畫普賢菩薩像。今於本寺空地上，又建立一座新堂宇。

〔參考資料〕《三國遺事》卷三；《三國史記》卷四、卷五、卷七；李能和《朝鮮佛教通史》上編；愛宕顯昌《韓國佛教史》。

興起行經

二卷。後漢・康孟詳譯。又稱《十緣經》、《嚴誡宿緣經》。收在《大正藏》第四册。內容敍述釋迦佛的十個本生故事，故有《十緣經》之別稱。

全書係由敍說佛陀惡緣之十經組合而成。卷首附有概說十緣之偈頌。十經之名稱如下：(1)〈孫陀利宿緣經〉，(2)〈奢彌跋宿緣經〉，(3)〈頭痛宿緣經〉，(4)〈骨節煩疼因緣經〉，(5)〈背痛宿緣經〉，(6)〈木槍刺脚因緣經〉，(7)〈地婆達兜擲石緣經〉，(8)〈婆羅門女旃沙謗佛緣經〉，(9)〈食馬麥宿緣經〉，(10)〈苦行宿緣經〉。

此經說示之目的，稍異於其他本生故事。一般本生故事主要皆在述說釋迦佛前生修習善業、捨己爲人之種種事蹟；而本經則羅列釋尊前生所造惡業十條。旨在敍述釋尊現世所受禍患，皆爲過去惡業之餘殃。在一經之中，始終皆談佛陀前生之惡業，此是罕見特例。而自學術研究立場視之，此類本生故事，正可提供研究歷史人物釋迦牟尼佛的若干眞實史料。如佛陀曾困於毗蘭邑九十天食馬料、被妓女誣蔑、爲提婆達多擲石所傷等，想必均是歷史人物釋迦牟尼佛的眞實遭遇。以本經作者之目的係在爲此等困境作解釋，因此不可能就困境本身作僞。自此意義而言，《興起行經》係研究釋迦佛歷史之珍貴史料。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷四；《大唐內典錄》卷一；《古今譯經圖紀》卷一；《開元釋教錄》卷一；《貞元新定釋教目錄》卷二。

興隆淨寺

南台灣古刹。寺在高雄左營區，創建於清・康熙二十八年（1689）。寺址初在舊城內，由臨濟宗僧駐錫。後因住衆日增，堂舍漸嫌不足，遂募化十方，擴大建設。中日戰爭期間，被迫拆毀遷離。至臺灣光復以後，經地方善信鳩資購地，而於民國三十七年（1948）擇定現址重建。五十年，著名尼師天乙晉任住持，陸續增建，本寺乃再復舊觀。現今本寺之寺貌巍峩，殿宇堂宇，遠近馳名。現任住持爲心淳。

興禪護國論

三卷。日僧明庵榮西撰。收在《大正藏》第八十册。本書可謂爲日本禪宗之獨立宣言書，書中發表禪宗之宗義綱領，是日本佛教史上、思想史上具有重要地位的劃時代著作。榮西係將中國臨濟宗黃龍派之禪宗傳至日本的第一人，在其再度入宋返日後，受到以天台宗爲首之舊佛教之非難攻擊，故以「鎭護國家、興禪護國」爲旨趣而撰成此書。不久後他就在京都五條建立禪宗第一座寺院，並蒙賜號「建仁寺」。

本書內容分爲十門：(1)令法久住門，(2)鎭護國家門，(3)世人決疑門，(4)古德誠證門，(5)宗派血脈門，(6)典據增進門，(7)大綱勸參門，(8)建立支目門，(9)大國說話門，(10)回向發願門。此書完成於建久九年（1198），即榮西五

十八歲、第二度入宋返日之八年後。東晙所撰《興禪護國論鑿竅》（四卷，文化十年刊行），係本書之重要註釋書。

蕤呬耶經（梵Sarvamaṇḍalasāmānya-vidhāna-guhyatantra，藏 Dkyil-ḥkhor-thams-cad-kyi spyiḥi-cho-ga gsaṅ-baḥi-rgyud）

三卷。唐・不空譯。又稱《瞿醯經》、《瞿醯壇跢羅經》、《玉呬耶經》、《玉呬怛跢羅經》。此上諸異譯經名，大抵皆係梵文經名末字Guhyatantra或單取其Guhya之音譯而來。收在《大正藏》第十八冊。全書凡有十一品，敍述阿闍梨應具有之三十四德，及七日作壇法、攝受弟子的七十八種作法、灌頂之通法等。此中所述之七日作壇法，爲密教重要祕法之一，因此本書自古即廣受重視。如《大日經疏》引用本經之處頗多，又，慧琳根據本經及《蘇悉地羯囉經》、《蘇婆呼童子請問經》、《大日經》等書，而撰《建立曼荼羅及揀地法》一卷。在曼荼羅作法方面，本書爲最重要之資料。

本經另有西藏譯本，收在奈塘版祕經部中，譯者不詳。如將漢譯與藏譯作比較，在眞言誦數方面，漢譯爲百遍，藏譯則爲一〇八遍。二譯之字句多少有出入，意義亦有些許差別。又，漢譯本有缺漏文句，亦有應在後品中之大段經文然而却出現在前品經文中之現象。

蕭子良（460～494）

南齊武帝之次子。字雲英，世稱竟陵文宣王。少即與天下才學交遊；及長，與兄文惠太子俱歸心向佛。齊・建元四年（482）四月，造釋迦像一軀。永明元年（483）二月，集名僧於帝畿，設講席於法雲精舍，演玄音亙達六旦夕。五年，任正位司徒，移居雞籠山，集學士於西邸，抄五經爲四部一千卷；復招致名僧講論佛法，造經唄新聲。時，請江陵玄暢來京師，又請僧柔住京師上定林寺，與文惠太子共同入室服膺之。七年十月，招集京師之碩學名僧五百餘人於普弘寺，令僧柔及小莊嚴寺惠次講《成實論》。九年，京邑有洪水之患，王乃開倉賑救，並於宅第之北建廨，收容貧病未能謀生者，並供給衣、藥等。

王嘗就山陰惠基問法華宗旨，惠基乃撰《法華義疏》三卷答之；此外，亦常至邸園營齋戒，大集朝臣，衆僧至，即躬執賦食行水等雜役，世人以失太宰之禮而難之，然王未嘗厭倦。又，自書寫大字《維摩經》十四部、細字《維摩經》六部、《妙法蓮華經》十四部、《般舟三昧經》二部、《觀世音經》等。隆昌元年薨，年三十五。

王深通佛教，亦好抄經論。《出三藏記集》卷五〈新集抄經錄〉謂王所抄經，共有三十六部。同書卷十二〈齊太宰竟陵文宣王法集錄〉亦謂王所集錄者，有《淨住子》二十卷、《華嚴瓔珞》二卷、《諸佛名》二卷、《菩薩決定要行》十卷、《注優婆塞戒》三卷等。世子有巴陵王昭冑，亦深信佛教，有《巴陵王法集》行於世。

〔參考資料〕《南齊書》卷四十〈武十七王列傳〉；《出三藏記集》卷十一；《高僧傳》卷八；《三論玄義》；《廣弘明集》卷十六、卷十九；《佛祖統紀》卷六、卷三十六；《釋氏稽古略》卷二；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章；鎌田茂雄著・關世謙譯《中國佛教通史》第三卷第二章。

融通念佛宗

日本十三宗之一。又稱融通大念佛宗、大念佛宗。由聖應大師良忍所創。以行十界一念、自他融通之念佛而期求往生淨土爲宗旨。所依據的經典有《華嚴經》、《法華經》、淨土三部經（《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》）、《梵網經》、《融通圓門章》及《融通念佛信解章》等書。其中，以《華嚴》、《法華》二經最爲重要。本宗教義係根據永久五年（1117）良忍在念佛三昧中，獲阿彌陀佛面授之偈文而來，此偈文即：「一人一切人，一切人一人，一行一切行，一切行一行，

是名他力往生。十界一念，融通念佛，億百萬遍，功德圓滿。」此外，又吸收天台宗之「一念三千，十界互具」、華嚴宗之「圓融無礙，相即相入」的教理，而主張一人所唱的念佛功德與衆人所唱的念佛功德相互融通，而念佛一行亦與一切萬行相通，一切功德圓滿，乃得往生淨土。因此本宗雖是他力教，但與淨土宗、眞宗等他力教相較，有顯著的不同。

本宗在壽永年間（1182～1184）因法統中斷而衰微，元亨年間（1321～1323）法明良尊繼任第七世，戮力傳教，中興宗門。其後至室町、戰國時代，又因內生流弊，外受新興宗派勢力的壓迫，宗風再度不振。逮江戶時代，始由第四十六世大通融觀復興宗勢。融觀定制規，設學寮，促進宗學的研究，並撰《融通圓門章》及《融通念佛信解章》，以確立宗綱，故得與良忍、法明合稱「融通三祖」而受尊崇。明治七年（1874）公布宗名，以大阪住吉的大念佛寺爲總本山。今所轄寺院達三百五十餘所，僧尼有三百九十多人，主要的行事有御迴在、傳法、十夜會（十一月十四日）、萬部法會（五月一日至十日）等。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第二期第二十四章（摘錄）

融通念佛宗由於良忍上人妙解念佛門義理和頌佛聲哀婉絕妙而盛極一時。但本宗的規模大約直到第六代法明上人才形成；而其理論的完成，並使本宗最後得以成立的，可以說是大通尊者融觀。因此，這三人被稱爲本宗的元祖、中興祖、再興祖。

融通念佛宗雖說是他力宗而不是自力宗，然而它是作爲從自力宗向他力宗過渡的橋樑而興起的，這是在中國與印度都未曾見過的新宗教。因此，融通念佛宗雖然是他力宗，但它與淨土宗、眞宗等那樣的他力宗相比較，存在著以下幾個大的不同點。

第一，凡是他力宗無不向淨土的三部經（《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》）尋求基本經典，但融通念佛宗却基本依據《華嚴經》和《法華經》，而把淨土三部經作爲「傍依」經典。這大概是因爲本宗以天台、華嚴的教理解釋稱名念佛而使其更深遠的緣故。

第二，他力宗在判釋教相的過程中，不是依照龍樹的難、易二道，就必然依照道綽的聖、淨二門去判教。但唯獨本宗仍依照杜順、至相、賢首的法則，以人天教、小乘教、漸教、頓教、圓教這五教來判釋釋迦一代的說教。這是因爲，本宗是依據彌陀面授的偈文創立教旨的，它以爲釋迦的說教不過全都是幫助了解彌陀面授的念佛的意思，因而用天台、華嚴的圓理可以把念佛的深意闡發清楚。

第三，凡是他力宗，都說教稱名念佛的功德，說明絕待界的眞如（亦名離言眞如）與念佛的融通，雖有講念佛與其他萬行的融通的，但是，它們都不說甲的念佛與乙的念佛是融通的。唯獨本宗有這種論述，關於說這種念佛融通的，這是本宗獨得的教義。論述融通，有事理融通和事事融通兩種，其中本宗則以事事融通爲主。既然事事融通，那麼一人念佛與衆人融通；衆人念佛也與一人融通，人人相通，行行互融，恰如燈燈相照，鏡鏡相映一樣。因此，只要是精勤不怠地念佛，那怕是在命終以前短時間的稱名念佛，也會產生圓滿無邊的功德，所以死後可以得到成佛的大果。

第四，他力教在講他力的時候，無不是以彌陀的願行作爲他力。本宗認爲他力往生是：依據人人互融、行行相通的理論，其他千萬人的稱名念佛的功德，與自己的稱名念佛是融通的，而自己一個人的稱名念佛，也與其他千萬無量的人的稱名念佛融通，這樣，甲乙相互彼此都達到了圓滿的念佛功德。彌陀授贊中的「一行一切行，一切行一行，是名他力往生」，正是這個意思。

第五，他力教在談安心、起行的過程中，無不以彌陀的願行作爲安心的決定對境，唯獨本宗，對安心、起行作了如下的理解：聽到了

自、他念佛融通的道理，在心中發誓每天要做稱念佛號的課業，並且把自己名字寫在名簿上加入融通念佛會，在這種時候完全相信自、他誓願與修行必有成就，這就叫做「安心」；而不問僧俗，只要每天漱洗完畢面向西方，合掌唱念彌陀所傳融通念佛億萬遍、決定往生，念佛十聲，這就叫做「起行」。

這些都是本宗獨特的情況，它是脫胎於彌陀面授偈頌，吸取了天台、華嚴、眞言宗的教理產生的。因此，我們把本宗教義看作是由聖教門向淨土門過渡的橋樑而創立的。

〔參考資料〕 《融通念佛緣起》；《元亨釋書》卷十一、卷二十九；《東國高僧傳》卷七；大野達之助《日本佛教思想史》；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

衡山

中國五嶽之一。位於湖南省中南部。南起衡陽回雁峯，北止長沙嶽麓山，跨衡陽、衡山、衡東、湘潭、長沙諸縣市，綿亘於湘、資二水之間，逶迤盤桓八百里。又作南嶽、岣嶁山、衡嶽、壽嶽、霍山。山體爲花崗岩斷塊山地，千山萬壑，堆綠疊翠，素有「五嶽獨秀」之譽。有大小七十二峯，其中以祝融、天柱、芙蓉、紫蓋、石廩五峯最著。山上風景絢麗多彩，以祝融峯之高、藏經殿之秀、方廣寺之深、水簾洞之奇爲「南嶽四絕」。此外，復有磨鏡台之幽、試心石之險、大禹碑之古、南嶽廟之雄而稱爲「衡山八絕」者。另外，山上還有十洞、十五巖、三十八泉、二十五溪、九池、九潭、九井等勝景。相傳舜帝南巡、夏禹治水時，均至此山。其後爲歷代帝王巡狩、祭祀及僧道修行之所。

漢代以後，山中佛教初興，至南北朝以後達於鼎盛。此外，衡山亦因高僧名德之入住而著名。以天台二祖慧思禪師爲首，餘如禪宗名德南嶽懷讓、馬祖道一、石頭希遷等，均曾駐錫此地。又，淨土五祖之一的法照，亦於唐．大曆年間（766～779）入住雲峯寺。

今山中尚存許多寺觀：

(1)**南嶽大廟**：爲歷代封建帝王祭祀南嶽之處。始建於唐．開元十三年（725），其後六度遇祝融，現存建築物完成於淸．光緒八年（1882），今爲湖南省最大之古建築羣。

(2)**祝聖寺**：爲湖南最大的佛教叢林，初建於唐，原名彌陀寺，後改稱勝業寺，淸．康熙年間（1662～1722）改稱祝聖寺。

(3)**南臺寺**：爲南嶽佛教五大叢林之一，號稱八祖道場。始建於南朝梁．天監年間（502～519）。唐．天寶年間（742～756），禪宗八祖石頭希遷來此闢道場，今被日本曹洞宗尊爲祖庭。

(4)**福嚴寺**：爲古般若道場，慧思禪師嘗駐錫此地講《般若經》、《中論》，後懷讓來此傳法，其弟子道一亦於此得法。

(5)**上封寺**：位於祝融峯頂，原名光天觀，隋．大業年間（605～617）改爲寺，供奉嶽神，隋末詩僧八指頭陀曾任此寺住持。

(6)**湘南寺**：爲花崗岩所建的廟堂式建築物，唐代天然和尚曾入住於此。現存建築物係1935年所重修者。

(7)**藏經殿**：相傳於南朝陳．光大二年（568）由慧思所建。明太祖朱元璋嘗賜大藏經一部，故名藏經殿。後曾易名祥光寺、普光寺，其後仍名藏經殿。

除上列諸刹之外，另有方廣、鐵佛、丹霞、乾元、壽佛、煙霞、大善等寺刹，及屬於道教的太平觀、玄都觀、黃庭觀等。此外，山中尚有鄴侯書院、忠烈祠、石頭見相寶塔、慧思禪師三生塔、懷讓禪師全身塔、臥龍碑等古蹟文物及歷代塔碑。

〔參考資料〕 周沙塵編《中國寺廟掌故與傳說》；王仲奮《中國名寺志典》；謝凝高《中國的名山》。

衞元嵩

北周武帝時代的排佛論者，也是北周武帝排佛運動的推動者之一。生卒年不詳。原爲河東人，由於遠祖從宦而遷蜀（四川省）。梁末

曾在成都野安寺出家，後還俗，在北周平定蜀地之後入長安。天和二年（567）上書武帝，主張廢佛寺以利民益國，因而造成建德三年（574）武帝的廢佛。氏嘗受封爲爵蜀郡公。據說他也以預言家的身份而聞名。著書有《元包》十卷、《齊三教論》七卷等。

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十四章（摘錄）

衞元嵩者，益州成都人。初出家爲亡名法師弟子。明陰陽曆數，從其師之意，謂「佯狂乃可以得聲名」，乃佯狂漫走，觸物摛詠。後以蜀土狹小，不足展懷。乃易俗服入關，交遊權貴。上書請廢佛法。並自還俗。著〈佛道二論〉，立主客，論大小。武帝尊禮而不敢臣之。封爵蜀郡公。嵩與道士張賓相結，煽惑武帝，遂致毀法。

嵩於天和二年（567）請省寺減僧，其言略謂「國治不在浮圖。唐虞無佛圖而國安。齊梁有寺舍而祚失。大周啓運，遠慕唐虞之化，宜遣齊梁之末法。」佛以大慈爲本，安樂含生。故嵩請造延平大寺，「容貯四海萬姓，不偏立曲見迦藍，偏安二乘五部。」夫延平寺者，「無間道俗，罔擇寃親。以城隍爲寺塔。即周主是如來。用郭邑作僧坊。和夫妻爲聖衆。推令德作三綱。尊耆老爲上座。選仁智充職事。求勇略作法師。行十善以伏未寧。示無貪以斷偷劫。是則六合無怨紂之聲。八荒有歌周之詠。飛沈安其巢穴。水陸任其長生。」嵩旨在擴充佛之慈心，惠及黎庶。不偏於僧徒，不立曲見迦藍。所上書中有十五條，俱本此意。其言特並重治道，請上追古代聖王。深合武帝之心。故其言得見用。（編按：上文之「延平大寺」或「延平寺」，《大正藏》第五十二冊《廣弘明集》卷七皆作「平延大寺」或「平延寺」）。

按《廣弘明集》〈滯惑解〉云，時有讖記，忌於黑衣，謂沙門當次襲運爲天子。武帝信之，遂行廢蕩。所謂黑衣之讖，始於北齊。據《北齊書》〈上黨王渙傳〉云：「初術士言亡高者黑衣。由是自神武後，每出行，不欲見沙門，爲黑衣故也。是時文宣幸晉陽，以所忌問左右曰：『何物最黑？』對曰：『莫過漆。』帝以渙第七當之。乃徵渙至地牢下，歲餘見殺。」在北周此說，或亦甚流行。按《廣弘明集》云：「張賓定霸，元嵩賦詩，重道疑佛，將行廢立。」按元嵩觸物摛詠，其所詠詩，當即讖記。而張賓亦盛言代謝之事。二人毀法，或嘗援用黑衣當興之讖。雖道宣《廣弘明集》與《僧傳》所記以及史書，頗相抵捂，其事不無可疑。但衞張二人均善術數，同以讖緯熒惑人君，以致大得信任，則亦毀法之議，所以實行之助因也。

〔參考資料〕《周書》卷四十七〈褚該傳〉；《廣弘明集》卷七；余嘉錫〈北周廢佛主謀者衛元嵩〉（《輔仁學誌》二卷二期）；《中國佛教史論集》一（《現代佛教學術叢刊》⑤）；塚本善隆《北周の廢佛に就いて》。

衞塞節（梵Vaiśākha，巴Vesākha）

南傳佛教國家每年在陽曆五月間的重要節日，係紀念世尊之誕生、成道、入滅等三大事的佛教節慶。又譯「吠舍佉節」、「維莎節」。梵語Vaiśākha爲印度曆第二個月的月名，相當於陽曆四月至五月之間。

南傳佛教各國的佛教徒，自古相傳世尊之誕生、成道、入滅日期皆在衞塞月之月圓日，故將每年陽曆五月之月圓日訂爲「衞塞節」。

此一風習來自印度。西元五世紀初葉，法顯訪問中印度摩揭陀國時，該國於此月八日將佛像置於裝飾嚴麗的車輛上遊行街市，以慶祝佛陀之誕生等三大事。依《大史》所載，西元前二世紀時，斯里蘭卡多達噶瑪尼阿巴雅王於每年舉行衞塞節，其後諸王均依循其例。西元九世紀時的協那二世更在舉行衞塞節時布施衣食以賑濟貧民。1954年，在緬甸仰光召開的「世界佛教徒友誼會」第三次大會上，曾規定此日爲「世界佛陀日」。

通常，斯里蘭卡在衞塞節的一週內，全國上下皆盛大舉行慶祝活動。娛樂業停止營業，人民至寺院持八齋戒，家家戶戶大掃除，在門口及街道上裝飾佛旗、佛像、燈籠，並在重要街角上，設置繪有佛陀本生故事的燈塔。此外，又有大象的遊行隊伍，並爲參拜者或貧民設置布施場所，以布施飲食，並舉辦佛教展覽會、音樂會等，而各傳播媒體亦皆以專輯報導其事。此外，緬甸、泰國等南傳佛教國家，亦皆有大同小異的慶祝活動。

◉附：淨因〈南傳佛誕節——維莎節〉（摘錄自《法音》雜誌1991年三月號）

維莎節（Vesaka）是僧伽羅語，意爲五月月圓日，俗稱「燈節」，是一個極不平凡而又神聖的日子。它與佛陀一生中三件重要的大事聯繫在一起，即：誕生、成道、涅槃。儘管大乘佛教國家的佛教徒對此尚有爭議，不過南傳佛教國家的佛教徒對此深信不疑。1954年在緬甸仰光召開的世界佛教徒聯誼會第三次大會規定這天爲「世界佛陀日」。因此，這天在世界佛教徒中亦有著極其重大而深遠的影響。

在這神聖的日子裏，所有南傳佛教國家都要舉行盛大的慶祝活動。他們紀念的不單純是佛陀的誕生，更重要的是一個偉大眞理的發現，這就是人人都渴望達到精神上的最高境界——涅槃！

在斯里蘭卡，在許多方面都可以發現佛教同印度教相混的現象。僧伽羅人在尊崇佛陀的同時，也廣泛地崇拜印度教的各種神祇。爲了修來世，人們崇拜佛陀，爲了眼前消災得福，人們則去禮拜印度神祇。其它許多節日（如新年等）都與印度教、土生土長的神教有著千絲萬縷的聯繫，把佛教與各種神教混雜在一起加以紀念、慶祝。唯獨五月月圓日的維莎節，才看不到佛教與印度教、神教相混同的地方。在人們的心目中，五月月圓日已成爲單純紀念佛陀的節日。

値得一提的是，五月月圓日不一定就是公曆五月十五日，也不一定就是我國農曆的四月十五日，而是根據當地月亮之圓缺（即蘭卡陰曆）而定。例如今年（1991）五月月圓日就是公曆五月二十八日。（中略）

節日來臨之際，人們裏外忙碌，庭前屋後，灑掃洗刷，飾以佛旗彩燈。心靈手巧的姑娘們扎起一個個精製的燈籠；胸懷開闊的小伙子更是不惜耗資耗力，做起各種大型玩具，飾以佛經故事畫。政府部門、民間組織、富豪闊老們爭先恐後地在交通要道，或城市中最搶眼的地方建造起一座座牌坊。政府也爲之不遺餘力地通過廣播、電視、報紙廣泛宣揚，明文規定：節日期間，全國屠宰業、肉店、酒店一律停業七天，違者嚴重處罰。全國各機關一律休假兩天，以便信徒到寺中持戒懺悔……總之濃郁的節日氣氛瀰漫了全國每一個角落，也觸動了每一個人的心靈。

每年節日前夕，政府都要召開一千人僧伽大會，去年尤爲隆重。五月八日上午，一千五百名僧人聚會科倫坡，居士更是數以萬計，由總理親自主持，舉行法會，祈禱國泰民安！

五月八日黃昏，四路僧尼，八方香客，你推我擠，蜂擁而至，來到寺中。諸利燈火輝煌，宗教儀式通宵達旦。

東方明星現時，正是佛陀當年廓然開悟之際，寺中一切達到高潮！各寺鐘聲齊鳴，彼此相聞，連成一片，響徹雲霄。在鐘聲的感召之下，寺廟附近的信徒，合家出動，扶老攜幼，穿著潔白的禮服，成羣結隊，來到寺中大白塔旁，菩提樹下，奉上沁人心脾的鮮花，點起一盞盞小油燈。一盞盞小小的油燈，沿著佛塔和菩提樹環繞數匝，形成一條條火龍。五體投地的人們啊，時而誦經聲四起，抑揚頓挫，此起彼伏，把你引向一座神聖的宮殿；時而沉思冥想，望著那些一動不動的身體，心裏就會想，他們的靈魂曾經離開了他們一會，昇華到美好的彼岸世界裏去了……萬籟俱寂的大自然，配著芬芬的花香，涼爽的曉風，淙淙的淸流，還有百靈鳥對燈而鳴，月光燈光，互相映襯。一

切顯得更加恬靜，柔和可愛，靜謐的大自然啊，使得每一顆煩雜的心靈受到淨化……。

曉風拂面，陽光照耀著菩提樹頂。獲得一夜休息的世界蘇醒了。人們也獲得了新生。

白天，信徒們均在寺內渡過，誦經、打坐或拜佛，但更多的時間還是在法堂中聽僧人說法。

入夜，人們紛紛湧上街頭，從黃昏到黎明，看牌坊，觀彩燈，玩遊戲，把維莎節推向另一個高潮，而最能代表節日特徵的就是觀看牌坊。據歷史記載，這種傳統，如同我國的元宵節觀燈火一樣，早已成爲一種民間風俗習慣，源遠而流長。

早在一千五百年前，大旅行家法顯法師遊學印度、蘭卡之時，就曾親眼見過慶祝維莎節的盛況。他對當時維莎節的慶祝活動有如下描述：

每年第二個月八日，信徒們都要進行遊行，慶祝佛陀的誕生。他們在事先造好的四輪木車上，用竹子搭起五層小樓，四面扎成四個佛龕，中央供養佛陀像，左右菩薩侍立，周圍諸天環侍。人們載歌載舞，前呼後擁（中略）每一組車隊由二十輛車組成，每一輛車的造型、結構、內容各不相同。

法顯法師所說遊行隊伍在第二個月舉行，根據印度古老的日曆，這個月正好是五月份。因此法顯法師所描述的場面，實際上就是維莎節，只不過他沒有提到維莎節這個名稱罷了。

法顯法師所見到的慶祝佛陀誕生的活動，與比他早七個世紀的阿育王所見到的大致相同，只不過略爲改變成適應當時的風俗習慣罷了。

阿育王石柱第四敕令是這樣記載阿育王所見到的維莎節實況的：

一隊隊遊行隊伍簇擁著一個個備有各種天神像的小車，車上人物畫像栩栩如生，場面頗爲壯觀，令人消魂奪魄。

這種語調同法顯法師所說的基本相同。

我們從一定程度上可以猜測阿育王之子摩哂陀（Mahinda），到蘭卡傳教，也把印度慶祝佛陀節日的習俗介紹到蘭卡。

據蘭卡歷史記載，第一次提到有關維莎節的是在《大史》（Mahāvamsa）一書中。根據這本書記載，崇敬佛陀的蘭卡皇帝杜多迦摩尼（Dufugamunu；西元前101～77），在他統治期間，先後發動並舉行了二十四次維莎節的慶祝活動。他使維莎節復活，並得以延續下來。他舉辦慶祝維莎節慶典比以往的規模更大。

在他之後，據《大史》記載，至少有七位皇帝一年一度舉辦維莎節的慶祝活動，並使之規範化，形成一種制度，繼而變成一種傳統習慣，傳承後代，直至今日。

特別值得一提的是舍那（Sena）皇帝第二世（323～333），他把慶祝維莎節和布施窮人衣食聯繫在一起。從此之後，每逢這個節日，都要舉行聲勢浩大的布施賑濟活動。

今天，維莎節在佛陀涅槃二千五百周年紀念活動的推動之下，已成爲蘭卡特大的慶祝活動，甚至比慶祝蘭卡新年還要隆重。（中略）

沿途，家家戶戶燈籠高懸，佛旗飄揚，而最引人注目的便是無數的大彩棚。這些彩棚都是節日前夕臨時搭成的，有的是娛樂的地方，有的是布施的地方，他們爲行人免費提供飲料、小吃甚至晚餐。信徒們堅信，在這特殊的一天行布施，功德最大。在這幾天，人們有吃有喝，有玩處有睡處，不花一文錢。（中略）

我們首先驅車來到市政廳門前，迎面二十多米高的牌坊便映入我的眼簾。遺憾的是天下雨，彩燈未開，但圍觀者亦數以萬計。（中略）不一會兒，燈火通明，整個牌坊金碧輝煌。牌坊正中央的佛像目光微微下視，給人以親切的關注，佛像頭頂的法輪，金光四射。圍繞著佛像，有二十四組油畫，構成了一個情節完整的佛陀故事。隨著彩燈徐徐變換著顏色，移動著方位，畫中人物頓時生機勃勃。人們靜靜地聽著優美動聽的「廣播劇」解說詞，悄悄地移動著視線，如同觀看電影。這個牌坊的故事題

目是：手指花環。內容大致為：

佛陀時，憍薩羅國有位青年名叫無害（Ahimsaka），自幼聰穎過人，過目不忘，又謙虛好學，老師十分鍾愛他。這不免引起同窗們的嫉妒，於是他們便聯合起來，常在老師面前講他的壞話。起初老師亦不以為意，但時間一長，也許三人成虎之故吧，老師也討厭起他來。按當時習俗，畢業時，每個學生都必須送一件老師稱心如意的禮品。他的老師想懲罰他，趁機向他要了一件特別的禮品——用一千個手指編成的花環。忠厚的無害無可奈何，來到大森林中，殘酷地砍下九百九十九個人的手指。許多人活活疼死，活著的人紛紛到憍薩羅國王那兒告狀。皇帝龍顏大怒，下令逮捕無害，立即斬首示衆。他母親深為兒子性命擔憂，歷經千辛萬苦，終於找到了自己的兒子。可發狂的兒子竟向母親撲過來，此時此刻，佛陀出現，深情地說：「母子之情，情深似海，你倒不如砍下我的手指，權充此數。」無害直奔向佛陀，可無論他怎樣追趕，佛陀總和他保持一定的距離，他始終無法接近佛陀。暴怒之下，他向佛陀狂叫「站住！不許動！」佛陀慈祥地說：「我本來就沒有動！」其含義極深。佛陀深知他本性純眞，只因一念之差誤入歧途。最後佛陀為之說法，他放下屠刀，皈依佛門。佛陀給他取法名：手指花環。他唱頌十分優美動聽的歌曲，最後證得阿羅漢果。

接著，我們在科倫坡觀看了幾十個類似的牌坊，每個牌坊的造型、內容各不相同，畫面栩栩如生，呼之欲出，故事情節生動感人，效果極佳。（下略）

親鸞（1173～1262）

日本淨土眞宗之開祖。又名綽空、善信。京都人，日野有範之子。九歲出家，登比叡山，任為堂僧，並修習惠心流之教學。二十九歲離開叡山，至京都六角堂「參籠」（日本式的閉關）修行百日，後聞說法然源空弘揚念佛易行法門，乃至吉水拜謁法然，並成為法然之弟子。不久，得法然許可，娶藤原兼實之女玉日為妻，此即為眞宗「帶妻制」之起源。

承元元年（1207），朝廷下旨禁止專修念佛，法然之教團被迫解散，法然亦被流放至土佐國（高知縣），親鸞則被流放至越後國（新潟縣）。「親鸞」之名，即被流放至越後國後才取的。在流放之前，他名為善信。在越後的數年間，親鸞過著非僧非俗的生活，並自稱「愚禿親鸞」。

建曆元年（1211）十一月，親鸞遇赦。建保二年（1214）春，他偕妻子到常陸國（茨城縣），此後二十年間，主要是向關東地區的農民宣揚本願他力信仰。寬喜三年（1231），在臥病之時，突然體悟到自力之不可恃，以及即使是信仰彌陀本願或稱念彌陀名號，也都是彌陀誓願之力所賜。由此全新的體驗，他乃發展出「惡人正機」及「諸佛等同」的教理。由於他在關東佈教二十年，終於使信仰本願他力的衆人，形成一個以他為中心的集團。

文曆二年（1235），由於鎌倉幕府對念佛者的取締愈來愈嚴，因此親鸞又偕其妻女回到京都。其妻女中，除么女覺信尼之外，其餘都在建長八年（1256）之前，歸回家鄉越後國。此後的親鸞，生活極為拮据，日常所需皆仰其弟子接濟。但在此困窘時刻，他完成了十部以上的著作（《教行信證》大致是在關東時代完成的，而《三帖和讚》、《淨土文類聚鈔》、《愚禿鈔》等書則是在此期間內陸續完成）。在這段期間，精神生活方面，他雖然安於本願他力的信仰，但在家庭生活方面，卻屢遭不幸。由於其長子善鸞提倡異說，他不得不與之斷絕親子之情，而么女覺信尼婚後生育二子即成為寡婦，他也不得不代為照顧。弘長二年十月，親鸞染恙，十一月二十八日去世，享年九十。遺骨葬於東山大谷。明治九年（1876）諡「見眞大師」號。

親鸞一生有二妻四子三女。他在東北傳法時，其元配玉日於京都逝世，乃再娶三善為教之女為妻。此女即惠信尼，曾為親鸞生下三男

三女。

◉附一：村上專精著・楊曾文譯〈淨土眞宗的創立和親鸞聖人及其門徒〉（摘錄自《日本佛教史綱》第三期第十一章）

親鸞聖人是京都人。據其《傳》，他俗姓藤原氏，父名有範，生於承安三年（1173）四月一日，幼名松若麿，四歲喪父，與弟淺麿（後入天台宗，稱爲尋有）同由伯父范綱收養。八歲時，母親死去，悲慟不已，逐漸有出離塵俗之志。第二年，他投青蓮院慈圓僧正的門下出家。住叡山十年，又到南都研究三論、法相諸宗之學，後又回到叡山。此時親鸞聖人心中深有所感。屢次進東、西各塔，向諸佛菩薩祈禱，希望諸天善神祐助，苦思冥想出離穢土的要道，逐漸形成了避離榮貴，過隱遁生活的強烈願望。

建仁元年（1201）正月，他到頂法寺六角堂日夜祈禱了一百天。在途中遇見聖覺，第一次聽說法然上人的念佛易行法門已經傳布的消息，第二天立即到達吉水拜謁法然上人，接受其教誨，改名綽空，以後稱善信，住在岡崎。建仁三年，他三十一歲，娶藤原兼實之女玉日。翌年，從法然上人受《選擇集》的傳授。承元初年，發生住蓮、安樂事件，他也受到牽連，被判減死一等，發配越後（今新潟）國府，因罪改名「藤井善信」。此時，親鸞年三十五歲。他到達流放地以後，自稱「愚禿親鸞」。

在此住了五年，到建曆元年（1211）十一月遇赦，第二年四月打算回京都的時候，於途上聽說法然上人已經入滅，於是想再到東北諸國傳教，便從越後到常陸（有人講，八月離開越後回京都，十月又離開京都到常陸），在下妻、小島等地住了數年，後來在稻田住了十幾年，元仁元年（1224）正月，在稻田的僧舍著手寫《教行信證文類》六卷。此即淨土眞宗的開創。當時其妻玉日已在京都死去。他又娶三善爲教之女爲妻。此即惠信尼。惠信尼的性情敦厚，他對親鸞聖人在東北傳教，幫助很大。

親鸞在常陸、上下野地方前後有十餘年，後來在回京都的途中，受到相模足柄江津的道俗二衆的挽留，在那裡住了七年。此後他從江津出發，經過美濃近江諸州，嘉禎元年（1235）八月回到京都。親鸞聖人在承元年間被流放，當時年三十五歲，經北部而於此時回到京都，前後達二十八年。他後來從京都的岡崎移到西洞院住，二十餘年時間專門從事著作，東部地方的門徒，也常常來探望他。其著作有《和讚》、《淨土文類聚鈔》、《愚禿鈔》三部，其他小部著作，則不勝枚擧。親鸞於弘長二年（1262）八月移到其弟尋有在富小路的善法院居住，十月得病，到十一月二十八日，他面向西方，口誦彌陀名號，安祥入寂，壽九十歲。

明治九年（1876），天皇賜以「見眞大師」的謚號。親鸞聖人有四男三女，長子范意，玉日所生，後皈依慈圓的門下，改名印信。其他六個孩子都是惠信所生。其中長男「慈信房」善鸞，因故被斥逐，住奧州的大網。其他諸子，都分住各地，只有小女彌女，跟隨親鸞聖人在京都，後來稱爲覺信尼。

親鸞聖人的門徒很多，有眞佛、性信、順信、蓮位、顯智等人。

◉附二：田村芳朗著・慧嶽譯〈淨土的絕對化——親鸞〉（摘錄自《天台思想》第一部）

親鸞（1173～1262），九歲登叡山，至二十九歲的二十年間均在叡山實踐修持。一日有所感，遂尋訪法然於吉水，因對淨土念佛感興趣，即投禮於門下。五十二歲時，著《教行信證》，確立自己的思想。

他的《教行信證》，或晚年所作的《唯信鈔文意》（八十五歲），《一念多念文意》、《末燈鈔》以及各種讚頌，都强調一念之信可定來世往生；具有信心的人即等同於佛（如來等同），不待臨終，亦不賴來迎。更主張煩惱與菩提，生死與涅槃的不二一體。至於阿彌陀佛的觀念，即其本體是佛性、法性、眞如、一

如、實相，且阿彌陀佛充滿於世界。又强調草木盡能成佛。

由此可知，親鸞是將絕對性一元論作爲淨土法門的主體。事實上，他將淨土教定義爲「圓融滿足極速無礙絕對不二之教」（《教行信證》行卷），棄絕了自力、他力等相對概念。

法然把包含於天台本覺思想的絕對性一元論中的淨土教取出，而樹立相對性二元論的本來淨土法門，强調他力的淨土念佛。相對的，親鸞似將淨土教再度持之於天台本覺思想中。

法然曾在叡山學習天台，因此他對於絕對性一元論思想的高超是十分了解的，但爲對應二元相對的現實，不得不由絕對降於相對的立場。因此法然的淨土教本來就單以相對性的二元論爲本旨。但其自身實難免於被提高到絕對化的命運。尤其是假如其周圍有高度的絕對性一元論的話，這種要求就會更加强烈。而提出這種回應的正是親鸞。（中略）法然與親鸞之間有時代性的差異，影響了他們的思想。

但親鸞的絕對性一元論，却不是單純肯定現實的一元論，而是站立在凝視、悲嘆罪惡深重的人間存在之立場上。故親鸞是直視相對二元的現實，而於其上感得絕對性一元的世界。換言之，乃是「相對之上的絕對」。

〔參考資料〕《親鸞聖人正明傳》；《親鸞聖人御因緣祕傳集》；曾我量深《愚禿親鸞》；菊村紀彥《親鸞辭典》；金子大榮《親鸞の世界》。

覩貨邏國（梵Tukhāra、Tuḥkhāra、Tuṣāra，藏Tho-gar、Thod-dkar）

中亞古國。位於葱嶺（Pamirs，即帕米爾高原）西南，烏滸（Oxus）河上游，自古爲連絡印度、中國、西亞、中亞諸地區的交通、貿易中心，也是政治、文化重鎮。又稱覩佉羅國、吐火羅國、吐豁羅國、兜呿羅國、兜佉勒國、都佉國。據《大唐西域記》卷一所載，此國東西達三千餘里，南北距千餘里，東阨葱嶺，西接波剌斯（波斯），南有大雪山（即興都庫什山），北據鐵門（撒馬爾罕南方）。氣候溫和，多疾疫。由於冬末春初霖雨不斷，故僧徒每年自十二月十六日至三月十五日皆行安居。其人民志性恇怯，容貌鄙陋，但粗知信義，甚不欺詐，多衣氎，少服褐。以金、銀等爲貨幣。又，其語言稱覩貨邏語，由阿耆尼（焉耆）語、龜茲（庫車）語二種方言構成，屬印歐語系，與鄰近之印度、伊朗語系不同。

此地原爲伊朗民族所居，屬古波斯帝國的一部分，後爲亞歷山大大帝所征服，成爲希臘人的殖民地。亞歷山大大帝死後，出現大夏國。漢武帝時，大月氏（西方所謂Tokharoi或Tokhari的民族）奪取大夏的統治權，故兩漢三國時代皆稱其爲月支國。爾後此地建立貴霜王朝，大肆擴展疆土。然西元320年後，陸續遭受印度笈多（Gupta）王朝、波斯薩珊王朝、嚈達（又稱挹怛，Ephthal）的入侵或統治，至六世紀末臣屬突厥（Türk）時，境內已分成二十七國。隋唐時，此地曾多次入貢中國，七世紀左右更內附於唐，後爲阿拉伯回教徒所統治。

佛教在此地自古即頗盛行，依《阿育王法勅》、《善見律毗婆沙》卷二等載，阿育王曾派遣傳道師來此。多羅那他之《印度佛教史》第五章亦述覩貨邏王閔那拉（Minara，當係《那先比丘經》中之彌蘭王）時，提多迦（Dhītika）率五百阿羅漢前來弘法。同書第十三章又謂迦膩色迦王時代的妙音（Dbyaṅs-sgrogs）爲覩貨邏人。另據《俱舍論光記》卷一、《出三藏記集》卷二、《大唐西域求法高僧傳》卷上及《開元釋教錄》卷九所述，撰《阿毗曇心論》的法勝、譯《增一阿含經》與《中阿含經》的曇摩難提、譯《阿毗曇毗婆沙論》的浮陀跋摩、譯《無垢淨光大陀羅尼經》的彌陀山，以及在義淨之譯場任證梵義的達磨末磨，亦悉爲覩貨邏人。另外，依庫車附近之克孜爾（Kizil）千佛洞壁上的藏文記載，可察知覩貨邏人曾致力於此洞窟壁畫的完成。

此地之佛教徒常往來於迦溼彌羅地方，稟承小乘說一切有部的教法，並將之廣傳至庫車

、吐魯番、中國等地。近代在中亞出土的覩貨邏語佛典斷片，據考定係作於六至八世紀間，且幾乎全譯自梵語原典，多屬說一切有部典籍，而未見有大乘經典。又，佛典中大部分是故事性濃厚，以在家信徒爲對象的經典類，而以出家衆爲對象的論書及戒本數量則甚少。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷一〈覩貨邏國〉注（摘錄）

覩貨邏一名譯法甚多，東晉・釋道安《增一阿含經》序稱前秦・建元（365～384）中有兜佉勒國僧曇摩難提來居長安；僧伽跋澄（383年到達長安）譯《鞞婆沙論》中作兜佉勒國。此外，漢譯佛經中還有兜呿羅、兜沙羅等譯法。《魏書》作吐呼羅，《隋書》、《唐書》作吐火羅，《新唐書》作土豁羅。藏語文獻作Tho-kar、Tho-gar、Thod-gar、Thod-kar、Thod-dkar；粟特文獻中作'tyw'r'k；回鶻文獻中作twγry、twxry、twqry。關於吐火羅或覩貨邏名稱的討論，參閱下列論文：痕寧〈Ttaugara〉BSOS，第八卷第四期，1937年；貝利〈Recent Work in Tokharian〉，《語言學研究集刊》（TPHS），1947年卷；痕寧〈Argi and Tokharians〉，BSOAS，第九卷第三期，1948年；痕寧《粟特語雜考》，1940年，倫敦。玄奘以「覩貨邏」三字校正吐火羅的譯法，或許意在强調梵名原文Tukhāra第二音節爲長元音。

據《通典》、《太平寰宇記》引用之《魏書》〈西域傳〉文，覩貨邏國或吐火羅國都是薄提城，薄提當即薄底延或拔底延城。

覩貨邏或吐火羅不僅爲國名，而且被人們用爲地名。玄奘稱，覩貨邏國故地南北千餘里，東西三千餘里，東阨葱嶺，西接波剌斯，南大雪山，北據鐵門。……自數百年，王族絕嗣，……分爲二十七國。然據《西域記》本文分述諸國情況來看，卷一之呾密國至揭職國十六國、卷十二之安呾羅縛國至達摩悉鐵帝國十三國，皆位於覩貨邏國故地，凡二十九國。看來在所謂覩貨邏國故地之境內，「依川據險」，「各擅君長」的林立小國實不止二十七之數。玄奘所見之覩貨邏國，當指臣服於西突厥阿史那氏葉護可汗的吐火羅國，非吐火羅人當年獨自立國的吐火羅。是以玄奘名之爲覩貨邏國故地，自不足異。

〔參考資料〕 長澤和俊編《東西交涉史研究文獻目錄》（1900～1955）；《絲路研究文獻目錄》（《世界佛學名著譯叢》58）。

諷誦

謂對經文、偈頌諷詠吟誦。又稱誦經、讀經、諷經、諷讀。《法華經》卷三〈化城喻品〉云（大正9・25a）：「說是經已，十六沙彌爲阿耨多羅三藐三菩提故，皆共受持諷誦通利。」《無量壽經》卷上云（大正12・268c）：「設我得佛，國中菩薩若受讀經法諷誦持說，而不得辯才智慧者，不取正覺。」《禪苑清規》卷九〈沙彌受戒文〉云（卍續111・926上）：「坐則禪思，起則諷誦，閉三惡道，開涅槃門。」

諷誦之法原係古印度婆羅門間所行的六行（ṣaṭ karmāṇi）之一，爾後佛教徒亦用此法。又，禪林的諷經依時間、對象、場合的不同而有多種，如每日於粥罷、齋罷、放參罷等三時上殿諷經，稱爲「三時諷經」；在早粥與午齋間諷經，稱爲「半齋諷經」；爲無量賢聖、十六大阿羅漢，以及一切部類眷屬誦經，以祈求山門鎭靜，國土安穩者，稱爲「應供諷經」；爲南方火德星君、火部星聖諷誦，以祈禱消除火災者，稱「火德諷經」；爲韋馱天諷誦消災妙吉祥陀羅尼，以祈求廚庫安寧者，稱「韋馱天諷經」；從初二至初七日（亦謂十六日至二十一日），依序爲土地神、祖師、火德星君、韋馱天、普菴及鎭守諷經者，稱「六諷經」。另外，尚有朝課諷經、晚課諷經、祝聖諷經、土地堂諷經（或土地諷經）、祖師堂諷經（或祖堂諷經）、普菴諷經等。

◉附：冉雲華著・依聞譯〈諷誦的力量〉（摘錄自《世界佛學名著譯叢》㊽）

雖然在各種不同的宗教，諷誦經典是很平常的現象，但如果找尋這一方面的資料，會發現幾乎所有標準的參考書中都不曾提及此事。就以J. Hasting的宗教百科全書爲例，雖然有稱名、聖歌、祈禱、唸咒等等，但沒有諷誦這個名辭。上面所說的許多名詞與諷誦皆有關，但並不完全相等。比較宗教學方面的作品，諷誦的資料同樣是令人失望的。大致說來，根本沒有這一方面的討論及資料可尋。

與諷誦最相近的字眼是「chant」，但這個字通常與音樂有關，尤其是諷頌抑揚頓挫的聖歌及詩句時。換句話說，它僅適於佛教文學中的詩文方面。因爲，就我們所知，諷誦可應用於詩及散文中。

如果對宗教歷史學者來說，諷誦方面的無資料可尋，似乎是很奇怪的事，中國宗教界的記錄看來更是令人可笑。根據Analets, E. O.的文章，James推斷在儒家的理論中「祈禱沒有地位」（prayer had no place）。雖然他承認晚期儒家傳統中有祈禱的存在，但他放下這個項目當做是不重要的資料。看看佛教方面的情形，T. W. Rhys Davids只有限的討論了印度、錫蘭的聖歌，完全排除了中國。其他的作者談到有關問題時，曾經討論過日本佛教的祈禱、西藏佛教的咒語，但仍然一點都沒有談到中國佛教。由於這一方面中國資料的缺乏導致下列問題：中國人民都是絕對理性的嗎？他們全不感興趣，或在他們宗教的努力上全不須要其他的工具？對這些問題的回答是全部否定的。中國人，就像其他的傳統一樣，對宗教的努力作各種的適應，並且很感興趣。

研究中國佛學作品後，可證實中國的佛教，早在日本及西藏的教徒之前，已充分的了解諷誦的力量。他們視諷誦爲達到宗教目的有力的方法。《高僧傳》中，慧皎（496～554），這位著名的佛教歷史學家，收集了十一位高僧在〈經師篇〉中，還附錄了其他八位在同一篇中，只是沒有他們的傳記。此種對專精於諷誦者之尊敬也出現於另一位優秀的歷史學者，道宣所著的《續高僧傳》中。道宣收集了在這一方面特優的十四位高僧，並附錄了八位於其中。他將篇名從「經師」改爲「讀誦」。第三個歷史學家是贊寧（919～1001），他跟隨道宣的路子稱這一部分爲〈讀頌篇〉，列舉了五十名，其中四十二位有傳記。這個數目字相當的高，從這裏可以看出來，中國在第六到第十世紀當中，諷誦在佛教僧人中是如何的流行了。從學者的立場來看，如果不清楚的了解經文，只是靠諷誦本身是無法導致解脫的。然而，如果一個誦讀者了解他在誦什麼，比起一些散漫的知識來，他的宗教經驗將會更實際而有用。甚至最有名的學者如贊寧，也認爲從三慧——聞、思、修——中產生的智慧是入道要津，他認爲「若人喜愛聽聞及記憶，那沒有比諷誦更好的方法了」。這當然也是學者的意見。一個諷誦者的經驗以及他在宗教上的地位是很不相同的。如我們所將要知道的，他們會下很大的功夫在諷誦上，而不是在經本的知識上，在下面幾段，將從三種傳記中，各選出一部分例子來說明，在中國佛教中，諷誦是如何的對這些高僧產生力量。有一點必須注意，這些例子是從《高僧傳》中選出來的。他們並不是理論上的或假設出來的，而是眞實的經驗。

根據自傳的記錄，早期精於諷誦的僧侶給人三種不同的印象：第一，他們之間大部分唸誦詩句或唱聖歌。他們音樂的天賦受到人們高度讚美，因而有利於宗教的傳播。這種宗教歌曲的流行是來自梵文及中國音樂的融合。中國當時的佛教歌曲不是模倣而是從印度的聖歌中創新出來的。關於這一點慧皎解釋得很清楚，「自從大法東來，有很多文學作品的翻譯，但是聖歌的翻譯很少。」這位歷史學家指出理由如下：

「由於梵文是多音節的，而中文是單音節的。以中國音調來唱梵文歌曲，就像要將許多音節配合在單一的音節中，因而使得兩種語言

都顯得急促不堪。」

另外一件值得注意的是音調和經文間的平衡。傳記中認爲標準的諷誦「必須注意到音調和咬字。假如一個人只注意音調而不注意咬字，不能產生道。若只注意咬字而不注意音調，那就不能引起世俗的共鳴」。由於兩方面的調和，佛教的諷誦者能在宗教生活中達到很高的領域。

第二個特點是聲音，傳記中記錄有一位名叫法橋的僧人，從小就喜愛諷誦，但缺乏天才。他深爲這個所苦，便決定絕食七天七夜。這段期間中，他懺悔並禮拜觀世音菩薩，以祈現報。到絕食的最後一天，他感到喉內異常清爽。他漱過口開始唱，其聲音清越，一里外的人都聽得見，吸引了遠近很多人來聽他誦經。

另一位名曇籥，自稱從天神學得諷誦的技巧。此後，製作新聲，並以不可思議的聲音唱出。

早期諷誦的第三個特點是具有一種神奇的色彩。根據傳記所述有一位名叫僧辯的（493），從小就喜歡誦經，並曾接受兩位老師的訓練。在他的晚年，作了很多新歌，是齊最具盛名的誦讀者。有一次他在一位居士家中誦經，忽然院中飛來一羣白鶴，佇足傾聽，等他誦完一卷經後才飛走。另有一位名叫曇憑，早年就學得誦經的技巧，特別專精於誦讀《本起經》。當他晚年，回到故鄉，即現在的四川省。每當他梵音一吐，空中的飛鳥和馳騁的馬兒，都停下來發出鳴聲與他的諷誦應和。他也是當地最佳的製鐘者。

傳記的第二部分也有三個特點：第一是經典的範圍增廣了，在前面的時期，只有三種經典被特別提及，即《本起經》、《瑞應本起》及《維摩一契》。前面兩種是敍述佛陀的生平，應該是歌頌佛陀的；後者是有名的大乘經典。與這個不同的是，傳記的第二個部分，《法華經》被誦讀的次數最多。《華嚴經》、《觀世音經》、《大般若經》及《阿彌陀經》，都曾被提及。由於這些經典是散文和詩的結合，誦經似乎不是像以前那樣，只限於詩句的誦唸。

與前面自傳中的收集比較起來，第二部分關於誦經有更多神異的記載。有些誦唸者的舌、唇，或其他六根，當他們死後，保持不腐爛，這都是由於誦《法華經》的功效。有僧名法誠者，有光自其口出；另一名空藏者能使乾枯的泉流出水來。除了《法華經》之外，《華嚴經》也具有神妙的效果。有一位叫法建的是很虔誠的誦經者。有一次他閉門絕食數日，人們對他的行爲都很好奇，便在門外傾聽。他們只聽到他以低聲諷吟。在外面聽起來，就像一股涓涓細流的吟哦聲。後來在一次政變中，這位僧人與其他僧衆皆被軍事當局所拘捕。他被監禁的房間忽然放出光來。獄卒前往查詢是怎麼回事，發現所有的僧衆皆在睡覺，只有法建例外，他正在誦經，有光從他的口中出來。將軍聽到這個消息大吃一驚，而特別尊敬這位僧人。當回答詢問時，這位僧人說他誦的經是《華嚴經》。所有這些記錄顯示，在這一段期間神通力的增加是誦經的第二大特色。

根據傳記的記錄，這一段期間的第三大特色，是喜愛誦讀宗教學術作品。然而也有一件例外，這件事相當戲劇化。其主角是慧恭，他有一個好朋友又是同學名慧遠。在西元574年佛教遭受北周武帝之迫害時，慧恭逃往荊楊，他的好朋友則往長安參學，他在那裏聽聞不少的經典如《阿毗曇論》、《迦延拘舍》、《地持》、《成實》、《毗婆沙》、《攝大乘》等均很嫻熟。當慧恭從遠遊中回來時，慧遠在當地已建立起很高的地位，受到人們的敬仰，供養極豐。兩位老友久別相逢，便在一起整天整夜的說個不停。慧遠滔滔不絕的報導自己的成就；慧恭却無言以告。慧遠問道：「離別這麼久才得相逢，當此歡聚之時，你爲何無話可說呢？我希望你的沉默不表示你毫無所得。」慧恭承認自己天性闇鈍，都無所學。「就算大的問題不能解決，起碼總唸過一些經典吧？」慧恭答道：「我只誦《觀世音經》而已。」慧遠

厲色說道：「這種經是小孩子唸的，何必麻煩你來唸它呢？你和我一樣同時離開家鄉，共同誓願必得道果。你怎麼能夠虛擲三十年的時光，只讀了指許大的一段經呢？這不是因爲你笨，而是因爲你懶。我要斷絕我們的友誼，快離開我的寺廟，我不希望你的不淨沾染到我身上來！」

聽到這樣憤怒的言語之後，慧恭說：「這部經也許是很短，但乃是佛陀所傳，尊敬而奉行者得無量福德；輕慢者得無量罪。我希望你暫息瞋怒，讓我爲你誦一段經，然後就離開此地。」他的朋友大笑道：「觀世音經和普門品相似，我講過一百多遍了，不必你再來疲勞轟炸了。」慧恭答道：「人能弘道，非道弘人，你要至心聽佛語，豈能因爲我而揚棄佛法呢！」

這段談話結束之後，慧恭在院中結壇，在壇中安置高座。他繞壇數週，頂禮昇座。慧遠不得已只好在旁坐下來聽。當慧恭開始誦經時，異香遍滿屋宇，天上作樂，有四色花朵繽紛而降，天樂響徹雲霄，花朵遍地皆是。當他停止誦經時，音樂和花朵自然就停止了。慧遠極度的被這不可思議的情景所感動，跪倒在慧恭腳下，淚流滿臉，他道歉的說：「我像死屍一般的腐臭，怎能行於光天化日之下？請暫留此地，我才有機會跟您學習。」慧恭回答道：「這不是靠我的力量，而是佛陀的力量。」就立刻離開此地了。

在宗教的行持上，關於思想和修行方面的偏好，一直是很大的難題。這一段戲劇性的對抗，是對此種難題一充分的解說。在這裏顯然誦經的力量超過哲思上的慧解。道宣，寫這篇傳記的歷史學家，在論到這個問題時，態度是嚴肅的。他對這種反文化的態度是很困擾的。爲了平衡這一點，他在這一篇的後面，寫了一篇評論。他指出「悟道的障礙是來自心理的因素。道是從障礙中解脫，而障礙是能阻止悟道的，焉有多聞而爲道障？」

這位歷史學家認爲佛陀的各種教化是爲了醫治各種精神的病症。如果一個人不能由哲思得到悟解，那麼誦經也不見能產生很好的效果。雖然現在作者不想討論哲學家及宗教歷史家之間的爭執，但很有趣的是，中國古時就有這種戲劇性的場面發生。

宋朝的《高僧傳》包括大量的誦讀者。經由誦讀而產生不可思議的神力的經典有《法華經》、《金剛經》及《阿彌陀經》。所產生的神力也超過前期所述。

誦經最顯著的事例就是逃脫死亡，並免死後入地獄之苦。最有效的經典是《金剛經》。釋洪正的傳記是這種效果的最佳例子：他因久病所累，康復後便發誓每天誦《金剛經》二十遍。有一次當他晚上誦經時，隔壁有一僧正在禪坐。他看見兩位鬼使手執公文走入房間。他們互相談論道奉命來取洪正的生命。另外一個說：「他正在誦《金剛經》，有神靈在旁保護他，我們不可能接近他的。」爲了害怕在限定的時間內，不能達成命令，這兩位使者走了，並以另一同名同姓之僧取代之。第二天早上，目睹此事發生的僧人，就打聽這件事，發現前夜眞的有一位同名同姓的僧人去世了。從此，這位目擊者改誦《金剛經》，不再誦《彌陀經》了。

另外一個戲劇性的故事是發生於三刀法師。他沒有出家以前，就祕密的背誦《金剛經》有一段時間了。他將經文放在竹筒中隨身攜帶。有一次，他被迫充當行軍小將，由於不喜歡這個工作就逃走了。過不多久他就被抓回來，處以死刑。行刑時，劊子手揮刀三次砍他的頭，每一次刀都斷裂。人問他這是怎麼回事，他回答道可能是經典的力量，爲了確定此事，便搜尋場地，竹筒被找到了，上面有三條刀砍過的痕跡。刺史大吃一驚，便釋放他，許他出家爲僧。

免去死亡及死後受地獄之苦的力量，不僅可從《金剛經》中得到，還有其他的經典具此效力，《法華經》據說有相同的力量，這可由行堅的傳記中得到證明。不過這件事情的記錄

不太清楚。

《阿彌陀經》不但有力量使誦讀者死後不墮地獄，同時可以幫助他們往生淨土極樂世界。這可以由一羣修習此經的僧衆得以證明，如法智、僧衒、懷玉、雄俊。這些人當中，以最後一位舉例說明，傳記中記述他是成都人，善於講說而無戒行。所收供養皆不用於宗教事業。他雖狡詐但天性疎狂。他一度還俗從軍，但後來回到僧團中來。當大曆（766～799）年間，他忽然暴卒，閻羅王呵責他的行爲不檢，然後交給獄卒監管。雄俊抗議大聲呼道：「如果我被送到地獄去，那麼三世諸佛都在打妄語。《觀經》中說，下品下生者造五逆罪，臨終十念尙得往生，我雖犯有小罪，但從未造五逆罪。至於我念佛名號，數都數不淸。我暴死是應該的，但是我也應該往生西方才對。」他的請求應驗，果然乘坐寶臺往西方去了。

從口中發光的神通力量，在後期的《高僧傳》中仍然可發現，《法華經》、《華嚴經》及稱佛名號都具有神通力。這些故事中，有一位來自洛陽的僧人，其遭遇最値得敍述。傳記中說這位僧人是嚴守戒律的。他出外旅行，停在一小旅舍過夜。在那裏恰好遇見一位身體強壯的僧人與他同房。那位僧人叫了一大堆酒和肉來吃。這位嚴守戒律的僧人就斥責他說：「你身穿僧袍，居然在公共場合飲酒吃肉，難道你不知羞恥嗎？」那人沒有回答，這天晚上，那人漱過口便開始誦《華嚴經》。他一開始誦經，金光便從他的嘴角放出，聽者皆感動落淚。當他繼續誦到午夜時，金光閃閃如同點了無數燈燭。他誦到第五章時，金光漸漸從他嘴裏消失不見了。那位守戒的僧人見了這事大受感動。他哭著禮拜這位高僧，請他原諒，從此以後也變成修行誦讀者了。這是關於誦經的一個例子。

上述的故事皆明白指出一項事實，即誦經是中國佛教的一大法門。誦經者數量慢慢增加，其效果也由於時代的流轉而予以渲染。被誦讀的經典之發展是很有意義的，且被視爲中國佛教的寒暑表。它顯示出教理及修持方法的盛衰。在早期，有關於佛陀生平的經典最受歡迎，在中期以《法華經》占優勢且有長久的影響力。《華嚴經》也有相等的地位。《金剛經》是晚期出現且頗富戲劇性，《阿彌陀經》也是同樣的情形。注意《金剛經》也是極有趣的，它極受佛教僧侶的歡迎，不僅在教理上，在修持上也是一樣。一些特殊的記錄顯示此經能有起死回生的作用，而其功效尙不止此。至少有一個例子提到，此經能夠使鳥轉生。據說釋明度精通三學，即精於經論、禪定、戒律，並誦《金剛般若經》。貞觀年間（627～649）他住在一廟中飼有兩隻雛鴿，牠們築巢於此寺中。在開始學飛時就摔死了，這位僧人將鳥埋葬了。大約十餘日後，他夢到兩個小孩兒對他說：「我們就是那兩隻小鳥。我們非常感謝你，因爲你爲我們誦經及祝禱，得以轉生爲人。我們的家是離此寺往東十里的地方。」明度默記之，十個月以後，他去訪問那個家庭發現生了一對雙胞胎。因此稱呼他們爲「鴿兒」。

關於誦經所產生之不可思議的力量，也許會引起學者的爭執，如同宗派間的爭執一樣。然而這在中國佛教是很受歡迎的現象，在這篇文章中可看出。諷誦早在淨土宗的念佛法門流行之前就開始了。根據實證者的觀點，誦經的確有極大的功效，有時候，比思想上的了解或戒行上的完美具有更大的力量。

〔參考資料〕 《玄應音義》卷十四；《長阿含經》卷十五〈種德經〉；《慧苑音義》卷下；《勅修百丈淸規》卷一〈祝釐章〉；《叢林校定淸規總要》卷上〈新住持入院〉條；《禪林備用淸規》卷九。

諦（梵satya，巴sacca，藏bden-pa）

此語有若干不同意義。通常指眞實不謬，亙萬世而不改的眞理。此外，有眞實、明確、開悟、原理、項目諸義。《增一阿含經》卷十七云（大正2・631a）：「實有不虛，世尊之所說故名爲諦。」《大毗婆沙論》卷七十七云（大正27・398a）：「實義是諦義，眞義、如

義、不顛倒義、無虛誑義是諦義。」又，《四諦論》謂「諦」有七義，該書卷一云（大正32‧377a）：

「諦義有七：(一)不倒是諦義，譬如火相；(二)實有是諦義，如經中說；(三)無變異是諦義；(四)無二行是諦義，譬如樹提伽蛇耶達多行；(五)不更起是諦義，從此智不更起，不同火輪智；(六)不相違是諦義，譬如業及聖戒；(七)文義相稱是諦義，何以故？言苦者必苦為義。由此七義故名為諦。」

此上所舉，皆以理法之眞實不虛為「諦」。

關於諦之種類，諸經論頗有異說，《大智度論》卷八十六述說一諦；《大般涅槃經》卷十三、《中論》卷四、《大毘婆沙論》卷七十七等則說眞俗二諦（又名勝義諦、世俗諦），於勝義中審實稱為眞諦，於世俗中審實稱為俗諦，俗諦又可分世間世俗、道理世俗、證得世俗、勝義世俗四種。勝義諦可分世間勝義、道理勝義、證得勝義、勝義勝義四種。此外，亦有七種二諦、十種二諦等。

《菩薩瓔珞本業經》卷上述說空、假、中三諦，《仁王般若波羅蜜經》卷上說空、色、心三諦。此外，尚有隔歷三諦、圓融三諦。而《中阿含》卷八〈衆集經〉及諸經論則廣說苦、集、滅、道四諦；舊譯《華嚴經》卷二十五則列出十諦。即：世諦、第一義諦、相諦、差別諦、說成諦、本諦、生諦、盡無生智諦、令入道智諦、一切菩薩次第成就諸地起如來諦。《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉又說有諦、無諦等十六諦，《金七十論》且謂有自性等二十五諦。

〔參考資料〕 《成實論》卷十一；《二諦義》卷上；《摩訶止觀》卷三（上）；《法華經玄義》卷二（下）；《中觀論疏》卷十（本）；《大乘義章》卷一、卷三（本）；《俱舍論光記》卷二十二；《大乘法苑義林章》卷二（本）。

諦閑（1858～1932）

現代天台宗僧。浙江省黃巖人。俗姓朱。諱古虛，號卓三。九歲時父親病歿，乃從舅習醫；十八歲結婚，經營藥店；未幾，妻亡子喪。二十歲往白雲山，依成道出家。二十四歲於天台山國清寺受具足戒。二十六歲至平湖福臻寺，從敏曦學《法華》。復往慈溪聖果庵閉關閱藏。二十九歲時，承迹瑞定融授記付法，傳持天台教觀第四十三世。四十六歲首任永嘉頭陀寺住持。自此，歷任紹興戒珠寺、上海龍華寺、寧波觀宗寺、天台山萬年寺住持。

宣統二年（1910），師於南京設立佛教師範學校，並任校長。民國初年，至北京向知識份子傳教，並抗拒廟產興學運動，盡力保護寺院，並致力於教導青年僧衆。其間，嘗創辦觀宗研究社、觀宗學舍，並將觀宗宏法社、研究社合併為宏法研究社。晚年，於哈爾濱極樂寺傳戒，盛況空前。

民國二十一年師示寂於觀宗寺。世壽七十五，僧臘五十五。後建塔於慈谿五磊山。弟子有倓虛、常惺、仁山、顯蔭、戒塵、禪定、可端、根慧、妙眞、持松等人，俗家弟子有葉恭綽、蔣維喬、黃少希等人。著有《大佛頂首楞嚴經指昧疏》、《圓覺經講義》、《金剛經新疏》、《始終心要解》、《教觀綱宗講義》、《大乘止觀述記》等書，後人合輯為《諦閑大師遺集》十冊刊行。

〔參考資料〕 蔣維喬《中國佛教史》卷四；慧嶽《天台教學史》第六章；東初《中國佛教近代史》第二十四章；《名僧錄》；于凌波《中國近代佛門人物誌》第一集。

諦觀（？～970）

朝鮮高麗天台宗僧。出生地不詳。精通天台教觀，道譽隆盛，深受高麗國王禮重。當時，中國自唐末五代戰亂以來，佛教典籍多散佚不存，吳越王錢弘俶欲復興天台教法，乃遣使至高麗，求天台典籍。北宋‧建隆二年（961），師奉高麗王之命，攜天台教籍入宋；後謁天台山螺溪義寂，一見心服，遂執弟子之禮。

居此十年後入寂，年壽不詳。著有《天台四教儀》一卷。

〔參考資料〕　《佛祖統紀》卷十、卷二十三、卷四十三；《天台四教儀集註》；李能和《朝鮮佛教通史》下編；《韓國佛書解題辭典》（東國大學校佛教文化研究所編）。

諾健那（梵nagna，巴nagga，藏tshan-po-che）

詳稱摩訶諾健那（mahā-nagna）。梵名音譯又作荼健那，意譯露形身、露形神或露身，係一具有大力氣之神祇。《大毗婆沙論》卷三十云（大正27·155b）：「十大香象力等一大諾健那力。」《俱舍論》卷十一云（大正29·57a）：「如是風輪其體堅密，假設有一大諾健那，以金剛輪奮威懸擊，金剛有碎，風輪無損。」關於其譯名，《翻譯名義集》卷二云（大正54·1086b）：「諾健那，此云露形神。即執金剛力士也。」

〔參考資料〕　《俱舍論》卷二十七、《俱舍論光記》卷十一、卷二十七；《玄應音義》卷二十四；《慧琳音義》卷七十。

諾那呼圖克圖（1865～1936）

現代著名之西藏佛教弘傳者。爲藏密金塘活佛第十四世轉世。生於四川昌都。年三歲，爲諾那寺吉忠活佛認定爲活佛轉生，迎歸諾那寺。年七歲，從格魯派堪布札喜王雀學經，九歲從噶舉派堪布學戒，從噶爾瑪墨止噶那及不拉喜沃塞等人學密。修習十三年後，始就墨雅打那學習寧瑪教法。年二十三，成就各宗大法。年二十四，紹承寧瑪派之祖位，兼掌政教大權。

清·宣統間（1909～1911），前藏達賴聯英，遣軍侵康，諾那率康軍抵抗，前後轉戰八年，後於1918年兵敗被俘，爲達賴囚禁於土牢中。1923年逃逸至尼泊爾、印度，經泰國、香港達上海、北京。1925年至四川，在川弘法三年，男女受業弟子數以萬計。後入京，歷任蒙藏委員會委員、立法委員、中國佛學會名譽會長。1935年奉命入川，就任西康宣慰使。1936年示寂於甘孜，中央政府頒封「普佑法師」號。

師與貢噶呼圖克圖皆爲民初數十年間，對西藏佛教之弘傳於漢地有較大影響力者。師之漢人弟子甚多，其學有所成而弘化一方者，有陳健民、屈映光、吳潤江等人。

諸天傳

二卷。南宋·行霆撰。又稱《重編諸天傳》。收於《卍續藏》第一五〇冊。本書內容敍述天台宗伽藍諸神之由來，並依《國淸百錄》卷一所舉之金光明懺法，定其尊位。內含梵天、帝釋、多聞、持國、增長、廣目、金剛密迹、摩醯首羅、散脂大將、大辯才天、大功德天、韋馱天神、堅牢地神、菩提樹神、鬼子母神、摩利支天等十六尊天神之介紹。又附載日宮天子、月宮天子、娑竭羅王、閻魔羅王等四尊，依經論以詳述其事緣。

本書係改訂自神煥之《諸天列傳》，作者於乾道九年（1173）自序中，述其改訂之由，云（卍續150·253下）：

「昔鄮南煥師（中略）因檢大藏，作諸天列傳，然草創之功，良可尙也；但其列位之次及各爲傳詞，多從己意，至於經論顯文而不錄入，今事筆削，以全始終，於是去繁凡、輔闕略，以輔先志。」

諸經要集

二十卷。唐·道世撰。又稱《善惡業報論》。收於《大正藏》第五十四冊。係摘錄經律論中有關善惡業報之要文，並加以分類編輯而成的典籍。與梁·寶唱《經律異相》同具有佛教百科辭典的性質。

全書分爲三十部，即：三寶、敬塔、攝念、入道、唄讚、香燈、受請、受齋、破齋、富貴、貧賤、獎導、報恩、放生、興福、擇交、思愼、六度、業因、欲蓋、四生、受報、十惡、詐僞、墮慢、酒肉、占相、地獄、送終、雜

要。此三十部又再細分爲一八五項。各部（或篇）首置述意緣，述說該部（或篇）之大意。

據作者自序所載，本書乃唐．顯慶年中（656～660），爲道俗集錄善惡業報之說，以期彼等依此行事而作。然關於作者，有二說，《開元釋教錄》卷八、《宋高僧傳》卷四、《東域傳燈目錄》卷上、《法苑珠林》卷一百等書謂是道世；《諸宗章疏錄》卷上、《南山律師撰集錄》、《大藏目錄》卷中等則謂是道宣，今多採前說。本書由於引用經論豐富，故爲中國佛教史上的重要資料。

諸法無行經

二卷。後秦．鳩摩羅什譯。收在《大正藏》第十五册。係基於般若空思想之立場，論破有關佛教實踐道的固定見解，說明中道之諸法實相的經典。與隋．闍那崛多譯《諸法本無經》三卷、北宋．紹德等譯《大乘隨轉宣說諸法經》三卷爲同本異譯。

諸說不同記

十卷。日本眞言宗僧眞寂法親王撰。又稱《大悲胎藏普通大曼荼羅中諸尊種子標幟形相聖位諸說不同記》、《胎藏諸說不同記》，收於《大正藏》圖像部第一册。

本書係針對胎藏界曼荼羅諸尊的名號（漢譯名、梵號、密號）、種子、三昧耶形、形像及在曼荼羅中的位置等所作的說明。書中援引《大日經》、《大日經疏》、《蘇悉地經》、《陀羅尼集經》等書，並對照東寺曼荼羅（空海攜回）、圓覺寺所傳曼荼羅（宗叡攜回）、叡山所傳曼荼羅（圓珍攜回）諸圖繪，而加以比較註記，爲註釋現圖曼荼羅的最古本。此書考證該博，記述詳實，係研究日本密教胎藏曼荼羅的權威著作。然自古以寫本流傳，且傳者多祕藏之，故未廣行於世，直至大正二年（1913）始告刊行。

〔參考資料〕《本朝高僧傳》卷八；《金剛頂無上正宗傳燈廣錄正編》卷三。

賴瑜（1226～1304）

日本新義眞言宗僧。紀伊（和歌山縣）人，字俊音。初從玄心阿闍梨出家，後入高野山大傳法院，從事教理研究。建長元年（1249），遊學於東大寺、興福寺、仁和寺、木幡觀音院、醍醐寺報恩院諸刹，鑽研事、教二相。文永三年（1266），任大傳法院學頭。九年，再興僧房，號中性院。弘安二年（1279），從實勝法印受傳法灌頂。正應元年（1288），移大傳法院、密嚴院至根來，結束金剛峯寺與大傳法院間百餘年的紛爭。又大興傳法大會，世稱之爲大傳法院（根來寺）中興之祖。正安元年（1299），於大神宮寺始行豎義。嘉元二年示寂，世壽七十九。

著述頗多，有《即身義顯得鈔》、《釋論開解鈔》、《薄草子口訣》、《十住心論愚草》、《祕鈔問答鈔》等，總計一〇七部、四五〇卷。其中，多爲新義眞言宗教學的基本典籍。其法流稱爲中性院流，門下有聖忠、聖雲、聖尋、賴緣、賴淳等。

◉附：村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第四章（摘錄）

賴瑜和尚，俗姓土生川氏，字俊音，其家世代是紀伊國那賀郡山崎的豪族。和尚生於嘉祿二年（1226），自幼出家，皈依眞言宗，學金剛、胎藏兩部大法，後登高野山列於大傳法院的講席，研究數年逐漸有了名聲。（中略）建長初年下山遊於南部，歷訪興福寺、東大寺，學法相宗、三論宗、華嚴宗之學，並且探討眞言宗的祕訣。他應東大寺衆僧徒的邀請，在戒壇院講《釋摩訶衍論》。康元初年，訪仁和寺，學眞言宗事相，後歸高野山開始起草《十住心論愚草》等論稿。到了文應元年（1260），他走訪木幡的眞空，深入地探究眞言宗事相的眞義，又從眞空受廣澤派的灌頂，拜謁醍醐寺的憲深僧正，受傳「十八印契」的口訣，著述《野道鈔》。不久再次回高野山，文永三年（1266）四十一歲擔任大傳法院的學頭之職。

弘安二年（1279）從覺洞院的實勝法印受傳法灌頂，並通過《大日經疏》、《釋摩訶衍論》的第二重和第三重的答問。於是，賴瑜和尚的學德在全高野山首屈一指，大傳法院的威勢更大了。金剛峯寺的僧衆對他很嫉妒，屢次擾亂他的講席。賴瑜爲此下山，躲到覺鑁上人隱居的舊址根來寺，並把大傳法院和密嚴院遷到這裡。這是正應元年（1288）的事情。此年初，他首次在根來寺舉行傳法的盛大儀式。至此，覺鑁上人的門派完全脫離了高野山的控制，另建了眞言宗新義派。從此以後，賴瑜一心一意地鑽研，在正安元年（1299）十二月，創立新義，作爲永久教則。在嘉元元年（1303）十一月生病，第二年正月圓寂，年七十九歲。其著作一百餘部，四百五十餘卷。元文（1736～1741）初被追封爲僧正。

賴吒和羅（梵 Rāṣṭrapāla，巴 Raṭṭhapāla，藏 Yul-skyoṅs）

佛弟子。音譯又作羅吒婆羅、賴吒婆羅、羅吒波羅、賴吒拔檀。意譯大淨志、護國。係佛世印度拘樓瘦國鍮蘆吒村長者之子。據《賴吒和羅經》所載，佛陀遊化至拘羅瘦國時，曾於鍮蘆吒村北之尸攝和園說法教化。師自聆受佛陀教誨，頓生出家之志，遂乞求父母允其離俗，後終獲得父母勉强同意而加入僧團。精勤修行不久即證得阿羅漢果。十年後歸鄉，父母以山珍海味、金銀財寶誘其還俗，師反而爲其父母闡述財寶爲憂苦愁戚之因。後又於鍮蘆吒林中說法度化拘牢婆王。

師常少欲知足，不貪著財物。《長老偈》第七六九至七九三偈即師所述，主要爲其出家後之抒懷。後世之佛教詩人馬鳴曾撰「賴吒和羅歌」，以歌頌師之行誼。

〔參考資料〕《中阿含經》卷三十一；《五分律》卷二；《分別功德論》卷四；《撰集百緣經》卷九；《中部》第八十二經《賴吒和羅經》。

賴耶緣起

法相宗之緣起論，謂諸法皆緣起自阿賴耶識。又稱阿賴耶緣起、唯識緣起。阿賴耶識存在於各個有情，無始以來即相續不斷。此識攝藏一切法的原因（即種子），若具適當的生緣，則能現起色心萬差之諸法。即使是前六識所緣六境之本質，及前七轉識本身均係此識之緣起，故稱賴耶緣起。

此種緣起論，將緣起的根本歸之於阿賴耶識，而不承認色心諸法之實有，此與小乘之業感緣起論不同。此外，對於森羅萬法之差別認爲並非由眞如所緣起，而是緣起自每個人的阿賴耶識，以爲眞如只是第八識之所依，並不可能發動成爲萬法。這一點與眞如緣起論亦顯然異趣。

◉附：高楠順次郎著·藍吉富譯〈阿賴耶緣起〉（摘錄自《佛教哲學要義》第三章）

行爲（karma，業）可分爲三類：由身體引起的、由語言引起的和由心意引起的。當一個人決心要做某些事時，他必須對該事負責，而且要承擔該事的果報，因爲心意雖然並未表現在語言或肉體上、行爲上，然而却是一種心上的行爲。由於心靈是所有行爲的最內在部份，因此「緣起」作用應該歸因於「心靈倉庫」，或「觀念倉庫」（Mind-Store or Ideation-Store）。

佛教的意識理論，認爲「心」具有八種能力：視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺、感覺中心（即第六種，意識，mano-vijñāna）、以自我爲主的個體化中心（第七種，末那識，mana-vijñāna）、觀念的貯藏中心（第八種，阿賴耶識，alaya-vijñāna）——觀念倉庫。

在這八種能力中，第七、第八兩種必須稍加解釋。第七識，以自我爲主的個體化中心，是自私的觀念、自私意見、自大、利己思想、幻想和癡迷的聚集處。第八識，「觀念的貯藏中心」，是所有行爲之「種子」的儲存處，該種子在後來還會在行爲中表現出來。佛教主張所有事物的原始就是心識的果。（中略）現在

，我們只要說「觀念的貯藏中心」是所有存在物的種子層。每一種子都貯存在這中心，當它向物質世界萌芽時，其所受到的反射作用將會再回來成爲新種子。這是說，當心靈向外在世界伸展，並且知覺到物質對象時，則把各種觀念攝取入心靈之倉庫中。而且，這新種子成長之後，將會再反射回一個更新的種子。種子就這樣地積聚起來，並且一齊貯藏在那兒。當它們潛隱時，我們稱它們爲種子。但是當它們行動時，我們稱爲「現行」（Manifestations）。舊種子、現行和新種子相互地依存著，形成了一個永遠重複著同樣行程的循環圈，這就是所謂的「心識緣起的連鎖」。

促使種子或潛在思想展露爲實際行爲的東西（也就是推動「心識緣起之連鎖」的原動力），正是心識（觀念）。從這心識緣起的理論，很容易看出癡迷、行爲和痛苦的根源是心靈的活動，或心識（觀念）。這個「觀念的貯藏中心」是由死入生仍然存在，而以之決定來生之生命形式的。這個「貯藏中心」和其他宗教裏所謂的「靈魂」相似。但是，依據佛教教義，這個再生的東西並不是靈魂，而是前生行爲的結果。佛教否定靈魂的存在。

赭時國（梵Chaj）

西域嶺西諸國之一。我國古代史籍謂之爲者舌、赭支、拓支等。又稱石國或大石。據《西域記》卷一所載（大正51・871b）：「周千餘里，西臨葉河，東西狹南北長。」按：葉河應爲《隋書》所說之藥殺河（Yaxart），亦即錫爾（Syr-dariya）河。又，赭時國位於今日之塔什干（Tashkend）。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷一〈赭時國〉注

赭時國：粟特語作C'c，見粟特語《國名表》。（中略）波斯語作Chach或Jaj；阿拉伯語作Shash，Šaš語義爲「石」。《魏書》〈西域傳〉作者舌，《隋書》稱石國，《經行記》稱石國一名赭支，《新唐書》作柘支、柘折，皆爲音譯，都柘析城。此名保持到元代，仍作察赤，今塔什干仍爲石城之意。

此爲今塔什干附近的中亞地區名及大城名，其大致範圍爲錫爾河支流Barak（Parak）河流域，此河現名Chirchik河。古赭時城當在距離今天Chirchik河不遠的Binkath。〔見別列尼茨基等《中亞中世紀城市》，列寧格勒，1973年，其中有中古Binkath城平面圖。參見布里亞科夫《塔什干綠洲古代城市的歷史地貌》（赭時國歷史考古概述），塔什干，1957〕此城全毀於蒙古時期。

玄奘行至赭時，已進入當時所謂昭武九姓的範圍。昭武九姓在五世紀至八世紀爲今中亞阿姆河、錫爾河之間多個王國的總稱，在唐代時爲康、安、曹、石、朱、何、火尋、伐地、史九國，五世紀中期屬於嚈噠，六世紀中期隸於西突厥。昭武九姓以康、石兩國最大，而康又是諸國的宗主。永徽時康國內附，諸國隨同內附，唐以其地爲康居都護府，隸安西都護，至712年九姓諸國始漸爲大食所併。

辨長（1162～1238）

日本淨土宗第二祖。筑前（福岡縣）人，字辨阿，號聖光房。又稱鎮西上人、筑紫上人、善導寺上人。九歲出家。初於九州學天台，後登比叡山，師事寶地房證眞，研修天台宗奧義。建久元年（1190），返回鄉里講學。其後，因喪弟之機緣，轉而致力於淨土修行，又於建久八年（1197）入法然門下。元久元年（1204），返回故里，大力宣揚念佛，並廣建寺剎，而以筑後（福岡縣）善導寺爲布教根據地。安貞二年（1228），於肥後（熊本縣）白河往生院修別時念佛，並著《末代念佛授手印》，始立淨土血脈。曆仁元年示寂，世壽七十七。文政十年（1827），追諡「大紹正宗國師」。其法流稱爲「鎮西流」，今爲日本淨土宗之主流。門人有良忠、入阿、宗圓、行仙、長空等。其著作除上述外，另有《念佛名義集》

三卷、《淨土宗要集》六卷、《徹選擇集》三卷、《淨土宗名目問答》三卷等。

〔參考資料〕《聖光上人傳》;《本朝高僧傳》卷十三;《鎮西略要傳》。

辨喜(**梵Vivekānanda;1863～1902**)

印度近代的宗教改革家。生於加爾各答,屬剎帝利(Kṣatriya)種。俗名Narendranath Dutt。畢業於加爾各答中央學院(Presidency College)。嘗受Keshab Chandra Sen運動的影響,但對該運動蘊含戰鬥意味與基督教傾向的改革,未能首肯。1881年與羅摩克里須那(Rāmakṛṣṇa Paramahaṃsa)會晤後,即繼承其思想、教義,進而向世界推廣。

氏認爲所有宗教都是眞善的眞理,故主張以寬廣的包容力謀求各宗教的互助合作。他以爲哲學的思辨與認識,無法接近神,他對於印度教改革者的過度歐美化曾加以抨擊,而强調應該保存原來的價值。

1893年,氏赴芝加哥參加宗教會議,會中他提出以博愛主義、普遍主義爲基石的新印度主義,而主張博愛主義、普遍主義是宗教的本質。1895年,他在紐約創立吠檀多協會(Vedanta Society),大聲疾呼以東方式思惟及印度精神生活警醒西洋的機械文明。他雖然讚賞美國近代文明組織的優點,但對於其露骨的政治性與利己心則不表苟同。他並堅信吠檀多哲學的「不二一元(advaita)論」可以承擔救度世界人心之重任。

1897年,他由歐洲返回印度,爲拯救境遇悲慘的祖國及同胞,因而創設「羅摩克里須那教團」(Rāmakrishna Mission),主張超越宗派、信條、種姓階級,而在各地從事救濟事業,全力爲飽嘗饑荒、疾病、貧困之苦的難民服務。他並發行英文雜誌《Prabuddha Bharata》(覺醒印度)以宣揚其理念。

1902年氏逝世後,羅摩克里須那教團的發展也日趨蓬勃,在興辦醫院、學校、教會、孤兒院、保育院、災害救濟、民衆教育等方面皆有顯著成績。其活動範圍且遍及印度、緬甸、馬來亞、歐洲、南北美洲等地。

氏之主要著作有《Chicago Addresses》、《My Master》、《Jñāna-Yoga》、《Bhakti-Yoga》、《Raja-Yoga》、《Karma-Yoga》。

◉附:黃心川《印度近現代哲學》第四章(摘錄)

辨喜原名挪倫特拉那特·達特(Narendranath Datta;1863～1902),辨喜是法號,他出生於加爾各答一個富有的和自由主義的家庭中,屬剎帝利(武士)種姓,1884年畢業於印度加爾各答中央學院(Presidency College)。他在大學讀書時曾一度醉心於西歐的哲學(康德、斯賓塞、笛卡爾、黑格爾等等),在西歐哲學的影響下還接受過無神論的信仰。另外,他還熱心參加當時最有影響的梵社的宗教和社會改良運動。在大學畢業時,他原想做一個法官,但因生活的刺激(他父親的突然去世和家庭的破產,謀生無著),以及和室利·拉摩克里希那的接觸使他改變了初衷,決心獻身於印度的宗教和社會改革活動。1888至1894年他以托鉢僧的身份,走遍了印度各個地區,在這次漫長的旅行中,他接觸了印度各個級層的人民,熟悉了羣衆的生活情狀,並且還向各地的民間學者學習了印度各派的哲學經典和地方語言。1893年他不顧印度教不准教徒遠航的規定,出席了在美國召開的世界宗教會議,在路經我國時還訪問了廣州等地。1894年在美國他發表了幾十次的宗教和學術演講,這些演講受到了美國資產階級知識界的注意。他被美國哈佛大學、哥倫比亞大學聘請爲梵文和東方哲學的講席,但受到了頑固的印度教徒和基督教在印傳教士的圍攻。嗣後他訪問了英國、瑞士、德國等等。

1897年盛載國外的聲譽返回印度,回國後他便悉心從事於印度的宗教和社會改革活動,他奔波於印度南北各地,向廣大羣衆發出了成百次的呼籲:要求印度建立民族的工業和文化

教育系統，改善羣衆的精神和物質福利狀況，驅除封建的「社會暴君」，打破宗教和種姓的對立，提高婦女權利。另外，還參加了孟加拉的「擁護民族解放運動小組」的活動，1897年他在加爾各答籌建了以他的老師命名的羅摩克里希那教會（Ramakrishna Mission），1899年又在喜馬拉雅山麓創立了旨在研究和宣傳印度古典哲學和宗教的吠檀多「不二論」修道院（Advaita Ashram），1899年六月他再度出國，在法國參加了巴黎世界宗教史會議，會見了無政府主義的理論家克魯泡特金和軍火發明家希倫·馬克沁姆（Hiram Maxim；1840～1916），後因病返國，於1902年七月四日逝世。

辨喜留下的著作是豐富的。後人已把它編成全集八大卷，這還不包括他的一部分譯作在內。他一般是用英文和孟加拉文寫作，間或也用梵文寫作，涉及的問題極爲廣泛，體式也不拘一格，他的哲學和社會理論的主要著作是《業的瑜伽》（Karma-yoga）、《力的瑜伽》（或譯王的瑜伽，Raja-yoga）、《知的瑜伽》（Jñāna-yoga）、《理性和宗教》、《吠檀多哲學》、《現代印度》、《從科倫坡到亞爾莫拉的演講集》、《東方與西方》等等。（中略）

辨喜的宗教思想是和他的哲學、社會思想密不可分的。他認爲「印度的宗教生活形成了中心，是民族生活整個樂章的基礎」。宗教的合理化乃是社會改革以及其它改革的最先的和最根本步驟。爲此，他對印度教中各種封建壓迫、清規戒律、種姓分立、歧視婦女等現象進行了無情的抨擊，並且高舉了宗教改革的旗幟。辨喜追隨著他的老師羅摩克里希那，宣稱他所建立的新宗教是「行動的或者人類的宗教」（Dynamite or Humanity religion）。在他看來，世界各種宗教的本質和目的是一致的，即要達到與神的交往，實現「普遍的愛」，但是各種宗教爲達到這個目的所採取的形式是各不相同的。什麼是神呢？他回答道：神是「表現在人的普遍智慧中的理性的總和」，「哪裏有愛，也就是神顯現在哪裏」。又回答道：

「我們不反對什麼，既不反對有神論，又不反對泛神論、一神論、多神論、不可知論，也不反對無神論。作爲一個信仰者的唯一條件是要塑造一種最寬廣而强烈的品性……我們相信每一種存在都是神聖的，都是神。」

辨喜認爲印度應該根據這個原則去建立新的宗教。他說：

「我們需要一種宗教……這種宗教給我們自信，給我們一種民族的自尊，並給與我們供養、教育窮苦人和擺脫我們周圍苦難的力量……如果你要尋求神，首先要爲人民服務！如果你要獲得力量，就必須爲你的同胞們服務。」

具體地說，新的宗教應是「印度教和伊斯蘭教這兩個偉大體系的聯合——也就是吠檀多的頭腦和伊斯蘭教身體的聯合。」從以上闡述中可以看出辨喜企圖創造一種新的、以人爲中心的宗教，這種宗教是符合資本主義發展需要的。（中略）

關於辨喜在印度資產階級民族解放運動中的作用問題，在印度和其它國家的研究家中有過二種對立的說法：一種認爲辨喜是一個完全脫離政治的宗教家，他的學說不具有直接的政治的意義。例如梅達（G. L. Mehta）寫道：「辨喜不是一個政治家，他既沒有打過政治仗，也沒有參加過公民和立法的團體，他主要是一個宗教改革者……。」（見《拉摩克里希那文化學院公報》六卷七期），又如穆克吉（P. B. Mukharji）把辨喜的社會理論看作「超越政治的民族主義」（Nationalism Without Politics，見《公報》九卷五期），當然，不可否認辨喜在其言論中曾經表示過不要「政治」的看法，例如他寫道：「我和政治胡說毫無關係，我不信仰政治。」（辨喜1895年九月九日演講稿）。但是辨喜所談到的政治正如蘇聯布羅多夫（B. B. Bponob）所指出：「常常是被用來標明英國殖民主義者的反印政治。」這種「政治」當然印度的先進知識分子是不屑同

流合污的；另一派則認爲辨喜是一個農民思想家，是印度的革命民主主義者，他的重要的理論概念（如勞動人民專政、無產階級文化等等）是和科學的馬克思主義的理論完全一致的。例如達特寫道：

「人們在閱讀辨喜的著作中將會感到驚奇，大師不單用了馬克思的詞句『窮者愈窮，富者愈富』，而且還說到『無產階級文化』，並預言印度羣衆的無產階級文化（Proletocult）將是新印度的未來文化。」

這種貶低或者抬高辨喜作用的說法，我認爲都與辨喜的言論和客觀事實不符。他的哲學和社會理論和科學的馬克思主義理論有著本質的區別。

辨喜對於印度民族主義的誕生和發展有著重要的影響。例如他的「人類宗教」、種姓理論、宗教團結等等對於甘地主義的形成起過一定的作用，甘地在說教中慣常使用的「窮人上帝」（Daridra Nārāyana）一詞就是辨喜創造的。辨喜對於孟加拉的民族解放運動的影響是更直接和廣泛的，據當時參加民族鬥爭的喬多戈泊爾·穆克吉（Jodugopal Mukhlejeiee）、希姆章特拉·高士等等回憶，孟加拉的很多革命領袖如鐵拉克、斯里許·派爾（Srish Pal——革命烈士，1908年因反英被處死）、喬根特拉·達特（Jogendra Datta，1914年因反英被捕，曾引起羣衆抗議）和辨喜都有過直接的交往。他的《從科倫坡到亞爾莫拉的演講集》一書是當時愛國者的最重要的精神食糧，他的口頭禪「通過足球較之《薄伽梵歌》更接近天堂，我們需要强似鋼筋的人」，在印度民族解放運動中曾被當作青年羣衆的口號。印度歷史學家麥章達（R. C. Majumdar）在評述辨喜在1905年孟加拉自治運動中的影響時曾舉出這樣一個例子，孟加拉有一個烈士在被殖民當局處死前二小時，還誦讀著辨喜的著作，希望從辨喜那裏獲得精神的支持（見麥章達《孟加拉的自治運動》）。辨喜創立的羅摩克里希那教會以及它的領導者，在1914年孟加拉官方政府的報告中曾被列舉爲「印度民族主義的最先煽動者」。孟加拉的總督卡密却爾勛爵（Lord Carmichael）在1916年公開宣稱：「印度的恐怖主義者爲了更方便達到他們的目的，正在成爲羅摩克里希那教會的會員，因此沒有比這個更需要的是解散這個教會。」以上這些都可以看出辨喜的明顯影響。但是必須指出：辨喜的宗教和社會理論在印度資產階級民族運動中所起的一定的反作用也是存在著的，他利用宗教和唯心主義來達到愛國目的，這不可避免地削弱和阻礙了羣衆政治意識的進展。另外，他對印度教的偏重也必須對一部份伊斯蘭教人士與印度民族運動的疏遠擔負相當的責任。

從上面的分析中我們可以看出：辨喜的新吠檀多主義的哲學就其整體說來是一種客觀唯心主義的體系，但在他的龐大的唯心主義和形而上學的體系中，包含著某些唯物主義和辯證法的因素，他的複雜而又矛盾的認識論中有著某些合理的思想。當其宣稱世界是梵的表現，超空、超時、沒有因果的聯繫時，當其宣稱人的神性以及天賦的認識能力是我們知識的泉源時，他把他的哲學引向了唯心主義和神祕主義；當其承認世界在我們之外，物質的統一性、時空、因果的實在性以及感覺經驗是我們知識的基礎時，他把自己的哲學引向了唯物主義，雖則他的這種思想不是貫徹始終的。辨喜把各種互相對立的思想囊括在一個體系裏，其目的是要想調和科學與宗教、唯物主義和唯心主義，使科學爲宗教服務，唯物主義向唯心主義妥協，他思想的矛盾和搖擺反映出了印度民族資產階級的雙重的性格，以及他們所處的複雜的歷史地位。

〔參考資料〕 黃心川《印度近代哲學家辨喜研究》；李志夫《印度當代哲學》第二章；Basant Kumar Lal著．朱明忠（等）譯《印度現代哲學》。

辨慶（？～1189）

日本天台宗比叡山僧。號武藏房。熊野別

當湛增之子。嘗至播州書寫山、出雲鰐淵寺修行，後任比叡山西塔之別當。又嘗爲源義經効力，立下不少功績。文治五年，戰死於衣川。在日本文獻上，首載其名者爲《吾妻鏡》。此外，於《平家物語》、《源平盛衰記》、《義經記》等書中，亦有關於其種種生動之傳說。可見其人傳說色彩之濃厚。後來，其英勇事蹟並廣爲歌舞伎、人形淨琉璃所表演，甚受一般觀衆喜愛。甚至於其相貌亦被畫入大津繪，並製成辨慶娃娃而流通於世。

辨法法性論（梵Dharmadharmatā-vibhaṅga）

大乘佛教瑜伽行派的重要論書。又作《法法性分別論》。相傳係彌勒（Maitreyanātha）所著。依西藏的傳承，本書與《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》、《現觀莊嚴論》、《寶性論》等書合稱爲「彌勒五論」，頗受重視。內容主要在辨明法與法性的差別，亦即生死與涅槃的分別。

本論目前所發現的梵文原典，僅爲佔全本五分之一的斷片，原附載於烈維（Lévi）所刊行的梵文《大乘莊嚴經論》卷末，後經山口益博士的考證校訂而予以發表。至於藏譯本則有三種版本流傳，一爲散文體，一爲偈頌體，另一爲世親加以解釋的註本。漢譯本則係法尊於民國二十五年所譯，漢藏教理苑刻版流通。在台灣，有印順《辨法法性論講記》刊行。

◉附：印順《辨法法性論講記》卷首（摘錄）

辨，是分別、辨別的意思。本論所要分別的，是法與法性，所以名「辨法法性論」。佛法雖深廣無邊，但概括起來，不外乎現實的生死流轉，理想的涅槃寂滅；學佛，只是怎樣的從了解到實行，超越生死而證入涅槃。本論說：其中法所顯，即是說生死；其法性所顯，即三乘涅槃。所以本論的分別法與法性，就是生死與涅槃的分別。法，梵文的含義很多，如轉法輪的法，歸依佛法僧的法，不是生死，反而是近於法性、涅槃的。但現在依一般習用的，一切法（蘊、處、界所攝）的法，是虛妄生死法。法性，是法的本性、實性，法性是眞如、法界等異名，是如實的涅槃。本論所說的法相與法性相，是：虛妄分別所現，也就是唯識現的，似有實無，是法；虛妄分別所現的，能取所取不可得，是眞如性、法性。這一體系，與《辯中邊論》相近。《辯中邊論》以九相顯虛妄分別，五相明空性（眞如的異名）；本論以六相顯法相，六相明法性：這都是立生死與涅槃，虛妄分別與眞如二大綱，然後分別說明怎樣轉虛妄而顯眞實的。本論又以客塵諸垢及眞如性——二性，廣明轉依，在思想上，這是更近於心性本淨說、如來藏說，但本論立「契經法界」，就是《攝大乘論》的法界等流聞熏習，與《究竟一乘寶性論》說，不完全一致。後代的唯識宗，如《成唯識論》，著重唯識變現義，詳於境相，可說是重於虛妄的；如來藏說，依如來藏說生死、說涅槃，是重於眞實的。然從彌勒本論及《辯中邊論》來看，立虛妄分別與眞如而說轉依，是重於行果的。傳說的彌勒偈頌論，與《瑜伽師地論》，有其重點的不同，所以本論爲唯識學系，而立論有其獨到處，這是講說、研究本論所不可不知的！

辨顯密二教論

二卷。日僧空海著。撰述年代不詳。略稱《顯密二教論》或《二教論》。收在《大正藏》第七十七册。爲眞言宗判教的根本聖典之一。

眞言宗之判教有二：一爲顯密二教之判，一爲十住心之判。前者稱爲橫判教，後者稱爲豎判教。本書根據能說之佛身、所說之教法、成佛之遲速、教義之勝劣等問題，專判顯密二教之淺深優劣，被稱爲「橫判教書」，與被稱爲「豎判教書」之《十住心論》具有密切關係。

本書之主要註釋書有：濟暹之《辨顯密二教論懸鏡抄》、榮性之《辨顯密二教論決斷》、杲寶之《辨顯密二教論研覈抄》、道範之《

辨顯密二教論手鏡抄》、宥快之《辨顯密二教論鈔》、普寧之《辨顯密二教論闡玄記》等書。

辦道

謂修辦道業。在禪宗，意指參禪或修行。又作辨道。「辦道」一詞，唐代初期的禪宗不用此語，至中唐五家七宗之宗風形成後，始廣被使用。《勅修百丈清規》卷四〈兩序章〉「侍者進退」條謂（大正48·1134c）：「某等久侍和尚，今欲告退，隨衆辦道，伏望慈悲。」

遼代佛教

指西元916至1125年間，契丹族統治中國北方建立耶律王朝時的佛教。

契丹族原無佛教信仰，唐末，契丹族中一個部落主耶律阿保機統一鄰部，擴大經略，即有意吸收內地文化，以收攬漢人。據說唐·天復二年（902），遼太祖始置龍化州（西拉木倫河上流，今內蒙自治區翁牛特旗以西地方）即已有開教寺的創建。到了太祖天顯二年（927），攻陷信奉佛教的女眞族渤海部，遷徙當地的僧人崇文等五十人到當時都城西樓（後稱上京臨潢府，今內蒙自治區林東），特建天雄寺安置他們，宣傳佛教。帝室常前往佛寺禮拜，並舉行祈願、追薦、飯僧等佛事，這樣，佛教的信仰就逐漸流行於宮廷貴族之間。到了太宗會同元年（938），取得了燕雲十六州（今河北、山西北部），這一帶地方原來佛教盛行，更促進了遼代佛教的發展，而王朝利用佛教的政策亦益見顯著。

其後諸帝，都對佛教特加保護，在聖宗、興宗、道宗三朝（983～1100）中間，遼代佛教遂臻於極盛。聖宗除增建佛寺，施給寺院以土地和民戶以外，還注意加强統制，禁止私度僧尼以及當時盛行的燃指供佛的習俗，這就使遼地佛教更有發展。他又撥款支持房山雲居寺續刻石經的事業，並派僧監督。興宗繼位，歸依受戒，鑄造銀佛像，編刻大藏經，並常召名僧到宮廷說法，優遇他們，位以高官。當時僧人中正拜三公三司兼政事的達二十人，大大提高了佛教在社會上的地位。道宗則通梵文，對佛教華嚴學有造詣，尤精《釋摩訶衍論》，並好建築佛塔。遼塔在建築藝術上創造了獨特的風格。又曾於咸雍七年（1071）置佛牙舍利於燕都西山的畫像千佛塔中。他還重視戒律，於內廷設壇授戒，開講習律學之風。又以國家的力量搜集、整理佛典，督勵學僧加以註解，刻行流通。他完成了契丹藏及房山石經的《涅槃》、《華嚴》、《般若》、《寶積》四大部及其他重要經典的刻事，對於佛典的校訂作出了貢獻。

遼代佛教由於帝室權貴的支持、施捨，寺院經濟特別發展。如聖宗次女秦越大長公主捨南京（析京府，亦稱燕京，今北京市）私宅，建大昊天寺，同時施田百頃，民戶百家。其女懿德皇后後來又施錢十三萬貫。蘭陵郡夫人蕭氏施中京（大定府，今內蒙大名城）靜安寺土地三千頃，穀一萬石，錢二千貫，民戶五十家，牛五十頭，馬四十匹。權貴、功臣、富豪亦多以莊田、民戶施給寺院，遂使寺院多領有廣大的土地和民戶。這些民戶原來都以向國家交稅數額的一半繳於領主，施給寺院以後，即將這半數稅金改交寺院，因此有寺院二稅戶的特殊制度，更增加了寺院的收入（史載道宗大安三年即公元1087年，海雲寺一寺所捐獻的濟民錢即達十萬，可以想見大寺經濟的富裕）。

民間對於寺院佛事，也時常發起團體性的支持，盛行著所謂「千人邑社」的組織。這是地方信徒爲協助寺院舉辦各種佛事而結成的宗教社團，隸屬於寺院，由寺內有德望的長老領導，下設都維那、維那以及邑長、邑證、邑錄等職。社員就是當地居民，分別量力儲資於寺庫，以供寺用；並依興辦的佛事而有種種名稱，如燕京仙露寺的舍利邑，專爲安置佛舍利而組織；房山雲居寺的經寺邑，則爲鐫刻石經和修葺寺院而組織等。此外，更有永久性的供塔燈邑、彌陀邑、兜率邑，以及每年一度紀念佛

誕的太子誕邑等組織。寺院印置大藏經，也多組織邑社來舉辦。這樣，寺院由於得到更多的資助而佛事愈盛，並且通過邑社的羣衆支持使佛教信仰更爲普遍。

當時民間最流行的信仰爲祈願往生彌陀或彌勒淨土，其次爲熾盛光如來信仰（遼東寶嚴寺閣上有熾聖佛壇）、藥師如來信仰（燕國長公主捨宅建藥師院，民間通稱她爲藥師公主），以及白衣觀音信仰（相傳太宗移幽州大悲閣觀音像於契丹族發祥地木葉山，建廟供奉，尊爲民族的守護神）等。他如舍利和佛牙的信仰亦盛，且於釋迦佛舍利外，更有定光佛舍利的流傳。至於由佛教影響而成的習俗，突出的爲婦人喜以黃粉塗面，稱爲佛裝；人名以三寶奴、觀音奴、文殊奴、藥師奴等爲小字等。

遼代帝室優遇僧人，同時又通常以經律論三門考選僧材，其學業優秀的授以法師稱號。更於各州府選有德望的沙門爲綱首，指導後進，就講（講解）、業（修持）、誦（諷誦）三方面選習專攻，一代名僧即多出於其中。由於有這些培養考選制度，就促進了佛教教學研究的發展。

遼代最發達的教學是華嚴，其次是密教，再次爲淨土以及律學、唯識學、俱舍學等。遼西京大同府所轄的五台山，原爲華嚴教學的中心，這對遼境各地佛學有很大的影響。如上京開龍寺圓通悟理大師鮮演，即以專攻《華嚴》著名，撰《華嚴懸談抉擇》六卷以闡揚澄觀之說。遼帝道宗對華嚴學也有理解，撰《華嚴經隨品讚》十卷等。

遼代密教學的代表人物有燕京圓福寺總祕大師覺苑和五台山金河寺沙門道㲀。覺苑曾師事印度摩尼三藏，究瑜伽奧旨，有盛名，撰《大日經義釋科文》五卷（已佚）、《演祕鈔》十卷，發揮一行學說。道㲀通內外學，兼究禪、律，後專弘密教，撰《顯密圓通成佛心要集》二卷。兩人都據《華嚴》的圓教思想以融會密義，他們雖祖述善無畏、一行所傳的胎藏系，而按其內容，由於會通於《華嚴》，反而和不空所傳的金剛系密教爲近。另外，有沙門行琳輯《釋教最上乘祕密陀羅尼集》三十卷。

又關於密典的傳譯，有中印摩竭陀國慈賢三藏所譯《大佛頂陀羅尼經》一卷、《大隨求陀羅尼經》一卷、《大摧碎陀羅尼經》一卷、《妙吉祥平等觀門大教王經》五卷、《妙吉祥平等觀門大教王經略出護摩儀》一卷、《妙吉祥平等瑜伽祕密觀身成佛儀軌》一卷、《如意輪蓮華心觀門儀》一卷。其時民間風行的密法還有《準提咒》、《六字大明咒》、《八大菩薩曼陀羅經》等（大寧故城白塔第二層各稜即雕有八大菩薩像）。和《華嚴》思想及密教義學有關的，爲中京報恩傳教寺詮圓通法大師法悟撰《釋摩訶衍論贊玄疏》五卷，又《科》三卷、《大科》一卷；燕京歸義寺純慧大師守臻撰《通贊疏》十卷，又《科》三卷、《大科》一卷（已佚）。醫巫閭山通圓慈行大師志福撰《通玄鈔》四卷，又《科》三卷、《大科》一卷，形成《釋摩訶衍論》傳習的熱潮。

遼代弘揚淨土的名僧有上京管內都僧錄純慧大師非濁（？～1063），撰《隨願往生集》二十卷（已佚，他還著有《三寶感應要略錄》），他的活動歷興宗、道宗兩朝，影響極大。又某師著《漢家類聚往生傳》二卷。沙門詮曉撰有《上生經疏會古通今新鈔》、《隨新鈔科文》（現存殘卷）。詮曉通唯識學，撰《成唯識論詳鏡幽微新鈔》十七卷、《科文》四卷、《大科》一卷及其他著作六種（都已佚）。

遼代治俱舍學的有燕京左街僧錄演法大師瓊煦，他校了趙州開元寺常眞所撰《俱舍論頌疏鈔》八卷。治律學的有守道，曾應道宗召於內廷建置戒壇。又有志遠，應召主持內廷戒壇。非覺（1006～1077）住薊州盤山普濟寺，以律行聞，任右街僧錄判官。其弟子等偉（1051～1107）於壽昌三年（1097）在慧濟寺講律，爲三學殿主，名重一時。又有法均，清寧年間（1055～1056）校定諸家章鈔。其他律學撰述，有燕京奉福寺國師圓融大師澄淵，撰《四分律刪繁補闕行事鈔詳集記》十四卷；思孝

撰《近住五戒儀》、《近住八戒儀》、《自誓受戒儀》各一卷，《發菩提心戒本》三卷，《大乘懺悔儀》四卷（都已佚）。思孝博通諸經，據高麗《義天錄》所載，他對《華嚴》、《涅槃》、《法華》、《寶積》、《般若理趣分》、《報恩奉盆》、《八大菩薩曼陀羅》諸經都有注疏和科文，並輯有《一切佛菩薩名集》二十五卷；近世還發現有《法華經普門品三玄圓贊科》一卷。

此外，在燕京一帶，原來有唐・慧琳《一切經音義》和五代石晉・可洪《新集藏經音義隨函錄》等總結性的巨著在流行，影響遼代學僧也歡喜從事於音釋的工作。著名的作品有崇仁寺沙門希麟所撰《續一切經音義》十卷，幽州沙門行均於五台山金河寺所撰《龍龕手鏡（鑒）》四卷，都對於遼地經典的寫刻校訂提供了很好的參考資料。

遼代對於佛教經典的編刻，亦有其獨到的成就，這就是契丹藏的雕印和房山石經的續刻。契丹藏的倡刻，乃由於聖宗太平元年（相當宋代乾興元年，即公元1022年）得著宋刻蜀版大藏經的印本所引起，實含有和宋版競勝的政治意義。他和宋版不同的特點，在內容上盡量補充宋版所缺少的寫本，特別是《貞元錄》入藏諸經，又在形式上行格加密，並改變卷子式爲折本。全藏在燕京刻印，共五七九帙。因爲它刻版始於興宗重熙年間（1032～1054），完成於道宗清寧八年（1062），這一時期遼代已恢復了契丹國號，因而通稱此藏爲契丹藏。它的印本未傳入南地，但曾送到高麗，給麗藏再雕本的校補訂正以很大影響。

另外，涿州房山雲居寺附近的石經刻造，始於隋代，以後相繼增刻，到了唐末中絕。遼聖宗太平七年（1027），州官韓紹芳奏請續刻，聖宗即撥款支持，並派沙門可玄主持其事。到興宗時，更施給多額內帑，進行大規模的續刻。道宗復於完成《涅槃》、《華嚴》、《般若》、《寶積》四大部之後，續刻其他經典四十七帙，其底本都和刻本藏經有關，後來太安九、十年間（1093～1094），又有沙門通則和他的弟子善定等，於雲居寺發起授戒大法會，募集民間資財，續刻石經四十四帙，約五千片。契丹藏印本現已全部散佚無存，但由於大量續刻石經的遺留，使後代藉以考見契丹藏編刻的大概，它的工程和價值，同樣值得重視。

遼代的佛教藝術，殘存建築較多。現遼寧、河北、山西諸省都保存有一些遺構。比較著名的寺院，有河北薊縣獨樂寺的觀音閣和山門，係聖宗統和二年（984）再建，天井和勾欄多保留唐代的建築法式。寶坻縣廣濟寺的三大殿，聖宗太平五年（1025，一說太平九年即1029）建。大同的下華嚴寺，道宗清寧二年（1056）建，寺中薄伽教藏係重熙七年（1038）建；上華嚴寺，清寧八年（1062）建；都係遼代的巨型佛教建築。其他如遼寧義縣奉國寺，聖宗開泰九年（1020）建；河北易縣開元寺的毗盧殿，天祚乾統九年（1109）建；也都是有代表性的建築。

至於佛塔，則有木造和磚造的兩類，如山西應縣佛宮寺的木塔，傳係道宗清寧二年（1056）建，八角六層，高達三六〇尺，爲現存木塔之年代最古者。磚塔有內部可以升登和內部閉塞的兩型。可登的有內蒙自治區林西白塔子的磚塔（八角七層），河北涿縣的雲居寺塔等。內部閉塞的塔基壇大都有佛龕天蓋等浮雕，爲全塔精華之所在。二層以上，則有作多檐斗栱式的，如房山雲居寺南塔。有不用斗栱的，如北京天寧寺塔。更有一種變形的磚塔，如房山雲居寺的北塔。

此外，遼代亦曾開鑿石窟，現可考的內蒙赤峯靈峯院千佛洞，遼寧朝陽千佛洞和後昭廟石窟。雲岡方面也發現有遼代的石窟。遼代經幢，北方亦有殘存，以八角形石柱居多，幢身多刻《尊勝陀羅尼》，或佛傳故事，或刻多數小佛像（名千佛經幢）。幢下部是有雕刻的八角或四角的石台，上部冠以八角屋檐形天蓋。這些遼代佛教建築，給繼起的金代以決定性的影響，所以通常都將遼、金兩代的佛教建築視

爲一系。（游俠）

〔參考資料〕《中國佛教史論集》五（《現代佛教學術叢刊》⑭）；野上俊靜《遼金の佛教》；道端良秀《中國佛教史》。

選佛圖

以佛法名相，依轉迷開悟之理所繪製成的遊戲圖。又稱名目雙六或佛法雙六。作此遊戲時，須鋪此圖而以投擲骰子進行。

以近世所流行的「證果增進圖」爲例，圖的上方列法身、報身、應身、等覺、金剛心。其次設十地、十迴向、十行、十住、十信、四向四果、無色天、四禪天、六欲天、四洲、鬼衆、八寒地獄、八熱地獄等階次。骰子刻貪、瞋、癡、戒、定、慧六字，出發點設在南瞻部洲。法身是最好的落點，若投在無間地獄則不得再投。

此與淨土雙六、道中雙六、官位雙六等，都是爲了使幼童學習佛法名目而設的一種遊戲方法。通常淨土雙六、道中雙六都是用畫的，但是佛法雙六則是在三尺見方的紙上劃分區域，配列名目。

禪家有十牛圖雙六，這也可說是佛法雙六的一種。雖然同樣稱爲雙六，但所用的盤並不相同。

我國自宋、元年間即開始流行選佛圖；西藏古來也有此種佛法雙六。有人推測這種遊戲方式可能是自印度傳進來的。

選擇本願念佛集

日本淨土宗之根本聖典。一卷。日僧法然源空著。略稱《選擇集》。收在《大正藏》第八十三冊。係建久九年（1198），法然源空應關白九條兼實之請而撰。全書敍述他力本願之深旨，並彰顯念佛法門爲末代相應之法門。內容由十六章組成，每章均揭示引文，再以問答體方式，加上作者的解釋。書中所揭舉的引文，以淨土三部經及善導《觀經疏》爲主，並延引道綽《安樂集》、法照《淨土五會法事讚》、慈恩《西方要決》等書。全書十六章之內容，略如下列：

㈠教相章：又稱二門章。依聖淨二門、難易二道之判，說明應歸淨土。㈡二行章：揭示應專修稱名正定業。㈢本願章：明示彌陀本願即在念佛往生。㈣三輩章：引《無量壽經》所說一向專念無量壽佛，立念佛之說。㈤利益章：謂一念稱名有無上大利。㈥特留章：謂末法萬年之後，餘行悉滅，惟念佛爲住止百歲的有緣殊勝法。㈦攝取章：謂彌陀光明唯攝取念佛行者。㈧三心章：謂念佛者須具備至誠心、深心、迴向發願心。㈨四修章：明示念佛者須遵行恭敬、無餘、無間、長時的四修法。㈩化讚章：謂彌陀化佛來迎時，只讚歎念佛之行。⑪讚歎章：對雜善念佛之讚歎。⑫付囑章：引《觀經疏》之文，謂釋尊唯以念佛一行付囑阿難。⑬多善章：闡明餘行是少善根，念佛是多善根多福德。⑭證誠章：謂六方恆沙諸佛不證誠餘行，唯證誠念佛一行。⑮護念章：明示諸佛護念念佛行者。⑯慇懃章：依《阿彌陀經》，敍述釋迦如來特以彌陀名號，慇懃付囑舍利弗。

本書問世時，曾引起激烈的反應，先後有公胤《淨土決疑鈔》、明惠《選擇集摧邪論》及《摧邪論莊嚴記》等書加以反駁。然後世仍盛行不衰。註釋書頗多，如《徹選擇本願念佛集》二卷（辨長）、《選擇傳弘決疑鈔》五卷（良忠）、《選擇密要決》五卷（證空）等，不勝枚舉。

〔參考資料〕《選擇要決》；《選擇傳弘決疑鈔》卷五；《淨土法門源流章》。

遵式（964～1032）

北宋天台宗僧。字知白，台州（浙江省）寧海人。俗姓葉。又稱天竺懺主、慈雲懺主、慈雲尊者、靈應尊者。初從義全出家。二十歲於禪林寺受具足戒。翌年，從守初學律。後入天台山國清寺，於普賢菩薩像前燃一指，誓傳天台之道。雍熙元年（984），師事四明寶雲

寺義通，與同門的知禮（四明知禮）結爲至交，同爲山家派的代表人物。及義通入寂後，繼掌寶雲寺，宣講《法華》、《維摩》、《涅槃》、《金光明》諸經。

此外，師又結交道俗，專修淨土之業。並撰《往生淨土懺願儀》、《請觀音消伏毒害懺儀》等書。其後，歷住天台山、東掖山、杭州昭慶寺、蘇州開元寺、天竺寺、壽昌寺等，大設法席，講經修懺。登門從學者逾千人。天聖二年（1024），奏請天台教文編入《大藏經》內。並撰《教藏隨函目錄》，略述諸部大義。仁宗明道元年示寂，世壽六十九。法嗣有妙果文昌、明智祖韶、法喜清鑑、保慶法潤等人。其著述頗多，除上述有關淨土念佛懺儀之著作外，另有《往生淨土決疑行願二門》一卷、《大乘止觀釋要》四卷、《天竺別集》三卷、《金園集》三卷等，及《采遺》、《靈苑》二詩集。

◉附：郭朋《宋元佛教》第一章第五節（摘錄）

遵式死於宋仁宗明道元年（1032），六十九歲。志磐說：「慈雲一家，（文）昌、（祖）韶諸師之後，五世而蔑聞。」表明遵式一系，不如知禮一系那麼「昌盛」。除了幾部純僧侶主義的《懺儀》之類（如《金光明懺儀》、《大彌陀懺儀》、《小彌陀懺儀》等等）的撰述之外，遵式沒有什麼理論性著作。他的「五世法孫」慧觀曾將他的若干篇雜著，分別編輯爲《金園集》和《天竺別集》各三卷。《金園集》，共收入雜著十六篇，（中略）《天竺別集》，共收入雜著三十九篇，雖然多半是一些僧侶主義的東西（其中還有一篇〈纂示上厠方法〉），但也還有少數幾篇含有一定理論意義的文章。現即根據這幾篇文章，粗略地檢閱一下遵式的基本思想。

其一，「法性清淨，權實虛融。……『權』謂諸法，即是百界（按：即佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、旁生的『十界』，十十互具，即成『百界』）、三千（按：每一『界』都具有『十如是』，『百界』即成『千如』；『衆生』、『國土』、『五蘊』三種『世間』，各具『千如』，故成『三千』）；『實』即諸法咸中，無非實相。……法性法爾，非情所知。……

問：佛性理通十界，地獄三途（按：地獄、餓鬼、旁生，謂之『三途』，或『三惡道』），云何名爲佛性耶？

答：天台所談佛性，與諸家不同。諸家多說一理眞如名爲佛性，天台圓談十界，生、佛互融，若實若權，同居一念。一念無念（空），即『了因佛性』；具一切法（假），即『緣因佛性』；非空非有（中），即『正因佛性』。是即一念生法，即空、假、中，……圓妙深絕，不可思議。」

這一段話表明，遵式在世界觀上是一個「眞如緣起」論者，在解脫論上是一個佛性論者。《法華經》裏所謂的「權」、「實」——「權」指菩薩、緣覺、聲聞的「三乘」，表示不徹底、不究竟，也就是「權便」的意思；「實」指「一乘」（唯一「佛乘」），表示徹底、究竟，也就是最眞「實」的意思。這裏，遵式以「諸法」來解釋「權」，以「中」道、「實相」來解釋「實」，則「權」指「緣起」諸法（包括主、客體一切現象），「實」指「法爾」、「清淨」的「法性」，也就是眞如、佛性。「諸法咸中，無非實相」，也就是「言理性，則一念性體，萬法頓圓，百界色心，無毫釐而不具」。表明宇宙萬有都是「清淨法性」的派生物。正因爲包括主客體在內的「諸法」都是由「法性」、「理性」派生的，「一念性體，萬法頓圓」，所以舉「諸法」本身都是「中道」、「實相」。這正是「眞如緣起」論的客觀唯心主義者的共同觀點。遵式既然持有這種觀點，表明他在世界觀上也是這一種唯心主義者。

在「佛性」論上，（中略）「圓談十界，生佛互融」的說法，表明了遵式的「佛性」論者的觀點。因爲，「十界」、「生佛」之所以

能夠「互融」，正是因爲他們同具一「佛性」；由「佛性」而有「十界」、「生佛」，舉「十界」、「生佛」而都即「佛性」。所以，「十界」、「生佛」的「互融」，無非是「佛性」自己與自己「互融」！

其二，「問：……闡提不斷性善，諸佛不斷性惡，意何所顯？答：對修研性，意顯性常。善、惡二途，不出十界。修惡之極，莫若闡提；修善之窮，豈過諸佛？二人論性，善、惡俱存。性善且對闡提，性惡且論諸佛，二人不二，三千理均，故得闡提有成佛之期，……」

這可說是遵式對於性善、惡論的略解。（中略）這種由「佛性」論走向人性論的性善、性惡論（特點在於「性惡」論），正是天台宗特有的思想，遵式也繼承了這種思想。

其三，「遵式學浮圖（佛陀，下同），究心者也；浮圖示物，了性者也。性，心之體也；心，性之相也。究心、了性，號浮圖也；迷體、執相，號衆生也。心、性，一也；體、相，非二也。孰乎無心（誰沒有心）？有心者，孰不可同性也。……故云：了性者，浮圖也；迷心者，衆生也。……見佛不遠，達性非遙，但識己心，遍了諸法，豈在他求矣。」

遵式這種頗帶「儒味」的心性論，表明了兩方面的意思：首先，在解脫論上，他在這裏强調了「究心」、「了性」（多麼像禪宗的語言！）的重要作用。「孰乎無心」——誰沒有心？凡有「心」者，都有「性」也。既有心、性，就可「究心」、「了性」；而一旦能夠「究心」、「了性」，便「號佛陀」，就「成佛」了。這簡直是在模仿禪宗那種「直指人心」、「見性成佛」的調子（於此也可看到，佛教到了宋代，禪宗在更多的方面發生著影響）。其次，在世界觀上，遵式在這裏再次强調了他的唯心主義觀點：「但識己心，遍了諸法」。這也就是「應觀法界性，一切唯心造」的觀點的另一種表述。（中略）

遵式死後，應其弟子之請，契嵩爲他撰寫了一篇〈杭州武林天竺寺故大法師慈雲式公行業曲記〉。在這篇〈行業曲記〉裏，契嵩說：「慈雲聰哲，志識堅明，（中略）雖古高名僧，不過也。」並說：「天台之風教，益盛於吳越者，蓋亦資夫慈雲之德也。」給遵式以很高的評價。

在佛教史上，遵式雖與知禮齊名。但由於他更多的偏重於「懺」，而不像知禮那樣，在「專務講、懺」的同時，還致力於著書立說；更不像知禮那樣，「東征西伐」，「辟異端而隆正統」，所以，在天台宗的歷史上，他的地位還是次於知禮的。由於他更多的屬意於各種「懺法」，經常「拜懺」，並且寫了幾部「懺儀」之類的書，爲後世的寺院僧人念經、拜懺（通俗的說，就叫做「趕經懺」），作出了規定，提供了「經典」，所以他就被稱之爲「慈雲懺主」，或「天竺懺主」。在佛教史上，以「懺主」見稱的僧人是不多的，遵式既被稱爲「懺主」，足見他同各種「懺法」關係之深了。也正是由於這種原因，對於以後「經懺化」了的寺院僧侶們說來，遵式具有著更爲廣泛的影響。

〔參考資料〕《鐔津文集》卷十二；《釋門正統》卷五；《佛祖統紀》卷十、卷二十七、卷四十四；《四明尊者教行錄》卷一、卷七；慧嶽《天台教學史》第四章；望月信亨著．印海譯《中國淨土教理史》第二十七章。

醍醐（梵 maṇḍa、sarpi-maṇḍa，巴 maṇḍa、sappi-maṇḍa）

五味之一。由熟酥精製而成，在古代印度，被認爲是味中極品、諸病妙藥，因此常被用來比喻眞實教之最勝法門，或擬喻具有常、樂、我、淨四德的涅槃妙法。在天台宗之五時判教中，佛在第五時於靈山會上說《法華經》，開前三教、令四味之權歸一乘圓妙之實，復說《涅槃》而扶律談常，故對此時之教法，該宗即以醍醐味喻之。《法華經科註》卷一云（卍續48．713下）：「如醍醐上味，純一無雜。」

此外，《奈女耆婆經》云（大正14．904b

）：「醍醐治毒，毒病惡聞醍醐是也。」南本《涅槃經》卷十三亦云（大正12・690c）：

「譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐，醍醐最上，若有服者，衆病皆除，所有諸藥悉入其中。善男子！佛亦如是。從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜，從般若波羅蜜出大涅槃，猶如醍醐，言醍醐者喩於佛性，佛性者即是如來。善男子！以是義故，說言如來所有功德無量無邊，不可稱計。」

醍醐寺

日本眞言宗醍醐派的總本山。位於京都市伏見區醍醐伽藍町。山號深雪山，又稱笠取山、萬茶山。自貞觀十六年（874）聖寶在山上結草庵以來，先後建立准胝堂、如意輪堂、藥師堂、五大堂等。延喜七年（907）成爲醍醐天皇的勅願寺，十三年成爲定額寺，十九年由聖寶的法弟觀賢擔任初代座主。

醍醐寺是由上醍醐、下醍醐合爲一山之總稱，全山由五門跡所統轄。五門跡即(1)三寶院：爲第十五代座主勝覺於永久三年（1115）創建；(2)報恩院：係第三十五代座主憲深於建長三年（1251）創建；(3)金剛院：由聖賢創建；(4)理性院：由賢覺創建；(5)無量壽院：由元海創建。

在鎌倉時代，此寺一度衰落，至室町時代滿濟創立三寶院門跡之後，寺勢始再恢復。後遭到應仁、文明之亂，伽藍被燒毀，寺地也喪失甚多。至義演擔任第八十代座主時，由於豐臣秀吉的外援，遂重建寺宇，並舉行醍醐賞花宴，寺勢乃得以復興。

上醍醐供奉的是西國三十三所第十一番札所的准胝觀音。下醍醐的五重塔，是依據醍醐天皇的皇后穩子的御願而建立的，此塔爲藤原期最古的建築。

〔參考資料〕 中島俊司《醍醐寺略史》；佐和隆研《祕寶醍醐寺》。

錫杖（梵 khakkara、hikkala，藏 ḥkhar-gsil、gsil-byed、gsil-śiṅ）

爲比丘行路時所應攜帶的道具，屬比丘十八物之一。音譯喫棄羅、喫吉羅、隙棄羅；又稱有聲杖、聲杖、禪杖、鳴杖、智杖、德杖、金錫、杖。其形狀分三部分，上部即杖頭，由錫、鐵等金屬製成，呈塔婆形，附有大環，大環下亦繫數個小環。搖動時，會發出錫錫聲。中部爲木製；下部或爲錞、鐏、鐵等金屬所造，或爲牙、角造。《南海寄歸內法傳》卷四〈亡財僧現〉條云（大正54・230b）：

「西方所持錫杖，頭上唯有一股鐵捲，可容三、二寸。安其錞管，長四、五指。其竿用木，麁細隨時。高與肩齊，下安鐵纂，可二寸許。其鐶或圓或偏，屈合中間可容大指，或六或八，穿安股上，銅、鐵任情。」

據《大唐西域記》卷二、《洛陽伽藍記》卷五所載，北印度那揭羅曷國存有佛陀所持的錫杖，其長丈餘，以白鐵作鐶，旃檀爲笴，盛於寶筒中。我國唐代有通身皆鐵質，杖頭安四股者，然義淨以其爲並非本制。日本現今則有二股六鐶、四股十二鐶等類，且大鐶中心飾有寶珠、五輪塔、佛像等。

關於錫杖的功用可分三種：

(1)用於驅遣蛇、毒蟲等物：如《四分律》卷五十二云（大正22・956a）：「諸比丘道行見蛇、蠍、蜈蚣、百足，未離欲比丘見皆怖，白佛。佛言，聽捉錫杖搖。」《十誦律》卷五十六云（大正23・417a）：「佛在寒園林中住，多諸腹行毒蟲嚙諸比丘，佛言，應作有聲杖驅遣毒蟲。」

(2)行乞分衛時，用來警覺施主或預防牛犬：如《有部毗奈耶雜事》卷三十四謂苾芻到他人之舍乞食時，不可打門，應搖動錫杖作聲，以爲警覺。又，《南海寄歸內法傳》卷四〈亡財僧現〉條云（大正54・230b）：「言錫杖者，（中略）元斯制意，爲乞食時，防其牛犬。」

(3)爲年老、病弱者扶身之用：如《四分律》卷五十二云（大正22・955c）：「絡囊時，老

病比丘道行倒地。佛言，老病聽捉杖。」

又，《優婆塞五戒威儀經》述受錫杖之法，云（大正24·1120c）：

「不得不淨手捉。入僧房應當脫樓鞾，不得近地。若入白衣舍，應鞾在後。若中前須詣白衣舍，或受中食，種種因緣當三搖。三若不來者乃至五，五若不來者乃至七，七若不來，更至餘家。」

《大比丘三千威儀》卷下亦列舉：持錫杖有見佛像時不得使杖頭有聲、不得以杖指人或在地上畫字等二十五種限制。由此可見其用法之嚴。

我國古代僧人亦有持錫杖之習慣。《續高僧傳》卷十六載北齊·僧稠至懷州西王屋山修禪時，聞二虎鬥爭，其咆哮聲響震巖穴，遂以錫杖中止彼等之爭。同書又述隋·曇詢行於山中，適遇二虎相鬥，乃執錫杖驅散之。此即古來所謂解虎錫。另外，僧侶持錫杖巡遊諸方，稱為飛錫或巡錫；止住一處稱為留錫、駐錫，或掛錫。《景德傳燈錄》卷八所載有關隱峯禪師於唐·元和年中（806～820）登五臺山，路經淮西時，見官賊交鋒，勝負難決，師欲解其患，乃擲錫於空中，乃使交戰者止戈。此為自古有名的飛錫故事。至後世，高僧飛錫以除妖，亦為常見之小說情節。

在日本，天台、眞言等宗於法會時皆振短柄錫杖，唱梵唄，認為振錫杖所發之音具有特殊呪力。而所唱梵唄亦稱錫杖，為四法要之一，有九條、三條之分。九條有讚頌九節，又稱長錫杖；三條則是誦讚頌九條中之最初二條及最後一條，亦單稱錫杖。又，法會時，唱錫杖之頭句，振錫杖之職衆稱為錫杖衆。

在密教，《大日經疏》卷六所載阿闍梨所傳漫荼羅圖位中，在釋迦院列有如來錫杖菩薩，此係錫杖之擬人化。又，千手觀音四十手中，有一手持錫杖，稱為錫杖手。另外，八臂不空羂索菩薩、地藏菩薩等亦持此杖。

〔參考資料〕《根本薩婆多部律攝》卷十；《釋氏要覽》卷中、卷下；《翻譯名義集》卷七；《敕修百丈清規》卷五〈大衆章〉；《祖庭事苑》卷六。

錫金佛教

錫金（Sikhim或Sikkin），為現代印度之一省，舊名哲孟雄，原係一小國，後為英國管轄。西元1950年又成為印度的保護國。1975年併入印度聯邦而成為印度之一省。首府在干托（Gangtok）。

錫金位於喜馬拉雅山南麓，東南鄰不丹，北接西藏，西鄰尼泊爾，南接印度，自古即是印度與西藏之間的交通要道及貿易中心。其居民係由多種民族組成。其中佔有錫金絕大部分人口的尼泊爾系居民信奉印度教，從西藏移居至此者則信奉藏傳佛教。印度教徒雖占全人口的多數，但現代錫金政府仍以藏傳佛教為政策保護下之主要宗教。

境內喇嘛寺院頗多，皆修建於遠離市鎮的山旁或湖邊。寺院建築形式大致相同，所供奉佛像皆為三尊像，中為本師釋迦牟尼佛，左為蓮華生上師，右是觀世音菩薩，又附設有大型圖書館，藏書豐富。著名的寺院中，如大龍寺（The Talung Monastery）為錫金最神聖的佛寺之一，內藏有豐富的珍貴佛物及精美雕刻品。

錫金與西藏佛教之噶瑪噶舉派關係密切，該派第九世大寶法王旺秋多傑（Wangchuk Dorje）即曾在此地建寺。1962年第十六世大寶法王也在錫金首府干托附近建立隆德寺，當地乃成為噶瑪噶舉派向現代世界各地弘法的中心。

錫蘭佛教

錫蘭現在的維達（Vadda）部落，是錫蘭最古居民的後裔。據錫蘭的歷史學者說：「相傳於公元前五四三或四八三年，在佛陀涅槃之日，僧伽衆人（Sinhala）從印度大陸遷來錫蘭，（中略）然而形成錫蘭歷史的特點，完全是由於二百五十年以後的佛教傳入錫蘭。」的確，佛教與錫蘭的歷史、文化有著最密切的關

係。

錫蘭是南傳上座部佛教的主要根據地之一。本島的佛教已有二千多年的歷史。直到今天，佛教雖然仍爲錫蘭人民主要信仰的宗教，但中間並非一帆風順，而是有著興衰起伏，像波浪一般地前進。錫蘭佛教，大概可以把它分成三個歷史階段：

第一、從公元前第三世紀至公元後第十一世紀，因爲國家的政治環境和人民的生活比較安定，人民得以自由崇奉佛教；這一千多年可說是錫蘭佛教的興盛時期。

第二、從第十二世紀至第十八世紀，國勢日衰，常受外國的侵略，國家的政權和經濟都遭到破壞，人民的生活痛苦，也損害了佛教；這七百年可稱爲佛教極衰落時期。

第三、從1753年以至於今日，人民又把幾乎絕滅了的佛教漸漸地恢復起來；這一段我們可以稱爲佛教復興時期。以下，將概括地敍述這幾個時期佛教的一般情況。

(一)佛教的輸入

錫蘭的佛教，是在公元前第三世紀印度阿輸迦（Asoka）王統治時代，由摩哂陀（Mahinda）長老輸入。相傳佛陀的教法在華氏城受到阿輸迦王大力護持之下舉行了第三次結集；之後，便決定出派遣傳教師到國外去傳播佛教。摩哂陀長老，就是這次被決定派去錫蘭的。在錫蘭這時的國王名天愛帝須（Devānampiya Tissa，公元前247～207），他的首都在阿㝹羅陀補羅（Anurādhapura）。

摩哂陀是阿輸迦的兒子，他帶了一地臾（Itthiya）、郁帝臾（Uttiya）、參婆樓（Sambala）、拔陀沙羅（Bhaddasāla）四位長老和沙彌須摩那（Sumana）、優婆塞盤頭迦（Bhanbuka）等人，約在公元前246年到達錫蘭。他們在離首都八英里的眉沙迦（Missaka）山（即現在的Mahindatala）遇見了天愛帝須在那裏遊獵。他們經過一番問答之後，國王很歡喜，請他們一同回到王宮。國王聽了摩哂陀的說法，便皈依佛教，成爲錫蘭第一個佛教徒。如是從國王開始以至於王室宗親、臣僚、庶民，傳教師們很快地就把佛教傳播開了。據說僅在七天之內，就有八千五百人皈依佛教。大約兩個月時間，則整個王城及附近的人民都成了佛教徒。如是漸漸地遍及全國，傳教的工作很順利。

國王首先把自己的王家花園大眉伽林（Mahāmegha-vana）送給摩哂陀，改造爲大寺（Mahā-vihāra）。其次在眉沙迦山建一座支提山寺（Cetiya-Pabbata-vihāra），這是錫蘭有佛寺之始。

第一個在錫蘭出家的是摩哂陀從印度帶來的盤頭迦，而第一批僧伽羅人出家的則是當時錫蘭首相摩訶利多（Maharittha）的那五十五位兄弟們，第二批是以國王的弟弟摩多婆耶（Mattabhaya）爲首的一千人。後來摩訶利多也辭去首相之職帶了五百人出家。據說後來比丘的總數很快地發展到三萬人。

摩哂陀在錫蘭傳教時，有許多婦女也請求出家，但是格於比丘不能授比丘尼戒的教規。於是阿輸迦王又派遣他的女兒僧伽密多（Samghamittā）長老尼帶領十一位比丘尼到錫蘭，建立了比丘尼僧團。第一批出家的比丘尼是以王弟之妻阿㝹羅（Anula）爲首的一千人；國王曾爲僧伽密多等造了兩座比丘尼寺。

僧伽密多還帶來一株從佛陀伽耶那株菩提樹上折下來的幼苗，並栽在大寺的林園內，直至現在還活著。這株樹已有兩千多年的生命，極受錫蘭人民的尊重，認爲它是國寶之一，想盡一切辦法來保護它。據說這是世界上一株有歷史可考的最古老的樹。

摩哂陀曾帶來一只佛鉢。後來他們又獲得一塊佛的右鎖骨；爲了珍藏佛的鎖骨，天愛帝須王在王城附近特別造了一座多寶羅摩（Thupārāma）塔來安置它，這是出現在錫蘭土地上最早的大塔。這座塔的規模很大，建築技術處理上相當奇特。中間是塔，外面有很大的塔蓋。現在雖然只能看到當中的正塔，但從塔基外圍殘留的石柱上，仍能看出一些塔蓋的輪廓

，錫蘭的博物館製有全貌的模型，它在建築術上有著珍貴的歷史價值。

天愛帝須在位四十年，熱心護法，造的塔寺很多；其中最著名的寺院是大寺，後來延續一千多年都爲上座部佛教的重心；支提山寺也是歷史上重要的一所寺院。多寶羅摩塔的塔寺組羣中，有一座寺院是專爲他的首相摩訶利多和帶領五百人出家後而建造給他們住的；另一座叫毗舍山寺（Vessa-giri-vihāra），是專門建造給從毗舍階級來出家的五百比丘住的。此事值得我們注意，因爲古代錫蘭人的等級區別：第一是王家貴族的統治者，第二是農民，第三是毗舍。前兩種被認爲是高級的，後一種則被視爲低級的。直至現在，錫蘭的僧團中仍有所謂高級和低級之分，原是有它的歷史淵源的。

摩哂陀從三十二歲來錫蘭，在錫蘭傳教將近五十年，到八十歲圓寂（公元前199）。僧伽密多也活了七十九歲而寂（公元前198）。正是由於他們長時播教和天愛帝須以及繼承他的王臣們熱心護法，佛教便形成爲錫蘭人民普遍信仰的主要宗教。

佛教之所以能夠很容易的爲錫蘭人民所接受，據錫蘭史學家們的意見，有下面幾種原因：第一、摩哂陀等傳教師所說的是一種雅利安語言，與僧伽羅語很接近，容易爲人民了解；第二、僧伽羅人從事農業，生活安定，比丘們可能住在鄉村裡向他們傳教；第三、那時候在這個島上並無其他有力的宗教；第四、阿輸迦是當時印度一大帝國的國王，錫蘭與印度僅一海峽之隔，摩哂陀兄妹二人是阿輸迦的子女，又以大帝國的使者身份來傳教，自然容易受小國的統治階級所敬信；第五、由於統治者國王及大臣們的帶頭信仰皈依，對人民也有很大的影響。

㈡佛教的發展

佛教輸入錫蘭，經過一百多年的傳播，已有堅固的基礎，此後則隨著時代的發展而發展。

⑴在陀多迦摩那（Dutugamunu）王統治時代（公元前101～77）：錫蘭北部曾受到外敵入侵。他奮起抗戰，打敗敵人。他對於佛教熱心保護。在他所建造的許多塔寺中，有兩座是歷史上很著名的建築：第一、他爲大寺造了一座偉大的銅殿（Lovamahapaya），殿高、廣、長各達一百肘（約一五〇英尺），四方形，分爲九層。下一層全用花崗石的柱子，分四十行，每行四十根，共一千六百根。屋頂是用銅蓋的，所以叫銅殿。直到現在，這些大石柱幾乎還是完整無缺地保留在這個遺址上，可見那時錫蘭的建築術已是相當進步。第二、建了一座空前的大塔叫羅翁梵利塞耶（Ruanvaliseya）。因爲工程太大，畢生經營，尚不能完成；塔頂部分，還是他的弟弟即位之後繼續造成的。據說這座塔在舉行奠基典禮時，不但有全錫蘭的長老來參加，並且有十多個全印各大寺院的長老應邀參加；如鹿野苑、逝多林、靈鷲山、毗舍離、王舍城、迦濕彌羅等處都有長老前來。亦可以想像到當時錫蘭佛教的興盛情況。

⑵在婆羅根跋（Valagam Ba）或婆多伽彌尼阿跋耶（Vatta-Gāmini-Abhaya）王時代（公元前44～17）：第一、國王在王城之北造了一座著名的無畏山寺（Abhayagiri Vihara），獻給他所尊敬的拘比迦羅摩訶帝須（Kupikkala Mahātissa）長老。錫蘭佛教創傳自上座部摩哂陀，大寺是正統佛教的中心據點，摩訶帝須長老初住大寺，被大寺一部分僧衆認爲是個破戒的人，開會決議把他從大寺擯出去。當時他的一位學生婆訶羅摩蘇帝須（Bahalamassu Tissa）長老在座，不同意他們的決議，於是連他也被驅逐出去。同時大寺內還有五百比丘站到這位長老方面來，便和他一起離開大寺轉到無畏山去而自成一派。這是從佛法傳入錫蘭之後，第一次分成兩派。同時有一部分從印度巴羅羅寺（Pallarārāma）屬於跋闍子派（Vajjiputta Nikaya）的達摩羅支阿闍梨（Dharmaruci Ācariya）的弟子們來到無畏山居住，

無畏山的比丘也接受了他們的學說，所以大寺派便叫無畏山派為達摩羅支派。後來無畏山發展成全錫蘭最大的寺院，與大寺派分庭抗禮。第二、約在公元前26年，大寺派的長老五百人，以羅希多（Rakkhita）長老為首，在錫蘭中部摩多羅（Matale）地方的灰寺（Aluvihāra）舉行第四結集。這次除了誦出上座部的三藏及義疏外，更重要的是決定把一向由口口相傳的經典，第一次用巴利文字寫在貝葉上保存。這對於後來上座部長期流傳，有著決定性的作用。第三、比丘們並開始用巴利文寫了一部《島史》（Dipavaṁsa），對於後人研究錫蘭古代史提供了許多寶貴的材料。

⑶到了公元前第一世紀之末，男女僧衆已經很多：據說摩訶拘羅摩訶帝須（Mahācula Mahātissa）王（公元前17～3）在一次大供養中，有六萬比丘與三萬比丘尼，這個數字與一個小島國的人口比率來說，是相當驚人的。

⑷大乘佛教的輸入和發展：在哇訶羅迦帝須（Vahārikatissa）王時代（269～291），有吠多利耶（Vetulya或Vaitulya）派的學說輸入錫蘭，為無畏山派的比丘所接受。此派的初期傳播，深受大寺派的打擊，不很順利。數十年後，到了摩訶斯那（Mahāsena）王時代（334～361），從南印來了一位大學者僧伽密多（Saṁghamittā）長老，獲得國王的信任，大力弘傳此派的學說，盛極一時。

據近人考證：吠多利耶是大乘經典的名字（Vaitulyasūtra或Vaipulya-sutra，方廣經），又名大空宗，所以它是大乘方廣派。而且僧伽密多長老可能是龍樹（Nāgārjuna）學派的學者。因為在南印度的拘斯那（Krishna）河邊而被認為是龍樹道場的龍樹根（Nāgārjanikanda），經過近代的發掘，發現許多古代的建築遺蹟，並在這裏發現一所從前錫蘭比丘居住過的地方，被命名為錫蘭寺；這便是過去錫蘭佛教與龍樹學派有關係的證明。另一件值得我們聯想的事，即龍樹的入室弟子提婆（第三世紀人）原是錫蘭的比丘，對於錫蘭人接受中觀學派的學說，可能也有直接或間接的影響。而且吠多利耶派的傳入錫蘭恰恰是和他同一時代。

關於大乘的瑜伽宗和密宗，什麼時候傳入錫蘭不得而知，但可肯定是有的。其故如次：

㈠在第七世紀我國玄奘法師在南印度的建志城，曾經和從僧伽羅國（錫蘭）前來的菩提迷祇濕伐羅等三百比丘會晤，並且和他們討論了關於瑜伽的要義。可見那時候錫蘭是有不少人研究瑜伽學說的。

㈡第八世紀初，中國密宗的開創人金剛智，是南印度人，他在來中國之前曾將密宗輸入錫蘭。

㈢金剛智的弟子不空，曾經從中國帶了弟子二十七人去師子國（錫蘭），受到尸羅迷伽（Silamegha或Agrabodi Ⅵ）王（727～766）熱烈的歡迎，請普賢阿闍梨「開十八會金剛頂瑜伽法門毗盧遮那大悲胎藏建立壇法」，並受「五部灌頂」。可見此時密宗已經在錫蘭盛行了。

㈣在錫蘭的阿㝹羅陀補羅城的廢墟中，曾發現同一時期的刻有錫蘭文和梵語眞言的銅版，亦可證明。還有在錫蘭也有從各地出土的觀音像，以及在東南方的婆利伽摩（Valigama）地方的一片石壁上，刻有大乘菩薩像。其中有一尊近人認為是觀音像，這塊石壁，錫蘭人叫佛像岩（Buduruwagala）。作者曾參觀過這裏的壁像，有一鋪是三軀石像並列，中間一軀較高，左右二軀較低，右邊的左手上好像是拿著一朵蓮花，左邊的右手上拿著一根金剛杵，中央本尊手中不拿什麼東西。如果這些不是密宗的刻像，則可能與淨土宗有關；但最少我們也可以知道，過去觀音菩薩在錫蘭是曾經受過人崇拜的。

⑸第四世紀中葉：在摩訶斯那王時代（334～361），他除了大力支持住在無畏山的僧伽密多弘傳大乘外，還在大寺附近建立了一座很大的祇陀林寺（Jetavanārāma），獻給他的朋友古吽帝須（Kohontissa）大長老，為薩伽利

耶（Sāgaliyā）派的中心道場，形成了錫蘭強有力的三大派之一，與大寺及無畏山長期鼎足而立。

在西利迷伽文那（Siri Meghavanna或Kit siri-Mevan）時代（362～389），因爲印度的羯餕伽（Kalinga）國受到鄰國的侵略，該國王深怕供奉在國內的一顆佛牙被敵人奪去，便藏在他公主的髮髻內，送到錫蘭來，以後便成爲錫蘭最尊貴的國寶，同時也成爲國內外佛教徒所崇拜的聖物。

⑹**第五世紀**：①約在410年，我國的法顯法師訪問錫蘭，在無畏山住了兩年，他的遊記裏詳細地描繪了當時錫蘭佛教的盛況，爲我們提供了非常寶貴的歷史資料。那時的無畏山住有五千、大寺住有三千、支提山寺住有二千比丘，光是這三座寺院就有一萬比丘，全國的僧尼數目也就可想而知了。②在摩訶男（Mahānāma）王時代（403～431），覺音（Buddhaghosa）來到錫蘭，住在大寺，用巴利文爲南傳上座部的三藏寫了很多注疏，並造《清淨道論》，這部論是上座部空前絕後的傑作。覺音是上座部最傑出的著述家，也是使上座部發展最有力的功臣。③錫蘭有兩批比丘尼先後到中國當時南方的首都南京，傳授比丘尼戒，爲中國建立了比丘尼僧團。這裏有個疑問，她們傳的比丘尼戒是有部或是上座部？《大宋僧史略》卷上敍「尼得戒由」說（大正54・238b）：「《薩婆多師資傳》云：宋・元嘉十一年春，師子國尼鐵索羅等十人，於建康南林寺壇上，爲景福寺尼慧果、淨音等二衆中受戒法事，十二日度三百餘人。此方尼於二衆受戒，慧果爲始也。」從援引《薩婆多師資傳》來看，好像是屬於有部的？④約從435至460年的二十多年，錫蘭北部深受異教國家入侵破壞塔寺，佛教頗受損失。⑤達多斯那（Dhātusena）王（460～478），於459年請他的叔父摩訶男（Mahānāma）長老撰《大史》（Mahāvaṃsa）。這是用巴利文寫的一部史詩，記載從第一代王毗薩耶（Vijaya）開始到摩訶斯那爲止的八百多年的歷史。錫蘭人把這部史詩和菩提樹及佛牙並尊爲三大國寶。

⑺**第六世紀至十二世紀**：在拘摩羅達多斯那（Kumāradbātusena）王時代（513～522），據說舉行過一次正法結集與淨化佛教，內容不明。阿伽菩提二世（Aggabodhi Ⅱ；601～611），建竹林精舍（Veluvana Vihāra）獻給祇陀林派的比丘。在609年，羯餕伽的國王厭惡戰爭，前來錫蘭出家。據說伽葉二世（Kassapa Ⅱ；641～650）曾令筆錄祇陀林派的經典及藏外的典籍。

從公元前第三世紀至公元後第九世紀初，各代王朝基本上都以阿㝹羅陀補羅爲首都。從第九世紀中至第十三世紀，則建都在波羅奈羅梵（Polonaruva），因爲那時舊都受到一個強大國家的威脅，從1017至1070年的五十多年間，曾淪爲一個強國附庸，人民財產與佛教塔寺受到掠奪與破壞，使舊都阿㝹羅陀補羅成爲廢墟。像無畏山寺、祇陀林寺及大寺等都化爲灰燼；佛教受到最大的摧殘。到了毗闍耶跋訶第一（Vijayabāhu Ⅰ；1059～1114），在1070年結合了人民的力量趕走了敵人，恢復錫蘭國家主權。當時國王想要恢復佛教，但國內選十個能傳戒的比丘都不足了。他只好遣使去緬甸請緬僧來錫蘭傳戒，重新建立僧團。由於緬甸的比丘同大寺派一樣是屬於上座部的一系，因而這一派得以恢復，但其他殘餘各派雖餘燄未熄而終於漸趨消滅。同時比丘尼僧團曾在錫蘭傳承了一千多年，此後的歷史不再出現，可能也就由此而絕迹。

接著國家又有數十年的擾亂，到波羅羯磨跋訶第一（Parakkamabāhu Ⅰ；1153～1186）才得統一。他是一位爲錫蘭人民歌頌的國王，對護持佛教也很熱心。他建造了許多塔寺，整理僧伽，令破戒的比丘還俗，召集三大派的比丘會議，要他們團結和合。實際上無畏山派和祇陀林派此時已甚衰落，唯有大寺派重興，盛極一時。這時最重要的事是，在國王的贊助下，約在1165年開始舉行了一次以摩訶迦葉（

Mahākassapa）爲首的經典結集，搜集了許多過去大德們所著的巴利文三藏注疏，並對注疏再加疏解。編寫的工作是由迦葉的弟子舍利弗（Sāriputta）主持，他們用巴利文寫了很多的書，實爲巴利文獻開了一個新紀元。

㈢教派的鬥爭

從佛教輸入錫蘭約二百年間，唯有以大寺爲中心的上座部一系。到公元前第一世紀末葉，無畏山寺建成後始與大寺分裂，自成一派，即達摩羅支派。如前面提到的，如果他們是屬於跋闍子派的話，則是屬於大衆部系。新派經二百多年的發展，到了哇訶利迦帝須王時代（269～291），已經相當興盛，但與大寺派尚能和平共處。然而此時又有吠多利耶派（方廣派）的學說在無畏山傳布開來，大寺的長老們認爲該派爲邪說，不能容忍，說服國王和一位大臣加毗羅（Kapila）採取了行政命令來取締新學派，燒了他們的典籍，並對無畏山那些接受該派學說的比丘加以責備和制止。

大約過了四十年，在俱他婆耶（Gathābhaya；309～322）即位的第四年，無畏山的達摩羅支派比丘又提倡吠多利耶的學說。當時寺內有位優舍利耶帝須（Ussiliya-Tissa）長老，害怕可能來自國王的壓迫，便帶了三百比丘離開無畏山到達古那山寺（Dakunugiri Vihāra）去，推舉該寺的薩迦羅（Sāgala）長老爲他們的領袖，另成一派，後來便稱他們爲薩迦利耶（Sāgaliyā）派。

大寺派果然又動員了主要的五大寺比丘開大會反對吠多利耶派，並取得國王的支持以行政命令燒了他們的經籍，並從無畏山提出了六十名新派的比丘擯逐出境。從此無畏山派與大寺派的成見更深，益相水火。幾年後，又從南印度迦韋羅（Kavira）城來了一位僧伽密多長老，住在無畏山寺宣揚吠多利耶派學說。事實，錫蘭佛教此時已有四派學說爭鳴，國王也似乎發覺不能專聽大寺派的一面之辭，親自召集舉行一次有各派學者參加的辯論大會。在會上僧伽密多獲得了辯論的勝利，並得國王的尊敬和信仰。後來國王常常請他入宮，並請作爲兩位太子的教師。大寺派雖然利用出家的王弟等貴族比丘，想盡辦法勸說國王，也終於失敗。於是大乘佛教在錫蘭獲得合法地位，自由傳播。

俱他婆耶的長子祇他帝須即位後（323～333），非常殘酷，且對大寺有好感，僧伽密多只得暫離錫蘭回印度。過十年後，摩訶斯那即位（334～361），僧伽密多重來無畏山。新國王對僧伽密多很信任而厭惡大寺派，曾命令人民：「不許支持大寺比丘，如有供以飲食的，罰一百錢！」大寺的比丘全數被迫離開，九年空無人居。史載，大寺建築被破壞，把材料運去修建無畏山，這時無畏山得到國王和親信國王的大臣們的全力支持，擴建成爲全國最大的寺院，無畏山派獲得空前的發展。大寺被毀的第十年，由於一擁護大寺而掌握兵權大臣向國王進行兵諫，國王迫不得已才允許大寺的比丘回來。無畏山的僧伽密多長老終於在這種法門互相水火中而獻出了生命。然而此後五、六百年，大寺派未能挽回他們的劣勢。

大寺的比丘回來的第二年，又起另一波折。因爲摩訶斯那王在大寺的疆界之內爲薩迦利耶派的古吽帝須長老建造祇陀林寺，即遭到大寺比丘的反對，寺建成後，達古那山寺的薩迦利耶派比丘遷入新寺，大寺比丘反對益烈，終於向法院提出訴訟。法官以古吽帝須長老侵占大寺疆界的罪名而判處他還俗。

在阿伽菩提一世（Aggabodhi Ⅰ）的時候（568～601），大寺派比丘雀帝波羅（Jatipāla）與吠多利耶派辯論獲得勝利。據說斯那二世（Sena Ⅱ；851～885）曾一度支持大寺派來壓迫其他異派，並恢復建造了大寺作爲傳播上座部佛教的中心道場。

依照上面的史實來看，在十二世紀以前錫蘭所傳播的佛教，有小乘也有大乘。大乘佛教有空宗、瑜伽、密宗，可能還有淨土宗；小乘佛教有上座部、化地部，跋闍子派的達摩羅支部、大法護派，可能還有別的派。在各部派鬥

爭中，歷史上常以大寺、無畏山及祇陀林三大派來代表。大寺派爲上座部；無畏山則爲自由研究大乘、小乘各部派的大學府；祇陀林是薩迦利耶派，是無畏山的支派，他們的思想很接近，是比較友好的。大寺派和其他的小乘部派也是比較友好的。鬥爭得最劇烈的則是大寺的上座部和無畏山的大乘派，因爲這兩派的思想體系不同，大寺派老是把無畏山派當作非佛敎的外道看待。我們根據一千五百年前法顯的記載，當時的無畏山派是占著優勢的。他們的鬥爭延續到第十一世紀，由於南印古里帝國的入侵，佛敎備受摧殘，各派同歸於盡。但是，大寺派的上座部因爲過去結集了完整的巴利文三藏，加上自第五世紀起，有覺音等許多學者的努力，寫了許多巴利文的著作，長時期地都流傳在國內外，如緬甸和泰國等都承傳了這一系的佛學，爲後來錫蘭上座部佛教復興創造了有利條件。

(四)佛敎的影響

佛敎輸入錫蘭，對錫蘭的歷史文化有很大的影響。首先他們從比丘們學會了掌握文字書寫的技術。從古代所遺留下來的字母看，正如阿育王石刻上的字母一樣，是有稜角的。爲了書寫的方便，經過一千多年的演變，才形成今天所流行的圓形字母。在中古時代，錫蘭本島上只有比丘們才算是受過最高敎育的人，所有用貝葉寫的書也都藏在寺院裏，人民只有到寺院裏去才受到敎育。加上每月的初一、十五日，一般人民都集中到寺院去聽比丘們講經。因此，一座寺院在鄉村裏，它不僅是人民集會禮拜的場所，也是文化敎育的中心點。

初期佛敎用的是巴利語，人民在日常生活中，找不到一個適當的語詞來表達新的事物和觀念的時候，便往往採用一個巴利語來代替；因之，在僧伽羅語文中攝取了許多的巴利詞彙，他們還用巴利文寫了許多書。像過去的史書，也都是用巴利文寫的。後來大乘佛敎輸入錫蘭，同時也帶來了梵文。在僧伽羅的語文中又採用了許多梵文的字，也寫下了不少梵文的作品。

在錫蘭各地，如定婆羅石窟（Dimbulagala）、大河（Mahavali ganga）的右岸、中北省的多門迦陀梵（Tamankaduva）、波羅奈羅梵（Polonaruva）、西伽利耶（Sigiriya）等處，到現在還保留著從第二至十二世紀的許多非常珍貴優美的壁畫，這些壁畫都是以佛敎或與佛敎有關的人物故事爲題材的。

如果我們去參觀幾個錫蘭的古都，便會看到很多古代偉大的建築和美麗的石刻造型像。建築物主要是佛敎的塔寺、石刻的造型像，不是佛像，就必定也是與佛敎內容有關的事物。

由於佛敎，使錫蘭很早便和其他有佛敎傳播的國家接觸，而建立了人民友誼與文化交流；例如與中國、緬甸、泰國、柬埔寨等國家。

(五)佛敎的衰落

前面已經說到了在十一世紀，錫蘭國土與佛敎曾慘遭異國的入侵和毀滅。在十二世紀波羅羯摩跋呵第一的時代，上座部佛敎重興，盛極一時。接著又發生內亂外患，佛敎又受到破壞。到十三世紀毗闍耶跋呵第三（1232～1236），才把以梵支薩羅（Vacissara）爲首而帶著佛鉢、佛牙避亂到南印去的比丘們請回去，建舍利閣於卑羅斯羅（Billasela）山以安置佛鉢與佛牙，修理佛寺，整理僧伽，並令書寫了許多散失了的經典。波羅羯摩跋呵第二（1236～1271），繼續整理佛敎，遣使南印古里國，請三藏法師達摩揭諦（Dhammakitti）等許多大德比丘來錫蘭復興佛敎，整理國內的佛典，並從南印取來許多經書，使僧伽研究論理學、文學（因明、聲明）及一切經論，並令兩派（大乘和小乘）的比丘和合起來。又請達摩揭諦用巴利文寫了《大史》續編，即《小史》（Culavamsa）第一部。在善梵奈迦跋呵第一（Bhuvanekabāhu Ⅰ；1273～1284）在位時，命令把藏經的寫本分藏於國內各寺。這時錫蘭又淪爲鄰國的保護國，幸佛牙失而復得。在善梵奈迦跋呵第四（1346～1353）時造了幾座大寺，形式和南印當時所造的印度敎廟一樣，唯

在中殿供奉了一尊佛像，其他部分及走廊的牆壁上則雕塑了許多印度教的神像。很明顯，正好說明在這個時期錫蘭佛教受印度教的影響，也間接反映了南印佛教已受到印度教的深刻影響，侵蝕了佛教面貌。

第十四世紀，回教徒侵入南印半地耶國，也侵入了錫蘭。時印度教徒的達米爾族在錫蘭北部已形成了一個獨立王國局面，北部佛教銷聲匿迹，僅在中南部的僧伽羅族人中保持著佛教。此時錫蘭政府的處境非常困難，一方面要對抗國內北部達米爾族，另一方面又要抵抗外來的侵略，常常被迫遷都，等於一個流亡政府，已無能力保護佛教。到了第十五世紀，形勢更壞，把一個錫蘭島分裂爲三個小王國，即北方的及弗那（Jaffna）、西南部的哥德（Kotte）和中部山地的康堤（Kandy）。進行長期內戰，更影響佛教的衰落命運。

在1505年，錫蘭受到更凶惡、更殘酷的來自西方殖民主義者的葡萄牙人侵入。除了高原地帶保留一個小小的堪地王國之外，海濱平原地帶全部成爲葡萄牙的直轄殖民地。殖民主義者從軍事、政治、經濟侵略掠奪外，還利用天主教作文化的侵略。在它的統治區內只許人民信天主教，絕對不許信奉別的宗教，並到處毀滅佛教塔寺。因此，激起當時許多佛教徒的憤怒，便起來反抗葡萄牙人的統治。但沒有成功。葡萄牙殖民主義者懼怕佛教的反抗勢力，更殘酷地進行破壞佛教，大事屠殺境內的比丘和佛教信徒，拆毀所有的佛教寺廟，掠奪寺廟的財產，全部作爲擴展天主教的侵略勢力之用。葡人侵占錫蘭一百多年，在它的管區內佛教的宗教信仰形式，便全部被消滅掉。

在1658年，荷蘭人又驅逐了葡萄牙人，把全部從葡人手中奪來的領土作爲自己的殖民地。荷蘭殖民帝國主義者的作法和葡萄牙人一樣毒辣，所不同的是：荷蘭人利用基督教作爲政治文化侵略的工具的手段，只有比葡萄牙人更壞；他們把教堂作爲殖民統治者組成的部分，通過教堂牧師來監視人民的行動及排擠佛教和其他的宗教，連葡人傳入的天主教亦在嚴格禁止之例。

這兩個西方殖民主義者，先後占領錫蘭的海濱平原近三百年，在他們的沿海占區內，佛教的宗教形式是全部被消滅掉了。只有在高原地帶錫蘭人的小王國內，尚能保留佛教一線生命。可是到了羅迦醒哈第一（Rajasiṅha Ⅰ）統治堪地王國時（1581～1592），由於他的性情殘暴，自己放棄了佛教的信仰而轉爲印度教徒，盡力破壞佛教，殺害比丘，焚毀經典，連佛足山（Sripāda）上一座爲全錫佛教徒朝禮而認爲最神聖的佛殿，也被改作印度教的寺廟。經過這番暴風雨後，錫蘭島上一點僅存的佛教餘輝也被吹滅了！在他後面的幾個保存殘局的國王，也都是對佛教不利的人。到了1687年，唯曼羅達摩索利耶第二（Vimala Dharma Suriya Ⅱ）即位，開始意味到錫蘭佛教與錫蘭民族有著不可分離的共同命運。可是在國內已經找不到五位有資格傳戒的比丘。他曾造了一所佛牙寺，並且遣使到緬甸阿拉干（Arakan）請了幾位比丘來傳戒。1707年他的長子即位，也曾造了一所寺院。由於統治面積縮小，加上長期從事抵抗外來的殖民主義者的侵略戰爭與頻頻的內戰，已耗費了無限的人力財力，水利失修，田園荒蕪，經濟破產，人民的生活陷於極端貧困之中。在佛教方面是：塔寺盡成坵墟，比丘絕迹，無經典可誦。這是錫蘭佛教史上最淒涼的時期！

㈥佛教的復興

到十八世紀，錫蘭的佛教的宗教形式已等於滅亡，連一位正式的比丘也沒有，僅遺下少數沒有受戒，以占卜星相等爲業、贍養妻室的非正式沙門。然而由於有二千年的佛教傳統信仰，大部分僧伽羅族的人民還是認爲自己爲佛教徒，把錫蘭民族自主與佛教復興不自覺地連結在一起。

1739年，在山區裏的康堤國王師利毗闍耶羅迦醒哈（Sri Vijaya Rajasinha）即位後，爲滿足境內人民的需要，於1741與1747年先後

二次，派使暹羅及緬甸的北古（Pegu）和阿拉干，試探外國僧伽來錫蘭傳授比丘戒法。可惜他在位只八年，雖經一番熱心努力，未得遂願而終。揭諦師利羅迦醒哈（Kiti Siri Rajasinha）即位（1747～1780），繼續為恢復佛教努力。1750年再次遣使暹羅，請求派比丘來錫蘭傳戒；這次獲得暹羅國王同情，派遣了以優波離（Upāli）長老比丘為首的十人佛教使節團，還抄寫了經典，於1753年到達錫蘭。從此重建僧團，重修塔寺，佛教文化又漸漸地在山區裏重興起來，然而尚不能下山到殖民統治者所侵占的海濱地帶去。國王熱心護法，拿出很大一部分財產作為進一步展開佛教工作的經濟基礎。他把他所施的財產分成三分：一分供給僧伽領袖專作培養弘法人材及安定僧伽清修的生活；一分為專供修建塔寺及擴展佛教文化工作；另一分則分施與各寺院作為弘揚佛教事業的永久基金。

促使這次佛教得以重興，是和一位得到國王信任的薩拉能格拉（Saranankara）長老分不開的；慫恿國王遣使去暹羅的就是他。當暹僧來錫時，他和其他數百人首先受比丘戒，數年之後，錫蘭便有比丘三千餘人。國王指定薩拉能格拉為僧王（Saṃgharaja），管理僧伽事宜，成為錫蘭佛教暹羅派的始祖。他全力為佛教事業工作，也寫了不少佛教的書。他的弟子帝菩多梵悉達多佛陀羅揭多（Tibbotuvave Siddhartha Buddharakshita）寫了《大史》續編第二部（即《小史》第二部）。

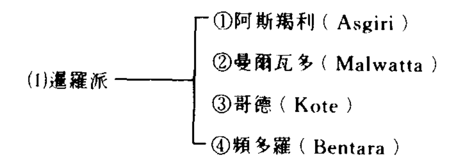
1796年，錫蘭又換來了另一個西方的殖民主義者英國。先是整個荷蘭人在錫蘭的殖民地都落到英國人的手裏，繼之在1815年又吞併了康堤王國的領土，於是數千年獨立的錫蘭便全部淪為英國的殖民地了。英人起初也曾公開反對佛教，惹起了許多佛教信徒和比丘的反抗，狡猾的英帝國主義者為了更容易統治殖民地的人民，便改變了政策，在1815年與康堤的領袖們簽訂了一個同意保護佛教的所謂「康堤條約」。佛教雖然能在帝國主義者偽裝的「寬大政策」下獲得了進一步的發展，但在政治、經濟、文化的領域內，是不能和那些有帝國主義者為背景的天主教及基督教占有平等地位的。由於錫蘭人民反抗殖民主義者不斷的鬥爭，終於1948年二月四日擺脫了殖民地的枷鎖，國家恢復了獨立自主，佛教才獲得更大的自由和發展。

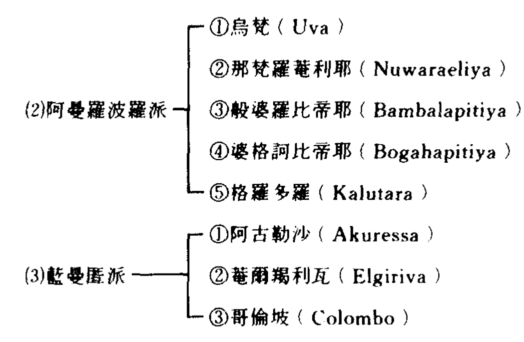
(七)目前的佛教徒、寺院與宗派

錫蘭佛教的復興與發展，是和錫蘭人民經過二百多年結合民族獨立運動相始終的。目前全島一千萬的人口中，約有六百多萬是佛教徒。二萬多名佛教比丘，擁有五千多座佛教寺廟，有三百個大小不等的修學佛教經典的佛學院。他們僧俗間有著密切聯繫，寺廟是分布在城市與鄉村間，構成為佛教徒的宗教活動的中心，定期舉行講經法會，寺廟裏辦有星期學校，為男女青年信徒灌輸佛教的正信思想。佛學院的歷史還不算長，第一座佛學院是創建於1839年。錫蘭獨立後不久，錫蘭政府決定把原有的兩座最大的佛學院改為佛教大學，即智嚴大學（Vidyalyankara university）與智增大學（Vidyodaya university），有意識地要培養出專門住持佛教的比丘知識分子。

在僧侶中分成三大派：(1)暹羅派（Siam-Nikāya），是1753年由暹羅傳入，創始者為薩拉能格拉。(2)阿曼羅波羅派（Amarapura-Nikāya），是1802年由緬甸傳入，創始者為摩訶格羅瓦匿納唯曼羅帝須（Mahākarawe Nānawimalatissa）。(3)藍曼匿派（Rāma ña-Nikāya），是1865年由緬甸傳入，創始者名阿般格訶梵多印陀沙婆（Ambagahawatta Indasabha）。

在這三大派之下，現在又分成十多個小派，如下表：





在三大派中，暹羅派最大，約有一萬三千比丘；阿曼羅波羅派約有五千比丘；藍曼匿派約有二千多比丘。每派各有自己的戒堂，本派不能到別派去受戒。他們的根本教理並無差別，都是南傳上座部，只是在生活習慣及社會等級觀念等上有些不同。(業均)

◎附一：早島鏡正、伊東照司〈錫蘭佛教史略〉(摘錄自《世界佛學名著譯叢》57)

〔常夏之國，常綠之島〕 斯里蘭卡(Sri-Lanka)，即錫蘭島，過去在英國統治之下，稱爲錫蘭(Ceylon)；西元1948年獨立之後，遂取名爲斯里蘭卡。她位於印度最南端，年均溫攝氏二十六點六度，爲常夏之國、常綠之島。從印度的拉美休圭拉搭船，只要二小時便可抵達此島的塔萊曼那。自古以來，斯里蘭卡無論在自然風土或歷史方面，都與印度保持著密切的關係。

這裏除了八百九十萬辛哈里族土著，還有從南印度遷來的二百九十二萬塔米爾族，以及來自阿拉伯的八十九萬摩爾人。他們主要信奉佛教、印度教和回教，過著宗教、風俗、語言各不相同的生活(其中，辛哈里族、塔米爾族大約有九十萬基督教徒)。尤其是土著的辛哈里族及來自印度的塔米爾族，不僅生活習慣不同，由於長久以來的紛爭，至今仍呈敵對關係。若要研究斯里蘭卡，兩族的對立是不可忽視的。

此小島位於北緯六度至十度之間，呈南北走向。六月上旬至九月吹西南季風；十二月開始的東北季風，則爲錫蘭島帶來充沛的雨量。也由於此島中央是山岳地帶，全島的氣溫普遍偏低。雖然不降雪，但也有低達零度以下的高地，例如努瓦拉耶利亞即是世界知名的避暑勝地。島上北部、東部是人口密度極低的叢林地帶，屬乾燥區；另外，從中央高地到西海岸、南海岸以及中央的山岳地帶則屬濕潤區。

〔以佛教立國〕 紅茶、橡膠及椰子是支持斯里蘭卡經濟的三大輸出品，這些作物的栽培始自英國統治時代(1796～1948)。在「柯里布魯克」改革(以英國檢閱使柯里布魯克的報告爲依據而完成的近代體制改革)之前，斯里蘭卡的村落散落在適種水稻的山谷之間；堪稱爲城市的只有可倫坡、加爾及塔米爾族的中心地查夫納。部落人民分爲村長、比丘(修行者)及手工業者三種階級。而爲歐洲人統治的西南沿岸，僅種些農作物而已。

英人因栽種咖啡失敗，才極力栽培紅茶、橡膠、椰子。其後又成立交通機構、整頓道路，於是各城市急速繁榮。隨著城市的繁榮，西南沿岸辛哈里族的經濟水準普徧提高，中產階級也遍布全國。

西元1948年二月四日，即第二次世界大戰後不久，斯里蘭卡宣告獨立。爲了革除葡萄牙、荷蘭、英國等歐人統治時代的惡習，同時也爲了驅逐塔米爾族勢力的侵入，斯里蘭卡興起以辛哈里族民族主義爲基礎的國家主義，此種國家主義在文化方面與佛教有相當密切的關係。在這之前，復興佛教運動也已陸續展開。西元1880年五月，美國奧爾科特上校抵達加爾，即致力於此項工作。當時有瞿那難陀、達磨波羅(後來在印度各地創設大菩提會)及斯曼干拉等佛教徒追隨；其後，又有哈里斯千都拉、西里西那等辛哈里族人承續其業，以復興佛教作爲恢復傳統的手段。此外，爲了改善國民的生活，又以社會主義作爲政治方針，這些都是斯里蘭卡力圖振興的基本政策。

〔佛牙祭典和衞塞節〕 斯里蘭卡自西元1956年五月起，較其他南方佛教諸國先舉行佛陀入滅二千五百年的祭典活動。而每年的盛大

活動當中，特別值得一提的是佛牙祭典和衞塞節。

位於古都坎底的佛牙寺（達拉達・馬利加圭寺），是供奉佛陀犬齒的寺院，每年八月月圓之日爲始的一個星期內，在此盛大地舉行傳統的佛牙祭典。儀式中出動了一百頭象，還有男子舞蹈、古典樂隊等遊行行列。來自全國各地的觀衆，爲數至多。佛牙被放在小型的佛塔中，再安置於裝飾華麗的大象背上繞街遊行，當地人稱之爲「佩拉黑拉」祭典。首都可倫坡近郊的凱拉尼亞寺，於每年一月也舉行佩拉黑拉祭典，不過規模較佛牙寺略遜一籌。

斯里蘭卡和其他南方的佛教國家，每年都會舉行一些讚揚喬達摩・佛陀的祭典，於每年五月二十日左右的月圓之日所舉行的即是其中之一。取材自佛陀本生經及生涯傳記的古典劇，是衞塞節中的壓軸好戲；演員都是學過戲劇的城市青年。同時，街上還陳列著有關佛陀生涯的巨畫，一般民家也搭起免費飲食接待所，以供應旅客糕點、紅茶、果汁等。晚上，則有各種彩飾的花車遊行街道，這是孩童們最感興奮的事。

〔牛的柔和目光〕 牛與水牛之多，是斯里蘭卡最令人吃驚的特點。衆所周知，印度和斯里蘭卡將牛視爲印度教衆神的使者，而加以神聖化。在此地，水牛專司耕作，而黃牛的主要用途則在搬運貨物。

晚上在黑暗的馬路上行車，常會碰到大小成列的牛羣趴在路中央，即使用強烈的方向燈照射，或猛按喇叭，牠們依然故我，一動也不動。由於這裏的法令規定不許傷害牠們，駕駛者往往無計可施，只得耐心地等待牠們自動離開。

令人不解的是，此地的牛都擁有一對黑而大、澄澈而晶瑩的眼睛，且流露出如同乍見情人般的柔和、無邪的眼神。這使得那些根深蒂固地認爲牛角具有殺傷力的人們，感到不可思議。但若想要知道牠們爲何擁有如佛般的眼睛，且讓我們先了解一下斯里蘭卡的歷史。

斯里蘭卡的歷史與佛教史是一體的，歷代帝王篤信佛教，實行不殺生的戒律。幾千年來，這種不殺生的戒律已深入民心，成爲習俗。牛和人類和平共處，互不傷害；因此不僅人類，連牛也感受了佛的慈悲，而柔和的眼神正是慈悲之心的流露。

〔摩哂陀王子傳布佛教〕 在東南亞佛教國家中，除了越南篤信大乘佛教（近年小乘佛教的比丘也逐漸增多）外，其他國家都信仰小乘佛教，這也就是現在所稱的「南方佛教」或「上座部佛教」。斯里蘭卡、緬甸、泰國、高棉、寮國、印度等，均成爲小乘佛教的中心，但惟有斯里蘭卡是這個廣大佛教圈中，最能固守小乘佛教傳統的黃衣佛教國。

在錫蘭史詩《島史》及《大史》裏記載著：印度拉拉國（印度西北的克加拉特）的王子必闍耶蒞臨此島，爲蘭卡島的佛教歷史寫下了第一頁。佛陀入滅之日（據史書的記載爲西元前544年，有些人則認爲是西元前383年），他從印度被放逐到蘭卡島，並娶了南印度潘多王的女兒爲妻而登上王位；下一任的國王則娶北印度釋迦族的公主，其後公主的兄弟也移至此島定居。所以，屬於佛陀的釋迦族和辛哈里諸王具有同一血統，這是錫蘭國民最足以誇示世人的地方。

辛哈里族相信佛陀在世時曾三次造訪蘭卡島，而第三次到達的地點，就是現在的佛足山，他們所採的證據是，佛足山山頂遺留有佛的足跡，因此，此地香火鼎盛，信徒不絕。

至於佛教的正式傳入，則始於印度阿育王時，名僧摩哂陀以國王使節的身分蒞臨錫蘭島。

狄瓦難毗亞提沙王（在位期間西元前250～210年）在米辛塔里山獵鹿時，遇到摩哂陀，並接受勸告皈依佛教。當時的摩哂陀只有三十二歲，他到八十歲去世爲止，一直住在米辛塔里山的石窟中，從事傳道工作，爲斯里蘭卡的佛教奠下基礎。稍後，其妹僧伽蜜多比丘尼，也帶著佛陀悟道之地的聖菩提樹枝抵達此島

，並創立比丘尼教團。

到達王都阿努拉布拉的第二天，摩哂陀收到許多捐獻。利用這些獻金，國王就在此地建造提沙拉瑪精舍，也就是後來「大寺」的前身。此外，國王又在米辛塔里山建造六十八座供坐禪修行用的石窟寺院，並從印度取得佛陀的右鎖骨及佛鉢，而將前者供奉在托帕拉瑪佛塔，後者供奉於王宮中。同時，國王也將僧伽蜜多比丘尼帶來的菩提樹枝分種於各地，並建立伊沙拉沙馬那卡等寺院。

隨著以摩哂陀爲中心的佛教團體之擴大，斯里蘭卡的美術、建築、社會生活及思想都有大幅度的革新，與印度的關係也較以往更爲密切。

〔大寺和無畏山寺〕 都達加曼尼（在位期間西元前101～77年）建造了魯般瓦利沙亞大塔和九層高的洛哈帕沙達大塔。在奉獻典禮之日，各國均派使節前來參加。每年五月例行的衞塞節，也創始於都達加曼尼王時代。

佛教傳入錫蘭後的二百年間，正值其多事之秋。外有南印度塔米爾族不斷入侵，內又有王位爭奪等紛爭，加上西元前一世紀大饑荒的襲擊，此時的錫蘭，可謂國勢衰頹、土地荒蕪、民不聊生。

目睹此景，各宗教團體的領導者便羣集於瑪他列的阿爾．威哈拉寺院，進行佛教聖典的抄寫工作。過去的佛典均以口相傳，經過商議之後，決定加上辛哈里語的注釋，將三藏的全部內容書寫於貝葉上。

巴達加馬尼．阿巴亞王（在位期間西元前43～17年）建造了「無畏山寺」。此後二百年間，大寺與無畏山寺形成對峙的局勢。大寺是斯里蘭卡小乘佛教的中心，始終扮演著維護傳統的角色；而無畏山寺則採取與印度各佛教教派交流的進步態度，並且接納大乘佛教。故無畏山寺曾一度擁有五千位僧侶，並有各國的留學生聚集於此，其繁盛情況凌駕於大寺之上。

〔大寺經典的確立〕 由於馬哈西那國王（在位期間334～362年）在大寺境內建造「祇陀林寺」，使得斯里蘭卡的佛教成爲大寺、無畏山寺和祇陀林寺三寺鼎立的局面。

西里梅加宛那國王時（在位期間362～409年），從印度取得佛牙，並將其供奉於王宮內，後來佛牙成爲王權的象徵，現則供奉在坎底的佛牙寺內。

法顯曾於西元410至412年間造訪蘭卡島；而把印度密宗傳到中國的南印度兩位僧侶（金剛智、不空），也於八世紀前半葉抵達蘭卡島，他們都以無畏山寺爲歇息之處。

大寺爲維持小乘佛教的權威與傳統，所以和無畏山寺對立，有時甚至與國王起衝突。

十二世紀，由於帕拉庫拉馬巴忽一世（在位期間1153～1186年）致力於佛教團體的淨化工作，二派的爭鬥才告停止。其後，大寺成爲小乘佛教的根據地，並領導斯里蘭卡的佛教以至於今；無畏山寺則只剩廢墟一片，祇陀林寺也遭到同樣的命運。

大寺的經典完成於五世紀前葉，這主要歸功於來自印度的名僧覺音（又譯爲「佛音」）。他秉持大寺的傳統，致力於經典的注釋工作。尤其與論藏有關的著作——《清淨道論》，更是自成一格，成爲研究巴利佛教最重要的資料。和他同時代的大學者，如達摩波羅等，也都羣集於大寺；緬甸、泰國甚至把大寺的經典引回國內。

〔波崙納瓦的盛衰〕 西那一世（在位期間831～851年）將王都從擁有千年歷史的阿努拉布拉，遷移到東南方八十公里外的波崙納瓦，其後四百年間，一直定都於此。波崙納瓦的榮枯盛衰，可從巨大的王都遺蹟和荒廢的佛教遺蹟中窺見一斑。

威加耶巴忽一世時（在位期間1059～1113年），錫蘭因塔米爾族的入侵，而導致國土荒廢、寺院蕭條。國王見此慘狀，遂自緬甸延聘高僧，整頓佛教團體，重振佛教聲威。貢獻頗多。此外，帕拉庫拉馬巴忽一世也被譽爲中興英主。他不但整頓國家政治體制，並建造堡壘、開鑿千座灌溉湖，又修建佛塔、寺院，振興

佛學。除此之外，他還用兵緬甸，迫使緬甸納貢稱臣；又征服對岸的注輦王國，以塔米爾族的俘虜爲勞役，修建大塔，不論文治武功，均達於極盛。

布圭涅卡巴忽一世（1272～1284）在位的前十年定都於亞巴忽圭，後因逃避塔米爾族的入侵，曾先後遷至庫魯涅加拉及甘波拉。西元1415年，又遷至古底，成立古底王朝；至西元1480年，再遷到坎底，坎底王朝的歷史隨之展開。而斯里蘭卡的北方，自十三世紀以來，始終爲塔米爾族的查夫納王朝所統治。

〔歐洲人的統治及佛教的衰微〕 西元1505年，葡萄牙人登陸錫蘭島，爲錫蘭帶來巨大的衝擊。長久接受南印度文化薰陶的錫蘭，從此淪入歐洲統治，並吸收其文化。此段由葡萄牙（1505～1658）、荷蘭（1658～1796）及英國（1796～1948）的統治時期長達四五〇年之久。

葡萄牙人統治時代，爲了獨占肉桂等香料的貿易，遂以槍砲等武器壓迫錫蘭。印度教徒及佛教徒均被視爲異教徒而慘遭殺害。爲此緣故，威瑪拉旦．馬索利亞一世（在位期間1592～1604）特別自拉坎加（緬甸西的阿拉干地區）延請高僧前來振興小乘佛教。

荷蘭統治時代，基督教徒積極地在島上傳教，佛教更加衰微。當時的威瑪拉旦．馬索利亞二世（在位期間1687～1707年）又從緬甸邀請三十三位高僧前來錫蘭。西利威加耶．拉加西哈王（在位期間1739～1749年）也自緬甸、泰國引入佛教。

其後，基提西利．拉加西哈（在位期間1747～1782年）爲替佛教振衰起頹，遂派遣使節至泰國。泰國國王旦米卡也送十位高僧及已於錫蘭失傳的聖典、黃金佛像給錫蘭王。接著，又有許多泰國高僧前來錫蘭振興佛教教團，自此，小乘佛教才得以延續。

西利威卡瑪．拉加西哈（在位期間1798～1815年）是辛哈里族的最後一代國王，英人廢止了王室的延續，將錫蘭完全納入其統治之下。在三權分立的制度下，錫蘭逐步邁向現代化；英語教育的普及，更提高了人民的生活水準；也由於小乘佛教的再興，無論在信仰上或學識研究上，都成爲各國矚目的目標。

〔比丘與居士〕 時至今日，斯里蘭卡的佛教團體仍然繼承佛陀時代的傳統，即居士對比丘須表明對佛教絕對皈依，以示崇敬；反之，比丘也須堅持自己的立場，致力於正法的維護。但無論是比丘或一般居士，都須遵守佛陀的五戒，過著禪修生活。因爲只有浸淫其中，才能擁有自覺與自信。

在斯里蘭卡，多半只有上流階級才能爲死者舉行佛事。他們建造了一個叫做「曼達帕」的八角形小佛堂，並用椰子嫩葉剪成不同花樣作爲裝飾，同時，還加上藍色、紅色的燈泡，極其光彩奪目。在「曼達帕」中央，坐著十五位左右身穿黃衣的僧侶，以抑揚頓挫的聲調不斷地誦經。

這時所朗讀的經典多半爲一般信徒所熟知的，如「巴利特」等一系列護呪經典。從下午開始，直至翌日上午誦經才告結束。佛事完成之後，喪家必須供給僧侶飲食，同時，還要送他們一塊白布，跟葬禮時所布施的白布相同。

僧侶們平日也常接受住家招待午餐（與泰國、緬甸不同，他們不需托鉢），叫做「檀那」（布施）。通常需在正午之前完成餐事，過了正午，就犯了「非時食」的戒律。僧侶一天只吃兩頓飯，用過餐後，就得撐到次日早上，因此，午餐是最重要的一餐。

奉獻「檀那」的施主及其家族，均需穿上白色衣服，雖然施主身分很高，但爲了表示親自服侍佛陀，必須善待佛陀的化身——僧侶，誠敬地獻上果汁及咖哩飯，並不時對著他們欠身鞠躬。

〔喬達摩．佛陀的信仰〕 小乘佛教的教徒，以嚴守佛陀戒律，承繼佛陀精神爲努力目標。雖然佛陀出生於印度，但要研究小乘佛教，需先熟悉錫蘭及東南亞各國的地理環境。因爲在這些國家的自然風土、文化及思想的長期

薰陶下，小乘佛教才有今日的成就與光輝。

喜馬拉雅山北方的諸佛教國，信仰的是大乘佛教。他們較爲寬容，崇信多佛，不似東南亞諸國，僅以喬達摩．佛陀爲惟一奉祀對象，過著嚴守佛陀戒律的生活。南北佛教圈之所以有這麼大的差別，主要是受到自然風土及精神、文化的影響。

巡禮錫蘭島上每個寺院時，可以發現寺院內必定有佛塔、菩提樹及供奉涅槃像的正堂，三者成爲寺院的構成要素。其中，涅槃像就是佛陀在「拘尸那城」入滅時的姿態；兩眼微閉，柔美有神，面容和藹可親。小乘佛像糅和了錫蘭的風俗民情，予人清新明朗的印象；相較之下，北方的佛像雖然另有風格，却較爲晦暗。

至於佛塔裏面，奉祀著佛陀的遺骨和遺物。阿努拉布拉的魯般瓦利沙亞大塔是全國最宏偉的大塔，高約九十公尺，白色的塔身象徵斯里蘭卡佛教的榮光。

另外，供奉菩提樹枝，是爲紀念釋迦牟尼於佛陀伽耶樹下悟道一事，由僧伽蜜多比丘尼自印度帶來，阿努拉布拉的老菩提樹就是當年攜來的菩提樹分枝。

以上所述的涅槃像、佛塔及菩提樹均是追憶喬達摩．佛陀八十年生涯所不可或缺的聖物。斯里蘭卡人從小就到寺院膜拜，直接或間接地浸淫於喬達摩．佛陀的思想及精神之中。

〔永恒的眞理〕　翻開斯里蘭卡的歷史，可發現她在阿努拉布拉時代及波崙納瓦時代，即不斷地遭受塔米爾族的侵略，佛教團體也因而時時陷入危機之中。十六世紀初，登陸此島的葡萄牙與荷蘭人，更使用種種壓迫手段，使佛教命脈面臨斷絕的危機。面對這重重的苦難，佛教徒仍不屈不撓，堅忍地將佛陀的精神傳給後世子孫，並保住了小乘佛教的命脈，這在在顯示出他們信仰的虔誠。故後世之人要研究佛教遺蹟及佛教信仰的各種形態，必先了解小乘佛教的內涵所在。

大乘佛教稱上座部佛教爲小乘佛教，含有貶低的意味。事實上，不論是斯里蘭卡佛教徒對喬達摩．佛陀信仰的熱烈，或由此引發出的虔誠實踐和自豪，我們都有重新認識、重新體會的必要。

佛陀曾有這樣的一段法語：「在此世上，以怨報怨之人，絕不會得到平靜。惟有不存報怨之心，才能平靜，這是永恒的眞理。」

經歷二千年的苦難歷史，不管他們所受的傷害有多深，斯里蘭卡的佛教徒始終將佛陀「勿以怨報怨」的教義，當作自己的生活信條，並切實遵行。

◉附二：呂澂〈略論南方上座部佛學〉（摘錄自《印度佛學源流略講》〈附錄〉）

通途所說南方佛學，乃指以前由印度傳到斯里蘭卡並逐漸遠播東南亞各處的佛學而言。南方這一名詞雖然不太恰當，但用來表示這一系統的佛學確有它特殊的性質，還是很方便的。這一系佛學原來屬於上座部，在它傳播的漫長歲月中，曾有過一些變化，像攙入了方廣道人的理論或者密教的作法，可是作爲它的中心思想的，始終不外乎上座部學說，而且後來仍舊是恢復了它的純粹性的。

現在，就全體佛學看來，南方佛學可說比較接近於原始佛學，值得重視，但它謹守上座系統的舊規模，不免有它的局限性。我們從這樣性質來理解它，可以在部派、典籍、學說、實踐等方面分別舉出些特點來說一說。

第一，就部派說，南方佛學可算是保有著上座系統中和法藏部相類的面目，或者就說它是法藏的南系也無不可。根據律家所傳，上座部在釋迦佛滅度以後百餘年，教團開始破裂時分了出來的，是代表保守的一派。其後還繼續有分裂，所以最初的派別稱爲根本上座，南方佛學就曾經被看做是這一類。當然，根本上座部其先曾流傳於印度本土各處，像敍述佛學部派最著名的《異部宗輪論》便說從上座分出說一切有部的時候，本上座轉名雪山部（依清辨的解釋，這因依雪山居住而得名），這說明了

印度北方雪山一帶原來是上座部流行的重要地區。不過其後說一切有部在北方的勢力發展了，上座部乃逐漸消失。因此，從無著、世親時代（公元第五世紀）以來，即將斯里蘭卡所傳的佛學看成上座部的代表（像世親的《成業論》裏說到承認「有分識」的上座部，玄奘所譯的一本稱為赤銅鍱部，這就是斯里蘭卡的城市名字用來代表上座部的）。到了律天時代（公元第八世紀）更認為整個上座部都存在於斯里蘭卡（律天所著《異部宗輪論部執略集》說上座部分為大寺、無畏山、祇陀林住三派，完全照斯里蘭卡當時的派別而言），大概那時候散在印度各地的上座部都已式微了。

不過，南方流傳的上座部學說，實際並不純粹是正宗。從來印度的佛教史家都看它做上座部的別傳，常常用「分別說」這一名目加以區別。有如玄奘所譯、無性釋《攝大乘論》說到上座部稱阿賴耶識為有分識的一段（論卷二），結論就作如是等分別說部云云。而清辨敍述當時（公元第七世紀）大衆部和正量部所傳的佛學部派、另用分別說部的名目概括上座系統中除去說一切有部所餘的一些派別（像化地部、飲光部等。詳見清辨所著《異部分別論釋》）。屬於分別說範圍內的南方佛學，算不得是根本上座。現在，我們從南方七部毗曇中《論事》一書的敍述刊定它學說之所宗，特別以各部派爭論得最厲害的十個中心問題（依《成實論》卷二〈十品論〉所舉）說，南方佛學是主張：(1)過去未來法無體，(2)並非一切法都實有，(3)四諦可以頓得現觀，(4)一定沒有「中有」，(5)阿羅漢不退，(6)沒有眞實的「補特伽羅」（詳見《論事》第一品六、七、八章，第二品九章，第八品二章，又第一品一、二章）。這些主張都和從上座部分出來的化地部相同。不過化地最重要的一種主張是佛在僧數，它的涵義說佛和二乘（聲聞、緣覺）同一解脫並同一修道，而南方佛學反對此說，主張佛和二乘修道不同（參照《論事》第八品五章），這倒更接近於化地分出的法藏部。另外，我國蕭齊時僧伽跋陀羅翻譯了南方律論《善見律毗婆沙》，因為論中所譯的戒本很像法藏部的四分戒本，所以一向誤認為四分律論，這也可證明南方佛學和法藏部是有密切關係。我們說，南方佛學不妨看作法藏南系，其理由在此。

第二，明確了南方佛學的部派所屬以後，我們對於南方佛典為何在文字上、內容上都和北方的顯然不同，也可瞭解它的原因。據眞諦的《部執異論疏》（吉藏、圓測諸家著述所引）說，化地部分派的原因之一，即在於它變更了佛典所用的語言。晚世西藏佛教史家也傳說著佛家根本四部（上座、大衆、有部、正量）用語各別，上座部用一種中間語，介於梵語和訛略的俗語之間（詳見布頓《善逝教法源流》英譯本《The History of Buddhism in India and Tibet by Buston》，Part II），這當然指化地部等上座派別而說。至於從化地再分出法藏部，依照《大集經》卷二十二說，他們受持十二部經，書寫讀誦，顚倒解義，顚倒宣說，以倒解說覆隱法藏，故名達磨（法）毱多（藏）。由此法藏部的經典對於其他部派的特別是化地部的，非但解釋不同，並且各部分的次序亦復歧異。現在我國翻譯的佛典裏就有大衆部系統的《中阿含經》、《增一阿含經》，又有化地部的《長阿含經》、《雜阿含經》，用來作對照的資料看南方的四部（中、增、長、雜）經典，文字上（從音譯的專名說）、次第上都鑿然各別，這應該是和南方佛學屬於法藏系統的一事有關的。就這一點，如果從南方佛典裏的論藏去看，尤覺顯著。南方有七部論書，它的順序是：《法聚》、《分別》、《界說》、《人施設》、《論事》、《雙對》和《發趣》。這裏面除去《論事》一種，其餘的都相傳為佛說。但這些論書的結構很參差，裏面好像沒有一定的聯繫。從前學者間也嘗將它們和北方佛學裏的各種毗曇做過比較研究，大抵認為對於《舍利弗毗曇》最相類似（像日本的學者椎尾辨匡、木村泰賢都作此說）。我們知道，屬於法藏部的《四分律》（卷五十四）以及

律論《毗尼母經》（卷三）說到論藏來都列舉有問、無問、攝、相應、處所這五分，實際即係結構《舍利弗毗曇》的五個部門，所以法藏部的毗曇當然為《舍利弗》一類，而南方佛學由於部派的關係，也必在論書方面看到這樣交涉的情形了。這還可以進一層去研究。根據我國譯籍裏的資料（像《分別功德論》、《撰集三藏傳》等所說），最原始的毗曇結構出於佛說，而由大迦旃延結集，呈佛印可。依眞諦法師所傳，這就是「九分毗曇」（九分名目，見圓測《解深密經疏》所引，但文字有訛略處，現經考訂，應該是戒、世間、因緣、界、隨眠、慧、定、業和諸蘊，這些都連著「分別說」而立名，如說「分別說戒」等）。最初用毗曇方法解釋「九分毗曇」的至少有兩大派：隨文分析的是目犍連系統，現在北方所傳《施設足論》還保存它一部分的雛形；另外以義為類的是舍利弗系統，現存《舍利弗毗曇》也可看成它的縮影；但這些原本都不存在了。我們以為，南方論書大體即由《舍利弗毗曇》的各分發展變化而成，這像《法聚論》、《人施設論》出於無問部分，《分別論》出於有問部分，《界說論》出於攝和相應部分，《發趣論》出於處所部分，它們中間的脈絡都比較容易弄得清楚。因此，我們可以說，從論藏方面去看南方佛學和法藏部的關係，它們有密切的聯繫是極其顯著的。

第三，就由於部派的限定，南方佛學在基本理論上突出了兩個特點：(1)心性本淨說，(2)佛道不共說。心性本淨的典據是南方《增一部》經文。《增一部》〈一法品〉的第六節有對學體裁的兩段，大意說：「心性本淨，為客塵染，凡夫未聞故，不如實知，亦無修心。」「心性本淨，離客塵垢，聖人聞故，如實知見，亦有修心。」這樣的解釋心性本淨，在佛家各派用「分別說」方法理解佛說的都相信它，祇是對於自性淨心和客塵煩惱的內在關係看法各有不同。有些部派以為客塵所染的心便夾雜著染污，在離染的時候，必須轉變染污部分成為清淨。又有些部派以為客塵所染不會影響到心的本質，它依舊是離染的，所以解脫之時祇是使染污不再生起而已。南方佛學同於後一說法，主張從離染得解脫（見《論事》第三品三章）。他們根據這一看法解釋一切，乃至最重要的「滅諦」概念，也以為是後有愛的消滅，使後有不生（見《分別論》第四〈諦分別品〉，梁譯《解脫道論》卷十一〈五方便品〉釋四諦段也用此說）。其次，佛道不共說和法藏部的主張相關。法藏部執，佛和聲聞乘等同一解脫而不同一修道。聲聞系等的共同修道是什麼呢？依《長部》、《中部》的經文所說，這以四念住為重點，從一方面看，念住是一行道，也是一乘道，可以貫徹始終而達到究竟的〔由此，化地部系統都相信「道支皆是念住所攝」（見《異部宗輪論》）〕。但佛道在此以外，還有不共的施戒等十波羅蜜。南方經典《小部》（即「雜藏」）的最末一種《本行藏》就集錄了有關各類波羅蜜的本行事蹟，具備了後世所謂「菩薩藏」的雛形，這可以證明南方佛學是怎樣地重視佛道（「雜藏」和「菩薩藏」都是法藏部獨有的經典體裁，見《四分律》卷五十四、《異部宗輪論述記》卷中）。至於佛道和聲聞等道所以截然兩途，在發端時即已有其根據，聲聞等始於厭離，佛始於悲，所以發展就各各不同了。南方《論事》第十八品三章，特別破斥北道派所主張佛無慈悲的異說（北道誤解悲和貪著為類，所以有那樣主張），用意即在這上面。

第四，南方佛學對於實踐方法有一套組織完備的說法，它的本典大概是種瑜伽類書。其先有優波底沙上座的註解，題名《解脫道論》，這在我國梁代僧伽婆羅便已翻譯了。其後覺音尊者到了錫蘭，重整理那部論書，並作了解說，就是現存的名著《清淨道論》。此論全用當時錫蘭大寺派的正宗學說，對於不同說法駁斥無遺，像上面提到的《解脫道論》，也在他所破之列。他組織的清淨道，大體依著戒定慧三學的次序，而以定學做中心。本來上座一系

的學說最有精彩的部分就是定學。此學在北方發展爲修行道地，最後組成了《瑜伽師地論》那樣的規模；而在南方呢？也由根本瑜伽論典逐漸結構爲《解脫道論》、《清淨道論》。從前玄奘去印度求法的時候，就很瞭解這一情況，他以爲瑜伽學說有南北兩系是應該全部通達的。這在《慈恩傳》卷四裏曾一再提到。開頭說，是時聞海中有僧伽羅國（即錫蘭），有明上座部三藏及解瑜伽論者。繼而又對著僧伽羅的僧人說，承彼國（即錫蘭）大德等解上座部三藏及瑜伽論，今欲往彼參學。最後，經過玄奘摘引瑜伽要文大節徵問那些瞭解僧伽羅學說的僧人，也不能超出戒賢所解的範圍。這似乎在北方就可得著它的究竟了，但實際上南北瑜伽是有顯著的區別的。南方定學從十通處特別是從地遍處入手，應用到地色的曼荼羅，保存了上座系裏化地立教的宗風（這在《大集經》卷二十二、《瑜伽師地論》卷三十六都提到）。這樣從十遍處修學，一一都能達到四種禪定的階段。並且在十遍處以外，還有十不淨觀、十隨念、四梵住、四無色、食厭觀和界差別觀，合成四十種「業處」。隨著學者性格不同，這些「業處」各有所適（像貪行的人適用十不淨觀和身至念，瞋行的人適用四梵住和四種色遍處等），並對欲界、色界定境也各有配合（像十遍處和安般念通於四禪，而除安般、身至以外的八隨念、食厭觀和界差別觀則限於欲界的外定階段等）。如此學法比較北方以遍處等作禪定的功德看待的（見《瑜伽師地論》卷四十三、《顯揚聖教論》卷四）就更覺具體且切實了。另外，南方佛學關於瑜伽所依的心法生滅作用等解釋得也很透澈。在《解脫道論》和《清淨道論》裏都扼要地將平常心思的起伏經過歸納爲十二種作用，而概括爲九類。(1)在平靜的狀態時稱爲有分心。(2)動念時生起警覺好像從睡眠醒來一般，這叫做轉向心。(3)由此隨著五根有五類感覺作用，這都稱爲見心。(4)有了見便對境界感受苦樂，這名受持心。(5)由此分別善惡，名爲分別心。(6)又安立了境界的相狀，叫做令起心。(7)這樣決定發起作用，名叫速行心。(8)假使境界强盛，便繼續引起反省或者熏習的作用，這名果報心。(9)從這裏仍舊恢復到平靜狀態，所謂有分心。在唐人的著述裏（如《唯識樞要》等）通稱以上所說爲「九心輪」，形容它的周而復始地流轉不息。即以這九類心作基礎，再加以三界、三性、世出世等區分，便有八十九種差別。從這上面判明怎樣由散心到定心，又怎樣由染心到淨心，修道方法都應該順差別心的性類而行，所以詳細的分別是有其必要的。

南方佛學具有比較完備的典據，又經過長時期的發展，義理是十分豐富的。上文祇從它的部派性質上抉擇了一些特徵，不過當作研究的發凡而已。

◉附三：高觀如〈中斯佛教關係〉（摘錄自《中外佛教關係史略》）

斯里蘭卡和中國的佛教關係，開始見於文字記載的是公元四世紀間。據《梁書》卷五十四的記載，當時師子國（斯里蘭卡的古稱）王聽到東晉孝武帝（373～396）崇奉佛教，便派遣沙門曇摩航海送來四尺二寸高的玉佛像一尊，路上行了十年，義熙二年（406）才到達晉京（今南京）。這是中斯佛教關係的首次紀錄。

東晉．義熙六年（410），中國高僧法顯經印度到達斯里蘭卡島，看見有商人用中國產的白絹扇供佛。可見那時中斯兩國間早已通商往來。法顯在斯旅居二年，曾親往島上有名的無畏山、佛牙寺、支提（山）寺、摩訶毗訶羅（大寺）等處參學，並見到非常隆重的佛牙供養法會盛況和摩訶毗訶羅一位阿羅漢入滅火化的情形，還在斯求得《彌沙塞律》、《長阿含》、《雜阿含經》和雜藏等諸梵本回國。法顯在他所著的《佛國記》中記錄了當時斯國佛教的重要情況。

義熙八年（412）三月，師子國律師僧伽跋彌在廬山般若台東精舍同僧一二〇人譯出《

彌沙塞律抄》一卷（見《貞元釋教錄》卷八）。又姚秦・弘始中（409～413）鳩摩羅什在關中大弘佛法，時師子國有一婆羅門來到長安，和羅什門下的僧人比賽辯才（見《高僧傳》卷六〈道融傳〉）。據此可知東晉以來斯里蘭卡和中國的人員往來已很頻繁。

其次，據《宋書》卷九十七說，劉宋・元嘉五年（428），師子國王刹利摩訶南（即摩訶那牟）遣四僧人、二白衣送牙台象來宋。又《宋書》卷五，有元嘉七年（430）和元嘉十二年（435）師子國都遣使來宋饋贈方物的記載。

其時印度高僧求那跋摩曾在師子國弘教，後到闍婆（今印度尼西亞爪哇），又由闍婆乘外國商人竺難提的海舶抵達廣州，於元嘉八年（431）到宋都建業（今南京）。在這以前舶主竺難提於元嘉六年（429）從師子國載比丘尼八人到宋都，住影福寺（以前外國尼未有來中國的，原先中國尼衆從大僧受戒）。求那跋摩到宋都後，影福寺尼慧果、淨音等意欲請師子國尼如大愛道之緣（大愛道八敬得戒，五百釋女以愛道爲和上）重爲受戒；時求那跋摩以爲西國尼年臘未足，又十人不滿，只好令先學宋語，另托竺難提更請外國尼來湊滿十數。嗣後元嘉十年（433）舶主竺難提又載師子國尼鐵薩羅等十一人來宋。這時先來的諸尼已通宋語，因請僧伽跋摩在南林寺，爲中國尼衆三百餘人次第重受尼戒（見《高僧傳》卷三〈求那跋摩傳〉、《比丘尼傳》卷五〈僧果傳〉）。當時南京緇素並於建業城內（今南京南門外）建寺供養鐵薩羅等師子國尼衆，寺名鐵薩羅寺（見《南朝佛寺志》卷上）。

斯里蘭卡和中國的交往，劉宋以後還正常地繼續著。《歷代三寶紀》卷十一說，蕭齊・永明六年（488），有一位外國三藏法師（不知其名）帶著師子國高僧覺音所注優波離集的律藏——《善見律毗婆沙》梵本來到廣州，臨到登岸又返回去，將梵本付給弟子僧伽跋陀羅，僧伽跋陀羅即在廣州竹林寺和沙門僧猗等共同譯出這部律（即《善見律毗婆沙》），並從「衆聖點記」傳述了佛陀入滅的年代，成爲中國佛教史上一件重要的記載。

以後，梁・大通元年（527），師子國王伽葉伽羅訶梨耶遣使致書於中國，要和梁朝廷共弘三寶（見《梁書》卷五十四）。唐・貞觀十二年（638），玄奘三藏曾到達了斯里蘭卡對岸的南印度達羅毗茶國，並在他的《大唐西域記》中，記述了他所聞知的關於斯國的佛教情形。當時斯有伽藍數百所，僧伽二萬餘人，遵行大乘和上座部法。佛教分二大部：(1)摩訶毗訶羅住部（純上座部），(2)阿跋耶祇厘住部（學兼二乘）。佛牙供養，特爲殊勝（見《慈恩法師傳》卷四、《大唐西域記》卷十一）。又七世紀中唐僧往師子國瞻禮佛牙佛蹟的，據《大唐西域求法高僧傳》所載，有義朗、明遠、窺冲、智行、慧琰、大乘燈、智弘、無行、僧哲等。僧哲的弟子玄游，還隨師在師子國出家，因即居住此島。

八世紀初，金剛智從印度來中國的途中，經師子國（時爲公元717年），受到師子國王室哩室羅的禮遇（見《貞元新定釋教目錄》卷十四）。又金剛智的弟子不空三藏原是師子國人，開元六年（718）十四歲時，在闍婆國見金剛智便禮以爲師，隨侍東行，入唐弘法。金剛智入寂後，不空奉唐朝廷令於天寶元年（742）和弟子含光、慧辯從廣州附舶還師子國，重學密教。國王安置他們在佛牙寺，不空得以重學三年。將東返時，國王又以七寶燈樹花鐷、藥草、沉檀、龍腦等贈與唐朝政府。天寶五年（746）回到長安，廣事弘譯（見《貞元新定釋教目錄》卷十五）。不空的弟子含光隨師遊學斯國返唐後，曾在五台山金閣寺創建密乘灌頂道場，還譯述了關於毗那夜迦的祕密儀軌兩部。此外另有一位不知其名的師子國三藏，在晚唐時譯出《吒呮羅天女法經》一卷。可見那時斯國的密教傳持相當隆盛。

唐代斯里蘭卡和中國政府間來往也頗親密。其與佛教有關的，如《册府元龜》所載，

天寶五年（746）正月，師子國王尸邏迷伽遣婆羅門僧灌頂三藏阿目伽跋折羅（即不空三藏）送來鈿金寶瓔珞和貝葉梵寫《大般若經》一部，細白氎四十張。又元和六年（811）北印度般若三藏在醴泉寺譯出《大乘本生心地觀經》八卷，此經的梵本據說也是唐高宗時（650～689）師子國送來的。

趙宋一代，師子國沙門來到中國的，有淳化二年（991）的佛護和他的徒衆五人、淳化四年（993）的覺喜、咸平三年（1000）的覓得囉、大中祥符九年（1016）的妙德等。他們先後帶來了許多梵經和佛舍利、菩提樹、畫像等。都受到當時宋朝政府的隆重禮遇（見《大中祥符法寶錄》卷八、卷十，《佛祖統紀》卷四十四）。

在殖民主義者侵略斯里蘭卡的年月裏，中國和斯國佛教界的往來，幾於中斷，直到斯里蘭卡宣布獨立，中共政權成立以後，兩國人民和佛教徒之間的傳統友誼，才得以繼續發展。1961年五月，斯佛教界派遣代表團到中國奉迎佛牙舍利，供其人民瞻拜。中國的佛牙舍利在斯巡行兩月，受到斯國廣大人民的虔誠瞻拜，促進了中斯兩國人民友誼的進一步發展。1979年八月十四日，斯里蘭卡總理普雷馬達薩在訪問中國大陸期間，把一尊仿製的古代佛像贈送給中國佛教協會，使中斯友誼的發展，增加了新的一頁。

◉附四：K. Dhammajoti著．廣興、圓慈合譯〈斯里蘭卡的僧伽教育〉（摘錄自《法音》雜誌）

在斯里蘭卡，古代寺院式的學府叫做「比利維納」。在古代，沙彌和比丘與古代印度的僧侶一樣，或直接從他們自己的師長及寺內博學多聞的長老處獲得知識；或者到其它已成爲著名學府的寺院——即古代的「比利維納」求學。這樣環境保持了完全是寺院式的，而教理知識就在培訓中獲得。這樣的體系一直持續到現代。可以說，在這種古代的比利維納中，在學習的過程中師長和學生之間應該有緊密的相互作用；或至少在那些較好的例子中，師生之間應會有更多的相互啓發。所以在一般情況下，一個比丘就能較易地保持一種修行辦道的意識。另一方面在戒律及傳統培訓的束縛下，一個在這種體系下培訓出來的比丘，必然無法像一個現代比丘那樣享有種種的便利——如在中學及大學任意講授自己能勝任的科目——把佛理傳播給廣大的民衆，同時也無法期望有必備的方法論或機會去參加涉及多種學科（如佛教哲學及心理學）的研究。最後除了少數的例外，這些在傳統方法下培訓出來的比丘，儘管如何精通三藏，也無法在國際學術界占得一席之地。

斯里蘭卡比丘和在家的現代佛教教育體系，也許可以說是開始於1876年。那時一位皈依佛教的美國人，科魯內．奧爾科特（Colonel Olcot），在科倫坡創立了第一所佛教學校。這是一所用英語教學的學校，最初有三十七名學生；後來在1886年演變爲全島最著名的一所佛教學校「阿難陀學院」。奧爾科特和當時一些有學問的比丘們如摩訶提瓦特．古納難陀（Mohotti ratle Cūnananda）和希卡都瓦．蘇門格拉（Hikkaduwa Sumangala）等一起致力於在多方面把佛教徒組織起來，他們在各地建立了佛教會和「佛教青年聯合會」（這些都是仿照基督教的同類組織而建立的）。

隨著對基督教壓迫佛教之覺醒的提高，這些佛教領袖們逐漸在自己及其他青年比丘思想中培養了一種堅强的弘法意識：他們決意要使佛法發揚光大。爲了實現這個目標，有組織、有系統地在佛教教義上的培訓變得非常急切。因此，奧爾科特和其他長老在全島各地開始了「星期日佛學班」。H．蘇門格拉長老則在1873年建立了第一所現代比利維納，叫「智增學院」（知識的覺醒），兩年之後又有「智嚴學院」（知識的莊嚴）成立，繼此之後有許多大大小小的比利維納相繼宣告成立。隨後「智增」、「智嚴」兩學院都發展成爲正規化的國立大學；分別就是現在所知的賈亞瓦德納普拉

（Jaya uar dhanapura）大學和克拉尼亞（Kelaniya）大學。根據1987年的統計數據，在政府註册的比利維納總共有四三一所（還有一些未註册的小型的比利維納）。在這些比利維納中，有一〇九所叫做「大比利維納」，只提供傳統性的佛教課程；有四十九所叫「比利維納智院」，提供通向大學前的「高中文憑」考試的課程（現稱普通文憑考試——高級），其餘的則是小型的比利維納，提供通向比「大比利維納」和「比利維納智院」所需要的較低層次的考試課程。

一般來說，比利維納的教育標準是很高的。在那裏滙集了許多精通巴利語和三藏的「智者」。這些智者們有些甚至吸引了一些知名的國外學者來親近他們，以加深其巴利語和佛學知識。這些學者包括國際知名的「巴利語聖典協會」的創立者，里斯．戴維斯教授；德國著名巴利語學者蓋格爾教授和印度羅睺羅．沙士克特亞耶教授等。除了這些博學多聞的比丘之外，比利維納還聘請有學問的居士來授課。一般來說，一個孩子一出家立刻就被送到比利維納受訓。他在那裏要住許多年，有些住十二年或更長，直到完成他的學業爲止。有些比利維納不供給學生膳宿條件，或條件不夠，學僧（有時包括在家的孩子）就須每天走讀。在這樣愜意的環境中，隔絕外界的干擾，又有專家的嚴格監督，比利維納內的學生就能夠專心致志地學習。因此斯里蘭卡的沙彌和比丘一般對佛教教義有較高層次的理解。有些較年長的沙彌，甚至在未畢業前就能用巴利語來寫作及交談——這確實是一個值得驕傲的成就。

在比利維納內培訓的最後幾年中，許多學生參加政府舉辦的高中畢業文憑考試（大比利維納的學僧要自己投考），並以優異的成績通過考試。據估計平均每年有三百以上的沙彌和比丘被錄取進國立大學深造。

可是這種比利維納的體系並不是沒有其弊端。當然比利維納體系中環境仍然主要是寺院式的。許多比利維納爲從外面來的沙彌和比丘提供膳宿設備。就像在普通寺廟一樣，學僧要集體用齋，而且也要參加早晚課誦。有些地方每天或每星期有習禪課。不過許多比利維納也吸收居士來授課，特別是比利維納智院，也接受在家孩子和青年爲學生。雖然說他們在這種現代比利維納裏，完全不關注戒律，然其偏重於「般若」（文字般若）則是毫無疑問的，而這還不是開悟證道的智慧，而是一般理性的知識罷了。因此，所謂「小隨小戒」就常常被忽視了。確實這裏也有一些弘法訓練，主要是說法技巧的培養。但它給人的印象是：從整體來看比利維納的程序不再是像它開始的那樣，注重於培養有道行的出家衆或弘法師，更非宗教領袖，而是那些「智者」。大體上，這種學府是近於唯智論及重於考試的。

基於此，不僅部分青年學僧，就是部分教師也逐漸喪失了其精神價值。結果，眞正在精神上那種深切的師生相互激發已所剩無幾。青年比丘在修行奮鬥的征途上所不可缺乏的那種眞誠的啓發也就鮮以見之了。在這樣的情況下，有些學僧或是中途還俗，或者被他們所認爲可取的體系所吸引，這種現象是不足爲奇的，悲傷的是：一些學僧在很年輕的時候就出現被推向或任由他人推向左右。

當我們談到進大學的比丘時——這種精神困境更加尖銳。現在越來越多的青年比丘和沙彌都渴望升入大學；其中有許多僅僅是爲了在社會上獲得「資格」（或是爲了出國）。這個事實是一個很好的例證：他們已經失去了許多佛教的價值。一方面爲了要面對這個問題，另一方面是希望爲傳統的僧伽提供現代方法的學習和研究，斯里蘭卡政府終於在1981年建立了第一所佛教大學——「佛教與巴利語大學」，它以四個主要的比利維納爲分院。在這個大學裏（此大學同時對在家衆開放），比丘們在寺院式的環境下可直接攻讀佛學一直到博士學位。爲了調整這個問題，早期也進行了嘗試，那就是在阿努拉得普拉建立的「佛子佛學院」。它是一所爲比丘在半寺院式的環境下建立

的高等教育機構（相當於大學）。不過這裏所提供的教育，雖然水平較高，但仍然是傳統式的。

早在「佛教與巴利語大學」建立之前，許多比丘就已經升入了普通大學。大體上，只要他們具有足夠的資格，他們可以選修在普通大學提供的任何課程。有些比丘已取得了法律、數學、社會學、考古學等等學位。在本島許多大學的好幾個系——佛學（或「佛學與巴利語」）、佛教哲學、哲學、梵文——中都可以專攻佛學，直到博士學位爲止。另外還有一所屬於克拉尼亞大學的「巴利語與佛學研究院」。由於現任院長Y・卡魯那大薩教授的努力，此研究院在本島「已逐漸被公認爲是卓越的巴利語與佛學研究中心」。

除國立大學外，還有一些私人學會爲比丘提供大學程度的學術性培訓。其中兩所這樣的學府是「大衆通信學會」和「佛教社會論壇」；兩者都是以B・維瑪拉拉塔那法師爲院長，並邀請大學教授、講師和其他專家執教。

這些現代比利維納和大學培訓的結果，在斯里蘭卡有很多僧衆具有公認的學術資格。儘管在大學學僧中，特別是在他們獲得第一學位後，還俗的比率很高；但仍然有數以百計的比丘有文學學士學位（有些也有理學士學位或商學士學位）、數十位有碩士學位，欣慰的是：有十幾位有博士學位。幾乎所有這些具有學術資格的僧衆依舊在教育界服務，在大學、比利維納及中學教授佛學。有許多已還俗的博士現任國內外一些大學的高級教授。

由於對過度偏重於理性和考試的「比利維納」系統的不滿意，和對環境對大學比丘影響問題的關注，一些大長老建立了較接近於傳統和修持的「比丘培訓中心」。其中一個值得提及的是在馬河拉村（Maharagama）的比丘培訓中心，它以般若西哈大長老爲導師，學僧在學習三藏外，每日還要堅持坐禪。這樣的中心其著重點是：樸素、自然和寧靜。但這裏也必須提出，一些所謂的「培訓中心」並非名符其實，而實際上僅是另外一種形式的學術機構而已。

比此更激進的是「阿蘭若中心」（森林隱居處，漢譯「閑靜處」）。這種中心完全反對比丘在城市或村莊中居住而接受培訓的思想。在有助於實踐禪定和簡單生活的環境下，常住的比丘如果願意的話，可以親近博學多聞的長老，在他們指導下研究佛理。但在這樣的場所，智育並不占主要地位。在這些「阿蘭若」當中，最成功的也許是知名的「瑜伽林」的網狀組織，它在全島有一百多個分會。

接下來我們簡要地敍述一下這些受過教育的比丘們所做的弘法貢獻。如果我們把在大學和中學的佛教教育也作爲弘法工作一部分的話，儘管不是直接的——也許我們在此重覆一下——大部分畢業出來的比丘以及那些已還了俗的，已經在執行著這樣的任務。不僅如此，他們幾乎全部在積極地從事於弘法利生的工作，並一躍而爲「明智長老」，因此弘法更有效，更受賞識（當然這並不意味著一般的佛教徒只尊敬那些具有正規學術資格的比丘）。這裏值得特別提出的是，「說法」在斯里蘭卡是極其普遍的，也許比任何我所了解的國家都要普遍。在比利維納講經說法是沙彌培訓的一部分。由於比丘爲在家居士說法的傳統在斯里蘭卡是非常强盛，也許甚至不需特別的培訓，沙彌們就可以較輕易地通過觀察其他年長比丘說法而學會說法的技巧。有時在一天中就有不只一次的機會：當居士把齋飯送到寺廟時，或當他們外出應供時，或在葬禮儀式上，或在初一、十五，或在宗教節日，或在星期日佛學班發獎儀式上，還有電視和電台的弘法節目等等。熏習的機會很多，因此就如同從他受沙彌戒時起，此沙彌就自然地已把對居士說法爲義務的種子種在他的意識中了。

在此，我們想順便作一個評論：有些人不加鑒別地設想，上座部比丘是自私的，說他們不關心他人的苦難，不實行布施。這是武斷的或不完全公平的。許多斯里蘭卡比丘眞誠地相

信「諸供養中，法供養最」。他們認為，如世尊親自開示的那樣，只有法供養才能眞正使人類離苦得樂。

除正式的或非正式的講經說法外，其它主要的弘法活動有「星期日佛學班」（幾乎每座寺院都有）、專題討論會、佛法論壇、教授坐禪和流通佛學書籍等。一些較有魄力的比丘還遠涉重洋到國外弘法，在東西方建立弘法中心。但是只有很小的一部分有能力這樣做；因為大部分的比丘在接受培訓時，主要或完全是以僧伽羅語為媒介的。這裏就突出了另外一個問題：儘管他們精通教理，但基於其語言的限制，他們不能夠有效地把佛法傳達到外界。本地人對外語培訓的疏忽，部分是由於在近代極端的民族主義趨向所致。令人鼓舞的是，政府和大學的領導現在都在採取措施矯正這一問題。例如在部分大學，學生可以有選擇地以英語為媒介來攻讀佛學。「佛教與巴利語大學」還規定考生在通過英語考試的條件下，才能授與學士學位。

這裏或許可以提供一些淺見：這些在海外弘法的比丘對其它佛教宗派應有一種同情心和眞誠的了解；這不管對自己，或是為了其他海外佛教徒進行眞誠的對話都是有利的。可惜這一直都很難，這在傳統的上座部國家，也許是可以理解的。欣慰的是，最近已出現了好轉的趨勢；主要是由於一些大學機構的領導的遠見。例如在「佛教與巴利語大學」的學士學位課程裏，有一門是「部派佛教」，另一門則完全是大乘教義。「巴利語與佛學研究院」有一個「大乘教學規劃」，在這個規劃下，學生可自由選擇攻讀純粹是大乘佛學的碩士和博士學位（導師部分向海外聘請）。（中略）

在阿蘭若受訓的比丘，他們本來就無意成為通俗的說法法師或弘法家，不過其中有些有時也說法，或接受邀請到阿蘭若外去講授禪法。也有一小部分從事寫作，目的是向外界闡明教義；其中一個傑出的例子就是住在彌特利格拉阿蘭若的惹那難陀長老（《概念與眞實》等書的作者）。但以這些「閑靜處」的比丘來說，他們在弘法利生方面最有意義的貢獻就是過著一種作為「無執著」、「知足」和「覺悟」的生活。他們最大的貢獻是給其它修行者一種精神啓發。

在上面，當我們簡單地敍述了那些受過不同形式培訓的比丘所做的弘法貢獻時，我們也就來到了我們在開頭所提到的困境的門檻：這裏有許多沒有正式（學術）資格為後盾而獻身的弘法家。倘若他們在學術界多少能受承認的話，他們會更受日益西方化的大衆的接受。另有一些具有這種正式資格，而且能夠講經說法的比丘，但却未必有足夠的宗教信仰。還有一些確實具有很高的學術造詣，但已完全失去了他們宗教使命意識，有些甚至在未完成大學學業之前就還俗了。從給與被培訓者精神鼓舞和修持訓練的觀點出發，那些較名符其實的比丘培訓中心及阿蘭若應該是較近於理想的。但除了一些例外，他們通常不具備與現代高級知識分子相互作用的那種學者工具。當然，在少量的西方佛教徒中，其中有一些會有健康的意識：認為有修持比有學問更有價值。但這決不是世界上能普遍而輕易地找得到的。

斯里蘭卡僧伽教育可以說在多方面取得了很大成就。通過現代比利維納系統和大學的培訓，斯里蘭卡有大批具有正規學術資格的比丘，然而，這樣的比丘教育系統也不免有其弊端。現代化的比利維納雖有寺院式的環境，但也幾乎趨向於大學那樣偏重於智育和考試。更甚的是青年比丘在比利維納內很難得到精神啓發，在大學則簡直沒有。結果還俗率很高，特別是大學比丘。阿蘭若的培訓也許至少是對這種種問題的局部的解決辦法。但是它有明顯的局限性——不能培養出具有博學才華的僧伽來正視日益西方化的知識分子的挑戰。

問題——很清楚不只限於斯里蘭卡——仍然存在：怎樣才能豐富比丘（和其它東方國家的比丘尼）的學識，並使他們獲得在國際上可接受的學術資格；而同時又能給與他們精神上

的啓發，及幫助他們保持，甚至加深他們的宗教信仰？如何能根據佛陀「智信合一」的開示在實踐中達到目的。

作爲對可能的解決辦法的提示，我們也許可以參考某些西方佛教徒所作的努力。比如在美國，有許多獻身佛教事業的佛教徒自己建立了學術機構和大學；他們的建設目標是：既要具足學術培訓所必要的設備，又不丟失在宗教實踐和信仰方面的重點。這樣就很有希望把普通純粹學術性大學的缺陷減少到最小程度。有些人也嘗試著把某些寺院或半寺院的要素結合到他們的學府當中。在英國有一個運動稱爲「西方佛教教團」，它强調在所有階層上都要以眞誠皈依三寶爲中心重點。這個運動根據佛陀「信、勤、念、定、慧」五根和諧的教導，均衡地强調智性的研習（不是說學術的）、禪定和禮拜。一方面採取細心制訂學習方案、討論會、大學課程（有些成員從事）等等手段來提高智識，另一方面在校外建立了靜修所和禪習中心，以便作不同期限的靜修。他們也强調藝術、詩歌及信仰，以陶冶情操，表示內心的宗教渴求。每一分社的成員都要進行定期的「教團聚會」，以期在「善知識」的精神中能獲得眞正的心靈上的溝通。這個教團的領袖僧護長老有一種不可動搖的宗教遠見，他不斷加深自己的智慧和學識，以便給整個運動提供必要的啓發。

參考過這些例子後，東方佛教徒自己也許能夠通過選擇、增減而尋得一種在他們自己的文化和宗教的複雜關係中行得通的解決的辦法。

〔參考資料〕 淨海《南傳佛教史》；龍山章眞《南方佛教の樣態》；千潟龍祥《南方の佛教》；藤吉慈海《東南アジアーセイロン》；早島鏡正《初期佛教と社會生活》；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》；前田惠學編《現代スリランカの上座佛教》；E. Teunent《An Account of the Island of Ceylon》。

錫克沁千佛洞

位於新疆巴音郭楞蒙古自治州焉耆回族自治縣西南約三十公里處，爲唐代寺院遺蹟。又稱七格星明屋，「明屋」是維吾爾語，意即「千間房」之意。

靠東南的「明屋」有大小建築九十餘所，除頂部毀壞外，牆壁大致完整，建築形式與吐魯番伯孜克里克千佛洞相同。有前後兩大殿，兩側及後面有甬道，殿中間有塔，爲土坏築，塔東南有瞭望台，其西北又有六角形基座穹廬頂式塔。大殿左右及殿後高地有許多僧房及支提式窟，而殿內壁上與洞窟中存有精美壁畫及塑像。北面「明屋」後並列有三所大殿，形式與東南明屋相同，今留有高約十公尺的土台、鐘鼓樓遺址、四個支提窟、六個土塔遺址等。

以上兩處明屋，均曾發現製作精美的許多泥塑佛頭。其中，東南明屋發現的佛頭，細眉高鼻，面龐圓好，具有犍陀羅風格，約爲六、七世紀時遺物。北面明屋發現的佛頭面帶彩繪，眉以墨筆勾勒，作柳葉形，面龐方正，表現出東方藝術的特徵，約爲八、九世紀或更晚的遺物。

錢弘俶（929～988）

五代十國中的吳越國第五代王。杭州臨安（浙江省錢塘縣）人，字文德。天性誠厚，篤敬佛法，在位期間（948～978），大力推展佛教，爲五代末葉佛教衰頹時代的大護法。即位後，奉天台德韶爲國師，自執弟子之禮。且從永明道潛受菩薩戒，自號慈化定慧禪師。後周・顯德二年（955），欲學阿育王造塔，乃以銅鑄八萬四千小寶塔，中納寶篋印心呪，廣行頒施，總計十年完成，後甚至遠傳至日本。北宋・建隆元年（960），復興杭州靈隱寺，迎請智覺延壽爲中興第一世。又恭請螺溪義寂講說《法華》，並賜予「淨光大師」號與紫衣。又爲復興天台教學，遣使赴高麗、日本等地，求取天台宗典。太平興國元年（976），於錢塘建立兜率院。端拱元年薨，年壽六十。謚號「忠懿王」，後追封爲「秦國王」。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷七；《景德傳燈錄》卷十九、卷二十一、卷二十五、卷二十六；《四明教行錄》卷七；《禪林僧寶傳》卷七；《佛祖統紀》卷十。

錦江禪燈

二十卷，另有目錄一卷。清·丈雪通醉編。清·康熙三十二年（1693）重刊。收在《卍續藏》第一四五册、《禪宗全書》第二十八册。錦江即四川之成都。編者即成都昭覺寺之住持。內容輯錄出生於蜀地或來蜀地說法之歷代諸禪德之源流、行實、機緣、頌古、法語，以及護法宰相、居士和神僧、高僧的機緣語句，共計收一千餘人。其中，卷一至卷十五收錄初祖至大鑒下第四十世諸師八三五人；卷十六至卷二十收錄高僧、神僧一五六人。

此書爲罕見之四川禪宗史專著，研究四川禪宗史者對此書自是不可忽略。1992年四川成都出版社以此書爲基礎，擴大編成《巴蜀禪燈錄》一書行世。該書除內容更爲豐富之外，且編者又指出《錦江禪燈》之若干缺失。茲摘錄其文之部份，附錄於次。

◉附：馮學成〈巴蜀禪燈錄〉〈後記〉

《巴蜀禪燈錄》是在《錦江禪燈》的基礎上，經校訂和擴充而成的。清·康熙十一年（1672），成都昭覺寺住持丈雪通醉禪師在國內各種燈錄和四川寺廟的史料中，經抽擇而編撰成的一部反映四川禪宗史的資料，定名爲《錦江禪燈》。遺憾的是該書缺遺失誤之處甚多，又有一些門戶之見，是爲美中之不足。下面試舉幾例：

(1)「錦江」僅能作爲成都地區的代稱，不能代表整個四川。故該書以「錦江」爲名不妥。

(2)從唐代到清代的一千年間，四川共產生過有代表性的五大禪宗派系。這是①唐代智詵——無住禪系；②宋代昭覺克勤禪系；③明代天成紹琦禪系；和明末清初的④聚雲吹萬禪系；⑤雙桂破山禪系。而在《錦江禪燈》中，却沒有第①和第④禪系，五缺其二。這對整個四川禪宗史來說，無疑是極大的缺漏。

(3)宋元之間，一大批在禪宗史上有重要地位的人物未能收入，如癡絕道冲、無明慧信、環溪唯一、劍關子益、西巖了慧、希叟紹曇、蘭溪道隆、兀庵普寧等。

(4)宋元之間，中日文化交流頻繁，四川禪師在這一文化交流中曾起到了主導和核心的作用，但在《錦江禪燈》中却沒有反映。如蘭溪道隆是第一位到日本傳授禪宗的中國禪師，深受日本朝野的尊仰；無準師範是向日本輸出禪宗文化的領袖，在國內也有其崇高的地位，但《錦江禪燈》對他的記載太略。日本在唐末五代曾有瓦屋能興禪師，明初曾有德始禪師長居四川，都在成都去世，他們都未被《錦江禪燈》收入。

(5)一大批著名禪師的籍貫有誤，如太原孚上座是太原人，江心了萬是江西人；東林常總、曹源道生等數人雖是劍州人，但却是福建的南劍州，而非四川的劍閣；幾位「梁山」禪師是湖南鼎州的梁山，並非四川的梁山；也常把南京的靈巖誤爲灌縣的靈巖；再如宋初的大梅慧明禪師是浙江鄞水人，因其問答中有「都城人」句，《錦江禪燈》更之爲「成都人」而將其收入，以補四川無法眼宗人物之缺。如此等等。

(6)出於門戶之見，排斥聚雲吹萬禪系而拒不收錄；介入宋以來「天王、天皇」二碑的謬爭，把天皇禪師以下乃至雲門、法眼兩大禪宗派別列入南岳禪系，均屬錄史不公。

基於以上原因，我們在《錦江禪燈》的基礎上，查閱和收集了幾乎全部的燈錄、僧傳和四川有關寺廟的史志，經核對、裁剪和擴充，定名爲《巴蜀禪燈錄》；以唐、宋、元、明、清四川的行政區域爲準進行收錄，故不限於今天四川的行政區域；禪宗世系依照《五燈會元》；在《昭覺寺志》中選擇幾位禪師，使世系從南岳下三十八世延伸到南岳下四十四世，略可見清代中、後期的禪宗餘音；因爲在這一時期內，禪宗已名不符實，大多的「語錄」、「

行實」等完全沒有禪宗的意義了；現代四川禪宗內有代表性的人物，作了適當的選擇而編入；總計《錦江禪燈》實錄人物爲四三〇人，《巴蜀禪燈錄》實錄爲六三四人，增加了近百分之五十；對一些在禪宗史上有重要地位的人物，在有資料的情況下，盡量作了大的補充或重編。

閻浮樹（梵、巴jambu，藏ḥdsam-bu、dsam-bu）

音譯又作贍部、剡浮、琰浮、譫浮、染部或潛譚。屬桃金孃科的落葉喬木。學名爲Eugenia Jambolana。分布於印度、錫蘭及馬來半島。葉長四五寸，葉脈密，葉面頗平滑。花是聚散花，密生，形微小。果是漿果，呈紫色，大如雀卵或鳩卵。味酸澀中帶甘，可食。枝幹色稍白，木理密，質堅，可作器具，木皮可作褐色染料。

據南本《涅槃經》卷九所述，閻浮樹一年有三變，有時生花，光色敷榮；有時生葉，滋茂蓊鬱；有時凋落，狀似枯死。《善見律毗婆沙》卷十七說閻浮子，其形如沈菰，紫色，酢甜。

《立世阿毗曇論》卷一〈南閻浮提品〉云（大正32·174c）：

「有樹名曰剡浮，因樹立名。名是洲地，曰剡浮提。此樹生剡浮提地北邊，在泥民陀羅河南岸。是樹株本，正洲中央，從樹株中央，取東西角，並一千由旬，是樹生長，具足形容可愛，枝葉相覆，密厚多葉，久住不凋，一切風雨不能侵入。比丘！譬如裝花鬘師，裝飾花鬘及耳上莊嚴，其樹形相可愛如是。上如華蓋，次第相覆，高百由旬下本洪直，都無瘤節。五十由旬方有枝條，樹身徑刺，廣五由旬，圍十五由旬，其一一枝，橫出五十由旬，間中亘度一百由旬，周迴三百由旬，其菓熟時，甘美無比，如細蜂蜜，味甜難厭，菓味如是，菓大如甕，其核大小，猶如世間剡浮子核。其上有鳥形，如大殿獼猴之形，如六十歲大象。是兩鳥獸恒食其實，東枝菓子，多落剡浮提地，少落水者；西枝菓子，多落剡浮提地，少落水者；南枝菓子，並落剡浮提地；北枝菓子，悉落河中，爲魚所食。樹根悉是金砂所覆。當春雨時，下不漏濕，夏則不熱，冬無風寒。有乾闥婆及夜叉神，依樹下住。」

此外，《起世經》卷一、《慧苑音義》卷上亦有類似記載。此等樹與印度等地現有之閻浮樹不同，恐係印度人之想像，並非實物。

〔參考資料〕《翻譯名義集》卷三；《長阿含經》卷十八；《大樓炭經》卷一；《起世因本經》卷一；《大智度論》卷三十五；《玄應音義》卷二十一；《釋迦方誌》卷上；《法華經玄贊》卷十（本）；《慧琳音義》卷七十三。

閻魔王（梵、巴Yama-rāja，藏Gśin-rje）

地獄之管轄者。又稱焰摩王、琰摩王、琰魔王、炎摩王、閻邏王、閻摩羅王、琰摩邏閻、閻摩邏社等；意譯雙、雙世、雙王、平等王、遮止、靜息、可怖畏等。

「閻魔王」一詞，所以又譯作雙王，係因此王在地獄中雙受苦樂之故。此外，另有一說，謂係兄妹二人共爲地獄之王，兄治男事，妹治女事，因此稱爲雙王。依佛書所載，閻摩鬼王，總治一四〇地獄。其宮殿在閻浮提洲南方的鐵圍山之外，縱廣六十由旬，有七種牆壁、欄楯、鈴網與行樹。台殿園苑，景境甚爲殊麗。然而閻王並不只是享福報與主掌地獄獄政而已。由於他宿世曾造惡業，業報所及，使他在冥司仍然三時自受其苦。受苦之時，宮殿自然變成炎熾鐵城，他也會被守獄者施以種種處罰。當他懺悔心切、發願入佛門時，則苦報自然消除。

在密教裏，閻摩王被列在天部，名爲焰摩天。而且也有以焰摩天爲中心的修法。依《十二天供儀軌》所載，此天像是：騎乘水牛，右手執人頭幢，左手仰掌，有天女與持刀棒戟之鬼使爲侍。在修法方面，日本有一種「焰摩天供養法」（略稱「焰摩天供」），主要功能是

除病、息災、延壽與生產。修焰摩天法時，所建立之別尊曼荼羅，謂之「焰摩天曼荼羅」。

◉附：〈閻魔王〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

閻魔原是吠陀時代的夜摩（Yama）神，相傳其職司係引導死者之靈魂到達樂土，與諸天共享福德。然而由於人類生性畏懼死亡，因此，到後世，其神格遂轉爲巡邏世界，及裁判亡人善惡的地獄主。而一般印度人也都相傳亡者的靈魂，必須到閻魔王的法庭前，稱量罪業輕重。

在密教，稱此閻魔王爲焰摩天，攝屬於天部，但兩者的像貌大不相同。

我國唐宋年間，道教及民間信仰的神祇混入佛教之中，乃有十王之說興起。在秦廣王、初江王等十王中，閻魔王列於第五位。傳說其本地即爲地藏菩薩。亡者於死後的第五個七日，須詣此王之廳前，以判定其罪業之輕重。據《十王經》所述，閻魔王宮有光明王院及善名稱院二者。光明王院之中央有業鏡（淨頗黎鏡），亡者至鏡前時，其生前善惡業會全部顯現，故業果難逃；至於善名稱院則係地藏菩薩及其眷屬所住之處。

關於閻魔王之歸屬及其特質，異說頗多，《華嚴經探玄記》分之爲五種，茲略述如次：

(1)地獄趣攝：謂別構宮城稱閻羅王，雖君臨地獄界，而時受火熱之苦。《長阿含經》卷十九云（大正1・126b）：

「閻浮提南大金剛山內，有閻羅王宮，王所治處縱廣六千由旬，其城七重，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，乃至無數衆鳥相和悲鳴，亦復如是。然彼閻羅王，晝夜三時有大銅鑊自然在前；若鑊出宮內，王見畏怖捨出宮外；若鑊出宮外，王見畏怖捨入宮內。有大獄卒捉閻羅王臥熱鐵上，以鐵鈎擗口使開，洋銅灌之，燒其脣舌，從咽至腹，通徹下過無不燋爛。受罪訖已，復與諸婇女共相娛樂。彼諸大臣，同受福者，亦復如是。」

(2)餓鬼趣攝：諸閻魔王係餓鬼界之主，住閻魔羅界，又稱閻魔鬼王。如《大毗婆沙論》卷一七二云（大正27・867a）：「鬼世界王名琰魔。」《俱舍論》卷十一（大正29・59a）：「諸鬼本處琰魔王國，於此贍部洲下，過五百踰繕那，有琰魔王國。」

(3)閻羅王趣：舊譯《華嚴經》卷十一云（大正9・469a）：「如重病人常被苦痛，恩愛繫縛在生死獄，常不離地獄餓鬼畜生閻羅王處。」

(4)變化作：謂係地獄中之一種自然變化，用以教誨罪人。如《觀佛三昧海經》卷五云（大正15・669a）：「化閻羅王大聲告勅，癡人獄種汝在世時不孝父母邪慢無道，汝今生處名阿鼻地獄，汝不知恩無有慚愧，受此苦惱爲樂不耶？作是語已，即滅不現。」

(5)菩薩作：謂菩薩化現爲地獄主，以教誨罪人。《瑜伽師地論》卷五十八云（大正30・621a）：「是故焰摩由能饒益諸衆生故，名爲法王，若諸衆生生那落迦，憶宿命者，焰摩法王更不教誨，若有生已，不憶宿命，王便教誨。」

此外，又有謂其是地藏化身。依《大乘大集地藏十輪經》卷一及《大方廣十輪經》卷一所述，地藏菩薩以不可思議堅固誓願力，化爲種種禽獸身、剡魔王身、地獄卒身、地獄諸有情身而濟度衆生。又據古本《十王經》所述，此閻魔王之本地即是地藏菩薩，未來當成佛，號普王如來云云。

又，閻魔王所轄之處，謂之「閻魔界」。在閻魔界對付墮獄衆生之獄卒，謂之「閻魔卒」（又稱閻魔人、夜叉、地獄卒）。至於閻魔卒究係有情或係非情，則諸部頗有異說。

〔參考資料〕《立世阿毗曇論》卷六；《瑜伽師地論》卷二；《大樓炭經》卷二；《起世經》卷四；《中阿含經》卷十二；《鐵城泥犁經》；《閻羅王五天使經》；《大日經》卷五；《正法念處經》卷十六；《焰羅王供行法次第》；《大日經疏》卷五。

閻牟那河（梵Yamunā）

音譯又有鹽牟那河、搖牟那河、遙扶那河

等名。係印度恆河的一大支流，即現今的詹納（Jumna）河。源出喜馬拉雅山，與東邊的恆河平行南流至阿拉哈巴（Allahabad）交會。全長八六〇哩。自古以來，印度人將此閻牟那河加以神格化，視之爲閻摩天之妹耶米（Yami）的象徵。此河與恆河交會之處：阿拉哈巴，數千年來一直是印度教徒的聖地。

此外，由信度河開展出來的文化，當逐漸東移向恆河中游時，也曾經在閻牟那河及恆河上游一帶開出燦爛的花朵。唐代，玄奘旅印時，此河沿岸有窣祿勤那、秣菟羅、羯若鞠闍、鉢邏耶伽等國。又，印度舊都德里（Dehli）亦位於此河河畔。

〔參考資料〕《摩訶僧祇律》卷八；《大智度論》卷二十八；《大唐西域記》卷四、卷五；《翻梵語》卷九。

閻浮檀金（梵jambūnada-suvarṇa，巴jambonada-suvaṇṇa，藏ḥdsam-huḥi chu-boḥi-gser）

音譯又作閻浮捺陀、閻浮那提、剡浮那他等。「閻浮捺陀」，意謂流經閻浮樹間的河流。「閻浮檀金」係指產於閻浮捺陀河流中的沙金。《慧苑音義》卷上云（大正54・436c）：

「閻浮檀金，具正云染部捺陀，此是西域河名，其河近閻浮捺陀樹，其金出彼河中，此則河因樹以立稱，金由河以得名；或曰閻浮果汁點物成金，因流入河，染石成此閻浮檀金，其色赤黃兼帶紫燄氣。」

但《起世經》卷一〈閻浮洲品〉所說的閻浮檀金，係出自閻浮樹下，而非《慧苑音義》所說的沙金。

經論中，多取閻浮檀金的光色作譬喻，如《觀無量壽經》云（大正12・342c）：

「說是語時，無量壽佛住立空中，觀世音、大勢至是二大士侍立左右，光明熾盛不可具見，百千閻浮檀金色不得爲比。」

《觀彌勒菩薩上生兜率天經》云（大正14・418c）：「一一寶色，有五百億閻浮檀金光。」又，《法華經》卷三〈授記品〉說大迦葉將來成佛時，號閻浮那提金光如來。

〔參考資料〕《大智度論》卷三十五；《大品般若經疏》卷三；《起世因本經》卷一；《慧琳音義》卷十一、卷二十五、卷二十七；《翻譯名義集》卷三；《翻梵語》卷八、卷十。

闍婆羅達耶怛特羅（梵Śrī-mahā-saṁvarodaya-tantrarāja，藏DPal bde mchog ḥbyuṅ ba shes bya baḥi rgyud kyi rgyal po chen po）

密教典籍，共三十二品，作者不詳。係註釋《Cakra saṁvara-tantra》的怛特羅（密續），爲Saṁvara系密教根本典籍的重要資料。內容敍述四大種、五蘊、十八界等法數與五智五佛之對應，月亮、太陽之運行與人體內氣之巡行的對應，曼荼羅的供養、阿闍梨的特性及行爲、施主的義務等有關曼荼羅的實踐，巡禮地及菩薩十地的對應，息災、降伏、勾召等行法，護摩法，釀造聖酒的方法，怛特羅行者的生活態度等。按，Saṁvara或Cakra samvara一詞，現代我國之西藏佛教界，有人譯之爲「勝樂金剛」。

閼伽（梵argha，巴aggha，藏mchod-yon）

音譯又作遏伽、遏迦、阿伽、遏囉伽。意譯水、功德、功德水、圓滿、無濁。梵語argha，係自語根argh轉變而來，意謂有價值之物，後引申爲供奉神祇或貴人之物，復轉指供養水，或指供養時所用的器具。

古來印度在參加宴會時，必先備水洗足。宴會完畢時，又備水嗽口。密教即依此習俗而供養閼伽水，如《大日經》卷三〈世間成就品〉云（大正18・19c）：「善哉行者，應當稽首作禮，奉閼伽水。」《蘇呬耶經》卷中〈奉請供養品〉云（大正18・767a）：「又數奉獻閼伽，而作問訊之辭，次即禮拜，然後次第作法，畢已，方作供養，初獻塗香，次即供養花、燒香、飲食，後獻燈明。」此即以閼伽爲六種供具之一，用來供養奉獻本尊及聖衆。密教以爲供養閼伽（淸淨功德水），能證平等性智

，以之洗手嗽口，能洗滌自身煩惱塵垢，故又稱之為無熱池水、阿耨達池水，或甘露智水。

此外，用來裝盛閼伽以行供養的器具，稱為閼伽器（六器之一）；閼伽用水之井，稱為閼伽井；汲閼伽水之桶，稱為閼伽桶；由於供養水不得直接倒入閼伽器中，必須先注入一杯中再移入閼伽器內，此種作中介用的杯子，稱為閼伽杯；此外，用來放置閼伽桶等物之棚架，則稱閼伽棚。

〔參考資料〕《大日經疏》卷八；《慧琳音義》卷十；《希麟音義》卷五；《佛祖統紀》卷四十三；《念誦成佛儀軌》。

隨眠（梵anuśaya，藏bag-la ñal-ba）

煩惱或煩惱種子的異名。小乘中，說一切有部以貪、瞋、癡等根本煩惱為隨眠；經部將煩惱的現行稱為纏，將其種子稱為隨眠。大乘唯識家亦將眠伏於阿賴耶識中的煩惱種子，稱為隨眠。

隨眠有三種、六種、七種、九種、十種、十二種、十八種之別。茲擇要略述數種如次：

(1)**三種隨眠**：即害伴隨眠、羸劣隨眠、微細隨眠，語出《解深密經》卷四。所謂害伴隨眠，是指前五地諸不俱生煩惱，成為俱生煩惱現行的助伴；在斷除主煩惱時，其助伴同時也被斷除，故名害伴隨眠。羸劣隨眠是指於第六、七地現行的微細羸劣煩惱。微細隨眠，是指八地以上所斷的微微沈遠之煩惱。此三隨眠，舊譯為害伴使、羸使、細使。

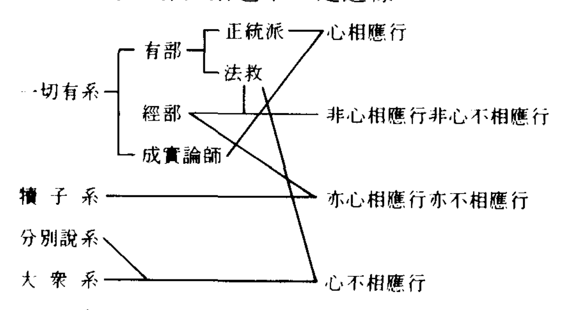
(2)**九種隨眠**：指貪、瞋、癡、三毒極上心、無明住地、見諦所滅、修習所斷、不淨地、淨地之諸隨眠。語出《佛性論》卷四、《寶性論》卷四。《法苑義林章》也曾引用。

(3)**十二種隨眠**：即貪、恚、色貪、無色貪、慢、無明、身見、邊見、邪見、見取、戒取、疑。亦稱十二使。語出《眾事分阿毗曇論》卷三及其異譯《品類足論》卷三。此十二使係六隨眠中的「貪」分為三界、「見」分為五見而成。

(4)**十八種隨眠**：即隨逐自境、隨逐他境、被損、不被損、隨增、不隨增、具分、不具分、可害、不可害、增上、平等、下劣、覺悟、不覺悟、能生多苦、能生少苦、不能生苦等十八種。語出《瑜伽師地論》卷五十九。

◉附：印順〈隨眠〉（摘錄自《唯識學探源》第三章第二節）

〔**總說**〕　在部派佛教裏，隨眠被爭論著，爭論它是不是心相應行（心所）。其實問題的重心，却另有所在。眾生的不得解脫生死，原因在煩惱未斷。煩惱是特殊的心理作用，它在心上現起時，能使心煩動惱亂，現在、未來都得不到安靜。斷了煩惱，才能「畢故不造新」，不再感受生死苦果。我們不也常起善心嗎？在煩惱不起的時候，為什麼還是凡夫，不是聖人？雖然有人高唱「一念清淨一念佛」，事實上，我們還要生起煩惱；過去煩惱的勢力，還在支配我們。這一念善心，不同聖者的善心，還充滿雜染的黑影。這樣，就要考慮到過去煩惱勢力的潛在，未來煩惱生起的功能。在這點上，微細的、相續的、潛在的隨眠，就被佛弟子在經中發現。心不相應的隨眠論者，與反對派的相應論者，引起了很大的辯論。後來又引出其它的見解，隨眠問題是更複雜化了。把各家的見解總攝起來，是這樣：



〔**有部的心相應行說**〕　薩婆多部的見解，未來還要生起煩惱，這是因為煩惱沒有得到非擇滅。過去的煩惱，因有不相應的「得」的力量，使煩惱屬於有情，沒有和它脫離關係。在這樣的思想下，過去煩惱的勢力，或能生煩惱的功能，老實說用不著。它有了「三世實有

」，再加上「得」和「非得」，凡聖縛解的差別就可以建立。

「若有一類，非於多時爲欲貪纏纏心而住；設心暫時起欲貪纏，尋如實知出離方便。彼由此故，於欲貪纏能正遣除，並隨眠斷。」

依經典（轉引《俱舍論》卷十九）的明文，很可以看出纏和隨眠的分別。「起欲貪纏」，「爲欲貪纏纏心而住」，纏是煩惱的現起而與心相應的。此外別有隨眠，除有部以外，一切學派都把它看成與現纏不同。唯有有部學者，認爲隨眠是纏的異名，也是與心相應的心所。像《俱舍論》卷十九說：

「毗婆沙師作如是說：欲貪等體，即是隨眠。豈不違經？無違經失。並隨眠者，並隨縛故；或經於得假說隨眠，如火等中立苦等想。阿毗達磨依實相說，即諸煩惱說名隨眠，由此隨眠是相應法。何理爲證知定相應？以諸隨眠染惱心故，覆障心故，能違善故。」

它用「或設劬勞爲遮彼起而數現起」的隨縛義、「謂能起得恆隨有情常爲過患」的恆隨義，解釋隨眠。以阿毗達磨者自宗的正理，判佛說爲假說。不過它用三個定義證明隨眠是心相應行，在其它的學派看來，這都不成爲隨眠的作用。

〔大衆分別說系的心不相應行說〕 大衆分別說系，一致以隨眠爲心不相應行，與纏不同。《異部宗輪論》說：「隨眠非心非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠。應說隨眠與心不相應，纏與心相應。」

要理解大衆分別說系的隨眠，應記得它是心性本淨論者，它怎樣重視性淨塵染的思想。眞諦譯的《隨相論》，有關於隨眠的解釋：

「如僧祇（即大衆）等部說：衆生心性本淨，客塵所汙。淨即是三善根。衆生無始已來有客塵，即是煩惱，煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根。（中略）由有三不善根故起貪瞋等不善，不善生時，與三不善根相扶，故言相應。」

覆障淨心的客塵，就是隨眠。它說隨眠是三不善根，但奘門的傳說（見《唯識義蘊》卷二），隨眠與纏一樣，也有十種。據《順正理論》卷四十六的記載，分別論者的隨眠，只許七種。或許分別論者立七隨眠，大衆部等以三不善根爲隨眠吧！總之，在凡夫位上，隨眠是從來不相離的。因隨眠生起貪等不善心所，才是相應。它把相應解釋做「與不善根相扶」；依一般共同的見解應該是說心所與心相應。衆生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，然而還是凡夫，不是聖人，歸根是隨眠在作障。這依隨眠的存在，分別凡聖的界線，窺基的《宗輪論述記》與智周的《唯識演祕》，都曾經說到；但說到無心定，是完全錯誤了。《宗輪論述記》說：「在無心位起善等時，名異生等，但由隨眠恆在身故。若是心所，無心等位應是聖人。」

大衆系與分別說系，根本不許有無心的有情，怎麼依無心有惑的見解，來成立隨眠是不相應呢？大衆部的見解，不思不覺間也有隨眠存在（見《順正理論》卷四十五），它不像相應心所的纏，要在心識活動中出現。它雖不與心相應，却也展開它的黑影，影響那清淨的心性，使它成爲有漏。隨眠與纏，確是種子，現行的關係，如《大毗婆沙論》卷六十說：「纏從隨眠生。」《順正理論》卷四十五也說：「且分別論執隨眠體是不相應，可少有用，彼宗非撥過去未來，勿煩惱生無有因故。」

這都是隨眠生纏的明證。《成唯識論義蘊》卷二也有詳細的引述：

「問：大衆隨眠爲是種不？答：俱舍十九牒彼計云：若執煩惱別有隨眠心不相應名煩惱種；此中復說名貪等故，如現貪等。若不對種，何名現貪？故知此師隨眠是種。現行貪等與心相應，故此隨眠名不相應。」

隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以爲它是種子，就輕視它的力量。它雖沒有積極的活動到精神界去，它在不生現行的時候，還是染汙淨心的。隨眠比較心性，雖說是客塵，但無始以來就有，隨眠也該是本有的。我

們進一步要問，現起煩惱有沒有增長隨眠的力量？換句話說，隨眠有沒有新熏的？玄奘門下傳說的大衆、分別說系，「彼許種子而無熏習」（《成唯識論學記》卷四）；「破大衆部，然彼無熏習義」（《成唯識論述記》卷四）。但考尋論典，它們確是有熏習的，像《成實論》卷三說：「汝法中，雖說心不相應使（使，是隨眠的異譯），與心相應結纏作因。（中略）汝法中，雖說久習結纏，則名爲使。」

「久習結纏則名爲使」，可說是熏習最明顯的證據（它的熏習論，後面還要說）。成實論主自宗，主張「是垢心（纏）修集則名爲使」（見《成實論》卷十），與「久習結纏則名爲使」相近。但成實論宗，是在煩惱相續展轉增盛的意義上建立隨眠，還是現行的心法，不像不相應行的隨眠論者，建立在心心所法以外。

大衆系他們發現了煩惱的潛在力，這或是本具，或是新熏的，最初展開了種子生現行，現行熏種子的思想。但一般人的見解，要發生疑問：煩惱有種子，其它一切法爲什麼沒有呢？成實論主曾這樣的責問過（《論》卷三）：「身心等業亦有久習相，是亦應有似使心不相應行！」

俱舍論主也曾責難過（《論》卷十九）：「若執煩惱別有隨眠心不相應名煩惱種，應許念種非但功能，別有不相應能引生後念。此既不爾，彼云何然！」

這確乎是很費解的。現存參考的資料既不完全，我們也無從作適當的解說。不過，在佛家業感的緣起論裏，是否色法也要各從自種生？煩惱的潛能是隨眠；業是動力，大衆部各派，都不許它是色性，把它建立在內心的活動上。這內心的活動，至少大衆部是承認有熏習的。明淨的心性，在相續的演化下，成爲無漏和善法的根據。惑業的能力，遇相當的現緣，招感一切色法。這要不要業力以外的種子，還值得注意。怕由心所生的論調，大衆部它們還是非常徹底的呢！

〔犢子系的亦心相應亦心不相應說〕 隨眠，不是心所法，這似乎是佛的本意。不但有經文的明證，就是從學派上看，也只有部系才主張隨眠即纏。有部系中，除迦旃延尼子派以外，像譬喻經部師，大德法救（見《婆沙》卷五十一），也都主張纏和隨眠不同。不過，這要在過未無體的思想下，才會感到隨眠潛在的需要。犢子系是三世實有論者，它也建立了「得」，不知怎樣解釋不相應行隨眠的作用！這難怪要受衆賢的批評了。《順正理論》卷四十五說：

「然犢子部信有去來，執有隨眠非相應法，如是所執極爲無用。如彼論言：諸欲貪纏，一切皆是欲貪隨眠，有欲貪隨眠非欲貪纏，謂不相應欲貪隨眠。」

依犢子系的見解，隨眠是一切煩惱的總名；其中心相應的一分，又叫做纏。還有那不相應行的一分，與纏不同。它多少調和了隨眠的諍論。

〔參考資料〕 《解深密經疏》卷九；《大乘義章》卷五（本）；《發智論》卷三；《品類足論》卷三；《大毗婆沙論》卷五十一～卷五十三；《順正理論》卷四十五、卷五十三；《俱舍光記》卷二十；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

隨喜（梵、巴anumodana，藏rjes-su yi-raṅ-ba）

隨順歡喜之意，即見他人所作善根功德，隨之心生歡喜。《大品般若經》卷十一〈隨喜品〉云（大正8・297b）：「是菩薩摩訶薩隨喜福德，與一切衆生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提，其福最上第一，最妙無上，無與等。」《法華經》卷六〈隨喜功德品〉云（大正9・46b）：

「如來滅後，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘智者，若長若幼，聞是經隨喜已，從法會出，至於餘處，若在僧坊，若空閑地，若城邑、巷陌、聚落、田里，如其所聞爲父母宗親善友知識隨力演說。是諸人等聞已，隨喜復行轉教。餘人聞已，亦隨喜轉教，如是展轉

至第五十，（中略）阿逸多，如是第五十人展轉聞法華經，隨喜功德尚無量無邊阿僧祇，何況最初於會中聞而隨喜者，其福復勝無量無邊阿僧祇，不可得比。」

又，《大智度論》卷六十一對隨喜的意義曾作詮釋。其文云（大正25・487c）：

「隨喜福德者，不勞身口業作諸功德，但以心方便見他修福，隨而歡喜作是念，一切衆生中，能修福行道者最爲殊勝。若離福德，人與畜生同行三事。三事者，淫欲、飲食、戰鬥。能修行福德，行道之人，一切衆生所共尊重愛敬。譬如熱時清涼，滿月無不樂仰，亦如大會告集，伎樂餚饌無不畢備，遠近諸人咸共欣赴。修福之人亦復如是。（中略）諸菩薩摩訶薩，於十方三世諸佛及菩薩聲聞辟支佛，（中略）於此福德中，生隨喜福德，是故名隨喜。（中略）問曰：求佛道者，何以不自作功德而心行隨喜？答曰：諸菩薩以方便力，他勤勞作功德，能於中起隨喜者，福德勝自作者，復次是隨喜福德，即是實福德。所以者何？念過去佛即是念佛三昧，亦是六念中，念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天等。因行清淨戒入禪定，起畢竟智慧和合故，能起正隨喜，是故不但隨喜而已，亦行是實法。」

此謂行福德者爲諸人所尊重愛敬，而隨喜福德，其功德更勝於自作者，且隨喜福德亦可視爲實德。

《法華玄論》卷十謂隨喜有通別二種，「通隨喜」者，見聞覺知他人所作之福，皆隨順歡喜「別歡喜」者，乃依五十功德之說，而特別對《法華經》隨順歡喜。此外，又說大小二乘隨喜之不同，大乘隨喜廣通三世十方佛及弟子，小乘唯局三世佛；大乘隨喜法身功德，小乘唯限於迹身功德；大乘迴向薩婆若，趣一切智，小乘則無此迴向；大乘通有漏、無漏，小乘唯局於有漏心。又，隨喜原屬化他門，然在隨喜之時，內心自除嫉妒煩惱，故亦通於自行門。

◉附：印順〈隨喜功德〉（摘錄自《華雨集》第二冊第三章第二節）

隨喜（anumodana），是對於他人的所作所爲，內心隨順歡喜，認可爲行得好，合於自己的意思，所以「隨喜」是通於善惡的。簡略的說，佛法是淺深不等的離惡行善，這是要自己身體力行的，但不只是自己行就夠了。任何一種離惡行善的善行，可分四類：(1)「自行」，自己去做；(2)「勸他行」，還要勸別人去做；(3)「隨喜行」，知道別人做了，起認可歡喜心；(4)「讚歎行」，讚歎這一善行，讚揚行此善行的人，以激勵大衆。大家都向於離惡行善，才是佛教的理想。善行如此，惡行也有「自行」、「勸他行」、「隨喜行」、「讚歎行」；如惡行而具足四行，那可是惡性深重了。

這裏，約隨喜功德說。一切善行，不外乎一般人的人、天福德；聲聞與緣覺乘——有學、無學功德；菩薩發大心，廣修福慧，自利利他的功德；如來圓滿大菩提，現成佛、說法、入涅槃等最勝功德。對於這一切功德，都「心生歡喜」，如《普賢行願品》說：「十方一切諸衆生，二乘有學及無學，一切如來與菩薩，所有功德皆隨喜。」

《般若經》〈隨喜品〉也是這樣，不過與般若相應，無相無著（是難行道）而已。《法華經》〈隨喜功德品〉，聽聞隨喜而轉化他人。「隨喜功德」，是一切大乘法門所重視的。《大智度論》說：「隨喜福德者，不勞身口業作諸功德，但以心方便，見他修福，隨而歡喜。」這不是說，不需要身語的實際善行，是說見他修福而心生歡喜，是有很大功德的。依《智度論》說：隨喜功德之所以有大福德，(1)確信福德因果，「得正見故，隨而歡喜」。(2)「我應與一切衆生樂，而衆生能自行福德」，作福的一定能得安樂，那就與自己行善一樣。(3)「衆生行善，與我相似，是我同伴，是故隨喜」。

衆生是自我中心的，雖明知行善是應該的，但從自我而起顛倒，每對他人的善行善事，

福德慧德，會引起嫉妒，障礙或破壞，這是修菩薩行的大障。如能修隨喜行，時時隨喜一切功德，那一定能慈心普利，趣入菩提的大道。隨喜是「禮佛三品」之一，是在佛前修的，佛菩薩的功德，當然是隨喜的主要內容，但如來化導衆生，不棄人、天、聲聞、緣覺功德，所以一切功德，都是發菩提心者所隨喜的。

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷一〈壽命品〉；《瑜伽師地論》卷四十四；《摩訶止觀》卷七（下）；《止觀輔行傳弘決》卷七之四；《法華經文句》卷十（上）；《法華經玄贊》卷十（本）；《觀經散善義》；《天台四教儀集註》卷九。

隨緣

指隨順因緣，或順應機根之緣。舊譯《華嚴經》卷四云（大正9・416b）：「聞三世諸佛，具足諸名號，隨緣起佛剎，音聲不可盡。」《金光明最勝王經》卷五云（大正16・422c）：「圓光一尋照無邊，赫奕猶如百千日，悉能遍至諸佛剎，隨緣所在覺羣迷。」又，隨順機緣，不加勉强，亦謂隨緣。如《隋書》〈陸法和傳〉載，文宣賜法和奴婢二百人，法和盡免之，曰：「隨緣去。」

在佛典中，與「隨緣」有關的詞彙頗多，例如：

(1)「**隨緣不變**」：隨緣而有生滅變化是爲「隨緣」，永遠不變而存續謂之「不變」。亦即眞如之本質雖未有變化，然隨順因緣則可出現萬有。

(2)**隨緣行**：指隨順因緣之行。即悟無我之理，處任何境界，心亦不動。此乃達摩之四行觀之一。

(3)**隨緣化物**：此中之「物」，指的是衆生。謂佛菩薩在化導衆生時，係依其環境及機根之緣，以最適合其狀況之方法度化之。

(4)**隨緣假**：四假之一。謂順應因緣而說之法是「假」法。例如隨順三乘人之素質與能力而說之三乘教法，即是假法。

(5)**隨緣雜善**：指造像、造塔等雜多善行。

(6)**隨緣轉變**：即隨順因緣而變化。

隨信行（梵śraddhānusārin）

小乘賢聖階位之十八有學之一。「隨法行」之對稱。指見道位中的鈍根者。此類行者係在入見道位前之加行位，聞信他人言教而隨行，故稱隨信行。《俱舍論》卷二十三云（大正29・122b）：

「見道位中聖者有二：(一)隨信行，(二)隨法行。由根鈍利別立二名，諸鈍根名隨信行者，諸利根名隨法行者。由信隨行，名隨信行。彼有隨信行，名隨信行者。或由慣習此隨信行以成其性，故名隨信行者，彼先信他隨行義故。」

然而，若依《成實論》之意，隨信行係指見道以前的人。相當於五停心、別相念住、總相念住等三賢位。

◉附一：〈隨法行〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

隨法行（梵dharmānusārin），小乘賢聖階位之十八有學之一。「隨信行」之對稱。俱舍家認爲此是入見道位之利根者的稱呼，利根者在入見道前之加行位，自行披閱經典或聽聞師父教導，能隨教法修行，故名隨法行。然而成實家則認爲此係見道以前之人，相當於煖、頂、忍、世第一法等四善根位。

◉附二：印順《成佛之道》第四章（摘錄）

頌文：「或是隨信行；或是隨法行。」

解說：這又是兩大類的根性不同，是通於在家出家的。在聲聞弟子中，「或是隨信行」的，是鈍根；「或是隨法行」的，是利根。信與智，是學佛所不可缺少的功德。有信又有智，是佛法與外道（基督教等）的最大差別。信是情意的，智是理性的，學佛的要使這二者，平衡進展到融和。因爲「有信無智，則長愚癡；有智無信，則長邪見」。佛法說信智一如，但在學者的根性來說，有是重信的，一切以信爲前提而進修的；有是重智的，一切以智爲前提而進修的。所以雖然究竟的目標一致，但

下手時，信與智不免偏重，形成了佛弟子的二大類。

「行」，是由於一向的慣習而造成特性的意思，如「貪行」、「瞋行」等。所以，隨信行是個性慣習於信順，一切隨信心而轉的。這類根性，如遇到了佛法，師長只要叫他怎麼做去就得了。他並不想追求所以然，怎麼說，就怎麼信、怎麼行。這類根性，切勿給他詳細開示，說多了不但不感需要，有的反而糊塗起來。眞是「可使由之，不可使知之」。這主要是親近善知識，依師長的教授而修學的。簡單直捷，提起便行，從修習的經驗中，漸長智慧。可是法行人就不同了，他是一向慣習於理性（法）的，先要追求所以然，打破沙盆問到底。聽了師長的教導，要加上自己的觀察，推求、參證經論。有了深刻的理解，這才深信不疑，精進修學。這類的根機是利根，因爲法行人，更有引導人進修的能力。這二類根性，都是信智不離的，但不免偏重。不但初學的如此，就是證了果，也還是個性不同的。

隨煩惱（梵upakleśa，藏ñe-baḥi ñon-moṅs-pa）

「根本煩惱」之對稱。又名隨惑、枝末惑。即隨從根本煩惱而起的染污心所。《品類足論》卷一云（大正26・693c）：「隨煩惱云何？謂諸隨眠，亦名隨煩惱。有隨煩惱不名隨眠，謂除隨眠、諸餘染污行蘊心所。」《俱舍論》卷二十一云（大正29・109b）：「隨煩惱云何？（中略）異諸煩惱，染污心所行蘊所攝，隨煩惱起故，亦名隨煩惱，不名煩惱，非根本故。」

關於隨煩惱的種類，《俱舍論》卷二十一總舉十九法，即大煩惱地法中之放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉五法；大不善地法之無慚、無愧二法；小煩惱地法之忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍十法；及不定地法之睡眠、惡作二法。此中，欲界具十九法；色界具諂、誑、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉、憍八法；無色界則又除去色界八法中之諂、誑二法，唯餘六法。

大乘唯識家則於十九法中，除去睡眠、惡作二不定地法，別加失念、散亂、不正知三法，總爲二十法。其中，忿等十法行相麤猛，各別而起，非展轉俱起，故名小隨煩惱或小隨惑；無慚、無愧二法遍於一切不善心，故名中隨煩惱或中隨惑；掉舉等八法遍於一切染心，展轉得與小、中隨煩惱俱起，故名大隨煩惱或大隨惑。

關於唯識家唯以此二十法名隨煩惱之緣由，《成唯識論》卷六云（大正31・34c）：「唯說二十隨煩惱者，謂非煩惱，唯染麤故。」此中，「非煩惱」之義，乃簡別隨煩惱不同於貪等根本煩惱；「唯染」之義，乃簡別隨煩惱不同於欲等之通三性；「麤猛」之義，乃簡別隨煩惱之行相粗猛，不同於隨眠之行相微細。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十七；《成實論》卷十〈隨煩惱品〉；《入阿毗達磨論》卷上；《順正理論》卷五十四；《瑜伽師地論》卷五十五、卷五十八；《雜集論》卷三；《成唯識論》卷四；《成唯識論述記》卷六（末）；《俱舍論光記》卷二十一；熊十力《佛家名相通釋》卷上；佐佐木現順編《煩惱の研究》。

隨方毗尼

指戒律（毗尼）可隨各地之風土習俗而有開制、緩急之別。《五分律》卷二十二謂，假令佛所制戒於他處不合當地風土習俗，則不可用。又若雖非佛所制戒，但於他處爲不得不施行者，則必當施行。此爲如來在世親口宣說之教，《華嚴大疏鈔》卷八十五加以申論，稱之爲隨方毗尼。《明了論》中說時處毗尼，也認爲應依時、處之宜而受持毗尼。《四分律》在闡明開邊方五事時也說，受戒有十人受、五人受等繁簡不同，其威儀作法，皆隨中原、邊地而不一致。

按，氣候、風物因地而異，教門隆盛與否也因地方習俗而有差別，例如「十事非法」之

諍議，即因地方習俗之異所產生。又如《西域記》所載，中印度於六、七月雨期時行夏安居，而北印度的濫波至覩貨羅一帶，則於冬末春初霖雨相繼時期行冬安居。就衣制而言，此等寒烈地方也捨輕衣而用重衣。

其後佛法東傳我國，教外人士視僧侶之威儀作法為殊方異俗之卑禮而加以非難。另一方面，佛教也由風土有別而逐漸與東土之習俗同化，例如衣制方面即有很大變化。直至後世，由於各宗所使用之法衣已漸背離律制，故有法衣之制定。及律宗興起，主張竭力墨守古法，但同時也有不重戒律者，托辭隨方毗尼，以求免於非難。因此，元照於《行事鈔資持記》卷上一上歎言（大正40・167a）：

「今世愚僧不知教相，破戒作惡習俗成風，見持戒者事與我違，便責不善隨方，呵為顯異，邪多正寡，孰可言之？法滅世衰，由來漸矣。又東南禪講，半夜啜粥、過午方齋、木鉢紗衣，不殊外俗，循名昧實，並謂隨方。不學愚癡，一至於此。慎之！」

〔參考資料〕《四分律行事鈔》序、卷上一；《南海寄歸內法傳》卷二。

隨緣眞如

指具有隨緣作用的眞如。依據華嚴宗三祖法藏的主張，理體不變的眞如，並非永久凝然止滯不變，而是具有應外緣則顯現萬象的作用，此稱隨緣眞如。相對於此，法相宗主張：眞如不變不動，諸法藉種子熏變之用而顯現，諸法之體（眞如）與相並不相同。此種眞如即為不變眞如。此種眞如顯然與華嚴宗所立之隨緣眞如不同。

關於隨緣、不變二種眞如，《五教章通路記》卷二十一釋之云（大正72・463a）：

「『不變』義者，眞如體相，寂靜湛然，不生不滅，本來常恒，自性不動，是不變義。（中略）『隨緣』義者，眞如之法，不守自性，隨迷悟緣，舉體運動成染淨法，是隨緣義。」

我國的天台宗學有「不變隨緣」之理論，此即受上述眞如隨緣說之影響。宋代天台宗碩學四明知禮，於此義亦頗有發明。（參閱附錄《別理隨緣二十問》）

◉附：宋・知禮〈別理隨緣二十問〉（摘錄自《四明尊者教行錄》卷三。文中之案語，錄自牟宗三《佛性與般若》）

有當宗學者問余曰：仁于《指要鈔》中立別教眞如有隨緣義耶？余曰：然。客曰：且如法藏師著疏釋《起信論》，專立眞如具不變、隨緣二義，乃云：「不變即隨緣，隨緣即不變」，仍于彼五教中屬乎終教，亦兼頓教，而對破唯識宗談眞如之理唯論不變，不說隨緣。審究唯識正是今家別教。彼終頓二教所明不變隨緣乃是今家圓教之理。仁那云「別理隨緣」耶？

余語曰：藏師約何義判唯識所談眞如不隨緣耶？

客曰：《起信疏》云：「唯識宗只以業相為諸法生起之本。彼之眞如無覺無知，凝然不變，不許隨緣，但說八識生滅。縱轉成四智，亦唯是有為，不得即理。故詮法分齊唯齊業相。」

余曰：灼然！若云眞如性有覺知，則可熏變，乃說隨緣。既唯頑騃，乃不受熏。既不受熏，安能隨緣變造諸法？因詰之曰：別教眞如無覺知耶？若無覺知，何故得名佛性？故《輔行》云：「今家教門所明中道唯有二義：一離斷常，屬前二教；二者佛性，屬後二教。」別教中道既名佛性，佛非覺義耶？若中道頑騃，本無覺知，焉是大覺果人之性？況性以不改為義。若因無覺義，至果方有，此則改轉，那名性耶？又，《妙樂》云：「凡別教中立佛果者有其三意：一者以理性為佛界，二者以果頭為佛界（案：修因得果，果在因之上，故謂為果頭，與果上同，即果佛也），三者以初地去分名佛界。」別教既立佛界，豈有頑騃之佛耶？藏《疏》既約眞如無覺知故凝然，凝然故不隨緣。別理既有覺知，驗非凝然。既非凝然，那

不隨緣耶？

客遭此詰，兀然失措。余乃語曰：子旣不知所以，安得妄有破立？余旣憫其無知，乃立數十問，徵其謬破立者，令少知別理有隨緣義。客曰：願聞。

（案：智者本亦視唯識宗爲別敎，不過視之爲「界外一途法門，非通方法門」。知禮亦知之。據下附錄二〈天臺敎與起信論融會章〉，知禮說「須知若凝然，若隨緣，但據帶方便義邊，皆屬別敎。」是則別敎有兩型態。凝然者不隨緣，唯識宗是也。隨緣者唯眞心，《起信論》與華嚴宗是也。山外諸家視別理不隨緣非必定非，蓋指唯識宗而言也。唯不知別理亦有隨緣者，而視隨緣者爲圓敎，則誤。智者未判及凝然與隨緣，蓋因智者時《起信論》未大顯故，又因其所理解之唯識學爲眞諦之所傳，不甚能分別阿賴耶系統與如來藏眞心系統之不同。然無論如何，即使是眞心隨緣者，彼亦不視之爲圓敎。是則爲山外諸家所不知。後來荊溪說別敎大抵皆就隨緣者說。然不隨緣者亦別敎也。故吾借用華嚴宗始敎終敎之始終兩字，將別敎分爲始別敎與終別敎。如是則淸楚矣。）

一問

藏《疏》旣云：「唯識宗齊于業相以爲諸法生起之本，故彼眞如不說隨緣。」荊溪旣立別敎「眞如在迷，能生九界」，則以眞如爲生法本，乃永異業相爲生法本，安云別理不隨緣耶？（案：山外所以反對「別理隨緣」者，蓋因就唯識宗言別敎，而以隨緣者爲圓敎也。其錯誤是在以隨緣爲圓敎。若點明有兩種別敎，則別理有不隨緣者，亦有隨緣者，不須如此兩兩對翻也。）

二問

藏《疏》又云：「唯識宗未明業相等與眞如同以一心爲源，故說眞如無覺知，凝然不變，不許隨緣。」荊溪旣釋「別敎根塵一念爲迷解本」，云：「理性如來爲善惡本」，豈非業相等與眞如同以一心爲生法之源耶？旣爾，安云別理不隨緣耶？

三問

藏《疏》旣云：「唯識宗但說八識生滅。縱轉成四智，亦唯是有爲，不得即理。」荊溪旣立別理名爲佛性，豈是轉八識成四智耶？別理旣是佛性，即隨淨緣成于果佛。那云不隨緣耶？

四問

藏《疏》五敎旣皆不立理具三千，但就不變隨緣立終、頓、圓三敎，請子委陳三敎之理隨緣之相。若無異相，安立三敎？若有異相，便請細說。

五問

藏《疏》圓敎旣未談理性本具諸法，與今家圓敎得氐齊否？彼圓望今圓尚自天殊，安云終敎之理與今圓等？

六問

藏《疏》不談理具諸法，爲知而不談，爲不知耶？若知而不談者，則有隱覆深義之過。若元不知者，則不善談圓，安得與今圓同？彼圓尚不同今圓，況終敎耶？

七問

藏《疏》旣未談理具諸法，是則一理隨緣變作諸法，則非無作。若不成無作，何得同今圓耶？

八問

藏《疏》圓敎談事事無礙，主伴重重，似今色香中道，諸法趣色，等義。與而論之，似今圓敎。彼終敎不變隨緣得作此說否！若說事事無礙，乃是彼圓，非終敎也。若未得然者，尙望彼圓不及，安齊今圓耶？

九問

彼終敎不變隨緣，與《金錍》所明不變隨緣，同耶異耶？若異，則非今圓。若同，《金錍》明「眞如是萬法，由隨緣故，萬法是眞如，由不變故」，約此二義，立無情有佛性也。終敎雖立隨緣不變，而云「在有情得名佛性，在無情但名法性，不名佛性」。旣分二派，徒云不變，正是變也。旣違《金錍》，那名圓理？須知權敎有名無義，以有佛性之言約解約

理說故。約解約理，尚未云遍，非權是何？（案：此問是以無情有性無性來分判兩家「不變隨緣」之不同。實則不須如此說。荊溪於《金剛錍》中說不變隨緣是依無明法性心之即具而言，終教說不變隨緣是就眞心隨染淨緣起現染淨法而說。前者爲圓教，後者爲別教。只須如此分判即可，不須涉及無情有性無性也。蓋荊溪說「無情有性」是只就三因俱遍而言；而此種「遍」並不眞能建立草木瓦石亦可修行而成佛也。是則其所說草木瓦石亦有佛性，此佛性義與普通所說「一切衆生有佛性」之佛性義不同。如果佛性義不同，則一名之爲佛性，一不名之爲佛性，亦未嘗不可也。）

十問

《金錍》云：「客曰：何故權教不說緣了二因遍耶？余曰：衆生無始計我我所，從所計示，未應說遍。《涅槃經》中帶權說實，故得以空譬正，未譬緣了。若教一向權，則三因俱局。如別初心，聞正亦局。藏性理性一切俱然。所以博地聞無情無。依迷示迷，云能造是。（說能造者是佛性）。附權立性，云所造非（說所造者非佛性）。」（原註：上皆《金錍》不移一字。）二因不遍，尚云帶權。正局有情，的屬別〔教〕。（原脫「教」字，當補。）終教既爾，那執是圓？

十一問

藏《疏》明判賴耶爲生法之本，故名分教（案：亦曰始教），則顯眞如爲生法本，乃名終教。子今既信「別理無住，能造諸法」，若不隨緣，安能造法耶？（案：對方之信「別理無住，能造諸法」，恐亦不解。見下十五問。）

十二問

他宗皆不云「無住」。子今曲解所依法性可覆爲無住。縱子作此曲解，只如終教眞隨妄轉，造立諸法，是「可覆」義否？若不可覆，所造諸法得云一多相入，事事無礙否？若爾，何異彼圓？若不爾者，非覆是何？豈眞如理性不自在耶？當知終教「但理」，以無住故，不可守佛界之性；爲妄扼覆，壓作九界，正當可覆義。稟此教者，雖信眞如變造諸法，未知事事當處圓融，以此教未詮理性頓具諸法故。若稟今圓者，既知性德本具諸法，雖隨無明變造，乃作而無作。以本具故，事既即理故，法法圓常，遍收諸法，無非法界。終教所詮既其不爾，那得齊今圓教耶？

十三問

終教說眞如是本覺，別教說眞如是佛性。性非本耶？佛非覺耶？名義既齊，安得不同？

十四問

唯識宗說：眞如無覺知，故不能迷。終教談眞如有覺知，故能迷。能迷故能悟，故立隨緣。別理既有覺知，那不能爾耶？若能者，那不隨緣？

十五問

子云：「別理無住，能造諸法，只是理能造事，乃偏一之義」者，豈非但有隨緣義，無不變義？（意言如子所說，這豈非只成有隨緣義無不變義？這如何可通？故有下文之駁斥。）子元不知「不變」則終教分教同詮，「隨緣」則獨在終教。故明不變，未必隨緣。（案：此如唯識宗）。若說隨緣，必有不變，以是眞如性隨緣故。若隨緣時改變，則不名性也。〔案：對方原文不存，不知其所說「偏一之義」究是何意。就知禮之發問以及駁斥之語脈而觀之，其意似是若說「別理無住能造諸法」，則只成隨緣義，而喪失不變義。此是對方之設難。何以有此設難？蓋對方以唯識宗爲別教。此別教之眞如理乃凝然眞如，本無隨緣義。因此，遂設難云：若如汝（知禮）所說，別理有隨緣義，則「只是理能造事，乃偏一之義。」「偏一」者，即只成隨緣義，而無不變義。何以如此？蓋因唯識宗之眞如理本不能隨緣造諸法。如隨緣造諸法，則雖說理能造事，而此時之理已不是理，而成爲阿賴耶矣。是則改變其自性，故隨緣而無不變矣。但知禮說別理是就終教說，本是不變與隨緣兩義俱備者。如就始教（分教即唯識宗）說，則本無隨緣義，只有不變義，故云：「不變則終教分教同詮，隨

緣則獨在終教。」對方以別教當分教，故設難云：你若說這種別理有隨緣義，便喪失其不變義，汝何能說不變隨緣兩義俱備？兩義俱備是今家圓教，汝何說是別教？兩方別理所指不同，故有此對方之設難。對方之誤一在以賢首所說之分教爲天臺之別教，只知不隨緣者爲別教；一在以賢首所說之終教爲天臺之圓教，而不知終教雖有不變隨緣兩義，而不即是圓教也。下十六問即簡之。〕

十六問

子云：「別教云不即，終教說即，爲不同」者，蓋子迷名，全不究理。以彼不談性具九界，乃是但理隨緣作九。若斷無明，九界須壞。若九界即是眞如理者，（原註：大意與止觀皆以是義釋「即」，如云「初心是，後心是」等），何須除九？豈非九界定能障理耶？（案：此指終教說）。若謂不然，終教還說九界皆是法界，一一遍收否？若說，與彼圓何別？若不說者，安稱「即」耶？況彼圓既未談性具三千，雖說一一遍收，尚未有遍收。所以若比今圓，不成「即」義。況終教耶？〔案：此駁斥對方「終教說即」之語，以明終教雖有隨緣義，無「即」義，故非今家圓教。子以爲彼之終教相當于今家圓教者誤也。不但彼之終教無「即」義，即彼圓教亦不成「即」。至于對方所謂「別教云不即」，此中之別教乃指唯識宗而言，非知禮心目中之別教也。知禮說別教是就彼之終教說。〕

十七問

子云：「性具九界，不得云差別」者，蓋未知理中自有「立一切法」義也。故《妙樂》云：「理則性德緣了」等。又，若謂「性具諸法，不名差別」者，何故《妙經疏》（《法華經文句》卷第七上）云：「若知地具桃李，即識實中有權，解無差別即是差別。若知桃李堅相，即識權中有實，解差別即無差別。」既以「地具桃李」爲權，此權名爲差別，豈非性具九界得稱差別耶？

十八問

《止觀》「別教一念心爲迷解本」，引《楞伽》「理性如來藏爲善不善因」。子意謂：「此句若證終教，則是隨緣義，若證別教，則非隨緣義」者，且今引文略。彼經具云：「七識不流轉，不作苦樂因（原註：無明體空）。如來藏爲善不善因，若生若滅，受苦樂，與因俱。（原註：眞如成事。）」既能爲因，又即生滅，此文如何作不隨緣解耶？若謂不引「生滅」等文，則非隨緣者，且唯識宗中可云眞如爲善惡因否？又，次文（《止觀》次文）以《大論》池水喩，此如何通？故云：「如大池水，象入則濁，珠入則淸。當知池水爲淸濁本，珠象則爲淸濁之緣。」今問：池水還隨此二緣爲淸濁否？若隨者，如何作不隨緣解耶？〔案：對方以賢首所說之終教爲天臺之圓教，以賢首所說之始教爲天臺之別教，故云《楞伽》語「若證終教，則是隨緣義。若證別教，則非隨緣義。」可是《止觀》明就「別教一念心爲迷解本」而引《楞伽》語。此中之別教即相當于賢首所說之終教，不會是始教（唯識宗）也，即根本不會引《楞伽》證唯識宗也。故知禮云：「且唯識宗中可云眞如爲善惡因否？」又，賢首所說之終教亦決不會是天臺所說之圓教。終教雖有隨緣義，的然只是別教。對方只以唯識宗，賢首所說之始教（分教），爲別教，而不知尙有隨緣者亦別教，故誤。〕

十九問

《輔行》釋別教發心云：「煩惱之中有如來藏。凡夫生盲，常與藏俱，而不知見，故流轉生死，却爲藏害。」且別教菩薩既見衆生如是，故發心，豈可云「眞如不隨緣」耶？

二十問

子云：「《指要》爲破安國師立問故，特立別理隨緣」者，蓋子不解安國問意，致茲謬說。如彼問云：「別教眞如不隨緣，《起信》眞如能隨緣，未審《起信》爲別爲圓？若別，文且相違。若圓，乖彼藏《疏》。」且初云隨緣不隨緣者，蓋爲泛學者妄謂別教不談隨緣，《起信》乃說隨緣，故順常情，而爲問端。既

共知《起信》談于眞如隨緣，故定之曰：「未審此隨緣義是別是圓？」蓋泛學之者不知眞如隨緣通于兩教故。茲雙定後，正難云：「若謂《起信》是別，且違《論》文。以《論》文一心攝世出世法及相大，明具無量性功德，是本具千如故；又十住八相是圓教分眞，任運垂應，是圓位故。若定判屬別。則違《論》此文也。若定判屬圓，則乖藏《疏》。以《疏》不約心具百界爲攝世出世法，及無量性功德不約性善性惡釋之；又十住八相不說分眞而辨，乃云是伏見思住，願力神通而作故。若判屬圓，則違《疏》中此等義故。」子今若執安國定判終教是今圓者，何故正難云：「若圓，乖彼藏《疏》？」藏《疏》正用終教釋乎《起信》。若終教是圓者，作圓說之，恰順藏《疏》，那云「若圓乖彼藏《疏》」耶？

〔參考資料〕《華嚴經探玄記》卷十三；《大乘法界無差別論疏》；《華嚴五教章》卷四；《金剛錍》；《十不二門指要鈔》卷下。

隨一不成過（梵 anyatrāsiddha，藏 gaṅ-ruṅ-gcig-la ma-grub pa）

因明學用語。因明三十三過的因十四過之一。與兩俱、猶豫、所依等三不成，共同概稱爲四不成過。此過係於因三相中，缺少遍是宗法性，乃使立敵中之任一方不承認所立之「因」，因而造成因不成的過失。如《因明入正理論》云（大正32・11c）：「所作性故，對聲顯論，隨一不成。」

這是假設勝論對聲顯論立聲無常，以所作性爲因，但是「其聲顯論說聲緣顯，不許緣生；所作既生，由斯不許，故成隨一，非爲共因。」在比量中，因法必須是立敵共許之法。如果因法只爲一方所許，就不成其爲共因。既非共因，也就不能證成「隨一不共許」的宗法，這就有隨一不成之失。

隨一不成可按全分、一分來劃分；但既然是「隨一」，就又有自、他的分別，稱爲「自隨一」與「他隨一」。因此《因明入正理論疏》將隨一不成過又細分爲八種，列表如下：

過名	舉例	《因明入正理論疏》的說明
有體他隨一不成	如《因明入正理論》所舉例：聲無常，所作性故。	若勝論師對聲顯論立。
有體自隨一不成	如聲顯論對佛弟子立：聲爲常，所作性故。	
無體他隨一不成	如勝論師對諸聲論立：聲無常，德句攝故。	聲論不許有「德句」故。
無體自隨一不成	如聲論師對勝論立：聲是無常，德句攝故。	
有體他一分隨一不成	如大乘師對勝論者立：聲無常，佛五根取故。	大乘佛等諸根互用，于自可成，于他一分四根不取。
有體自一分隨一不成	如聲論師對大乘者立：聲爲常，佛五根取故。	
無體他一分隨一不成	如勝論師對聲論者立：聲無常，德句所攝，耳根取故。	耳根取因，兩皆許轉。德句攝因，他一分不成。
無體自一分隨一不成	如聲論師對勝論者立：聲爲常，德句所攝，耳根取故。	

◉附：陳望道〈隨一不成過〉（摘錄自《印度論理學》第三篇）

《入正理論》說「所作性故，對聲顯論，隨一不成。」所謂隨一不成，就是關於因是否周遍於宗前陳，立敵所見不同的一種似因。或則立者以爲它不周遍，或則敵者以爲它不周遍，都不免是隨一不成。前者叫作自隨一不成；後者叫作他隨一不成。

如上例所作性的過失，就是他隨一不成的一例。因爲聲生論派雖然許可「聲是所作性」，聲顯論派說，便成一種他隨一不成的似因。再舉一例，如有佛教徒對耶教徒竟說：

惡人將呻吟於未來苦惱（宗），

受神罰故（因），

便是一種自隨一不成的論例。這例假如換成了耶教徒對佛教徒說，又就是他隨一不成的論例。隨一者，立敵兩家，一許，一不許之謂也。像所謂善人神就賞他使享未來快樂；惡人神就罰他使受未來苦惱，是只是耶教徒所許，而非佛教徒所許的事，所以用它作因，便成隨一。

隨一過失，簡別可免。如他隨一的自比量中，如果戴上了自許之言，自隨一的他比量中，如果戴上了汝許之言，便都免得了隨一不成

的過名。但雖免了隨一不成的過名，在能破的論法中用了自比量的因，總就難以收計什麼悟他的效果的，故終不成其爲因明上正大的論法。組織論法，還是定要用共許或者他許的因的。

〔參考資料〕《因明入正理論義斷》；《因明入正理論義纂要》；《因明論疏明燈抄》卷四（本）、卷四（末）；《明本抄》卷十三；《因明大疏私抄》卷七；《因明論疏瑞源記》卷五；《三十三過本作法纂解》卷中。

隨自意三昧

書名。一卷。隋・慧思撰。收在《卍續藏》第九十八冊。「隨自意三昧」，意謂於一切時中、一切事上，念起即覺，意起即修三昧。乃慧思依《首楞嚴經》意而命名的。相當於智顗依《大品般若經》意而命名的覺意三昧，或《摩訶止觀》中的非行非坐三昧。

本書以第八識（阿梨耶識）爲佛性，故本書略有唯識色彩。全書大體論述初心菩薩在修學六波羅蜜時，應以禪定爲根本。又說在修習此隨自意三昧時，於行、住、坐、眠、食、語等威儀上，應有禪定及六度行儀的工夫。

◉附：〈隨自意三昧〉（摘錄自《續修四庫全書提要》）

陳・釋慧思撰。思所撰《大乘止觀法門》已著錄。是卷凡有六品，明行住坐臥食語六威儀中止觀法門，一一具足六波羅蜜。

初行威儀中，辨六波羅蜜竟，因廣論觀未念欲念心，破人法二我執，及未念心滅、欲念心生等四句皆不可得；末明身心雖空，因果不失，觀中道第一義空道理，得首楞嚴定，入菩薩位。第二住威儀中，首述先觀兩種三性，後觀假名，但只解釋第一種三性觀法。先觀息出入畢竟空寂，次觀心不可得，次觀色身空寂，以芭蕉觀沫、觀泡、觀影、觀虛空、觀次第，得具足六波羅蜜。

第三坐威儀中，先以跏趺坐具足六波羅蜜，次總明內觀六根、外觀六塵、內外觀六識，皆不可得，得一切智慧。次別明根塵識六門觀法，次明意識與前五識差別，末明第六、七、八識差別。此中以爲轉一切生死惡業皆由第七識，凡夫生死隨業受報用第六識，而第八識凡聖齊平。此義極精，蓋是北地學派也。第四臥威儀中，明臥中眼義觀法，具足六波羅蜜義。第五食威儀中，明受食中迴向法界衆生，施與法食，具足六波羅蜜義。第六語威儀中，明語時迴向法界衆生，具足六波羅蜜義。

此卷所述如何念、如何思、如何修，皆依《中論》破析宗旨，一心具足空假中三觀明義，乃南嶽大師自受用之三昧。《法華經》安樂行義中說不動忍，謂如《隨自意三昧》中說。此卷初亦說學妙法蓮華三昧，應先學隨自意三昧，是南嶽教授次第，以此爲入門之徑也。

初唐・道宣《續高僧傳》中尚稱此書名，會昌之厄，乃就喪亡。吳越求諸海外，始復歸來。宣和間釋了然《大乘止觀宗圓記》尚引《隨自意三昧》之文，至南宋・釋志磐《佛祖統紀》載南嶽存佚諸書，已失此名，是再佚矣。今幸於日本《續藏》中得之，頗多錯簡，釋印光詳加校訂，刊版流通焉。

霍韜晦（1940～　　）

香港佛教學者。現任（1993）法住學會會長。廣東南海人，1957年赴港。1960年就讀於聯合書院中文系，受羅時憲啓迪，始研讀佛書。1964年入新亞書院研究所，專攻哲學、佛學，畢業後留所任助理研究員，後獲哈佛燕京學社留日獎學金，東渡扶桑，入京都大谷大學博士班專攻佛學。並苦讀梵文、藏文、巴利文。1972年起，任香港中文大學哲學系講師。

氏自1973年起在中文大學校外進修部開設佛學文憑課程，鼓勵社會人士以新方法研讀佛典。1982年後，陸續創辦法住學會，及法住文化學院。對於佛教教義的新式詮釋，及佛教文化的推廣，有一定程度的成績。著有《如實觀的哲學》、《佛家邏輯研究》、《佛教的現代

智慧》、《佛學》（上、下册）、《絕對與圓融》等書，譯有《安慧「三十唯識譯釋」譯註》、《歐美佛學研究小史》二書。

霍爾却穹（藏Hor Chos Vbyung）

蒙古佛教史籍。漢譯本之書名爲《蒙古佛教史》。1819年蒙古僧人固始噶居巴·洛桑澤培（Gu shri dkav bcu pa blo bzang tshe vphel）著。

「霍爾却穹」一詞，一般可用來泛指蒙古政教史或蒙古佛教史。然而現代國際學術界所稱的《霍爾却穹》則專指本書而言。本書之全名，應爲《大霍爾地區正法如何興起情況講說闡明佛教之明燈》。又稱《蒙古佛教史——顯明佛教之明燈》。

全書分二章。第一章爲〈歷代王統的傳承〉；第二章爲〈佛教在蒙古地方的傳播〉。其中，第二章爲本書之主體部份。內容包含八思巴、歷代噶瑪巴、宗喀巴、格魯派在蒙古的傳播、四世及五世達賴、六世班禪、二世嘉木樣等節。

本書有德譯本（G. Huth譯）與日譯本（橋本光寶譯）。日譯本之書名爲《蒙古喇嘛教史》。此二譯將此書作者誤記爲薩木察活佛晉美南咯。

本書漢譯本之譯者爲陳慶英與烏力吉。此漢譯本並附有註釋。於1990年由天津古籍出版社出版。

靜琬（？～639）

隋代僧。亦作淨琬、智苑、知苑。鑑於北周武帝毀佛破壞佛經，遂發願將佛經刻石以保存於世。隋·大業年間（605～617），居於幽州（河北）智泉山，在白帶山壁上鑿石刻石經；其後，法徒代代相傳，形成風氣，乃刻成部數浩繁之房山石經。

◉附：藍吉富〈石窟與石經〉（摘錄自《隋代佛教史述論》第七章第一節）

隋代佛教石刻事業之最爲膾炙人口者，當推沙門靜琬的房山石經一事。靜琬事蹟，《續高僧傳》未載。初唐人唐臨所撰《冥報記》曾載其刻經本末，然而其所稱「靜琬」之名則爲「智苑」。此外，道宣《集神州三寶感通錄》卷下所記與唐臨所記大體相同，而且也稱刻經者爲「智苑」。《冥報記》卷上：

「幽州沙門釋智苑，精練有學識。隋·大業中發心造石經藏之，以備法滅。既而於幽州北山，鑿巖爲石室。即磨四壁，而以寫經。又取方石，別更磨寫。藏諸室內。每一室滿，即以石塞門，用鐵錮之。（中略）朝野聞之，爭共捨施。故苑得遂其功。（中略）苑所造石經已滿七室，以貞觀十三年卒。弟子猶繼其功。」

按「靜琬」之名，遼·趙遵仁的〈涿州雲居寺四大部經記〉文中作「淨琬」，而《帝京景物略》，查禮芯〈題上方二山紀遊集〉、《大明一統志》以及清人資料等則都作「靜琬」。因此「靜琬」一名遂成近世定稱。趙遵仁〈涿州雲居寺四大部經記〉云：

「……又於（石室）左右別得古記云：幽州沙門釋淨琬，精（疑漏一「練」字）有學識。於隋·大業中發心造石經一藏，以備法滅。遂於幽州西南白帶山上，鑿爲石室。以石勒經，藏諸室內。滿即用石塞戶，以鐵錮之。其後雖成其志，未滿其願。以唐·貞觀十三年奄化歸眞。門人導公繼焉。導公沒，有儀公繼焉。儀公沒，有暹公繼焉。暹公沒，有法公繼焉。自琬至法，凡五代焉。不絕其志。」

《帝京景物略》以爲靜琬的刻經理想，係受北齊沙門慧思的影響。該書引〈生芯題草〉云：「北齊南岳慧思大師，慮東土藏教有毀滅時，發願刻石藏，閟封岩壑中。座下靜琬法師，承師付囑，自隋·大業迄唐·貞觀，大涅槃經成。」

由此可知，靜琬與天台智者大師同屬慧思禪師門下。其所完成之石經則爲《大涅槃經》一部四十卷。據前引趙遵仁〈四大部經記〉所載。遼時所發現之石經，亦即自靜琬以迄第五

代之法公等人所完成的石經，共計七一〇卷，石碑二一三〇條。該文載：「正法念經一部全七十卷、計碑二百一十條。大涅槃經一部全四十卷，計碑一百二十條。大華嚴經一部全八十卷，計碑二百四十條。大般若經五百二十卷，計碑一千五百六十條。」

據趙遵仁碑文所記，在遼代發現石經的是遼朝樞密直學士韓紹芳。其後，韓紹芳將該事上奏遼聖宗。因此又由遼朝政府之力，再度賡續刻經事業。趙氏碑文記遼代刻經數目如次：

「自太平七年至清寧三年中間，續鐫造刻大般若經八十卷，計碑二百四十條，以全其部也。又鐫寫大寶積經一部，全一百二十卷，計碑三百六十條，以成四大部數也。都總合經碑二千七百三十條。」

自隋迄遼，所刻石經總數是石碑二七三〇條，經文九一〇卷。刻經是一種枯淡、遲緩的事業，然而經過靜琬的肇始，五代法嗣的紹承，加上遼朝的賡續其業，居然完成了將近千卷的石經。其事不祇顯示一件集體工作的成就，而且更顯示出佛教徒堅忍持恒的護法精神。明僧道衍（姚廣孝）曾有詩歌詠其事：「峨峨石經山，蓮峯吐金碧，（中略）竺墳五千卷，華言百師譯。琬公懼變滅，鐵筆寫蒼石。（中略）功成一代就，用藉萬人力。（中略）如何大業間，得此至人出。（中略）大哉弘法心，吾徒可爲則。」

據葉昌熾《語石》所述，房山石經中之一百四十餘枚拓本，在清末頗通行於世。千餘年前的文化遺蹟，仍能傳諸今世。實在令人不能不佩服肇始者靜琬的堅忍毅力與護法精神。

〔參考資料〕 塚本善隆《中國近世佛教史の諸問題》。

靜權（1881～1960）

現代中國僧人。浙江省永嘉縣人，俗姓王。其父爲虔誠佛教信徒，故自幼即受佛教思想薰陶。1905年，從天台山國清寺授能披剃出家，法名寬顯。後依諦閑學天台宗教義，頗受器重。自1921年受託擔任觀宗寺主講以後，至1960年逝世爲止，時時致力於講經講教，並中興國清寺，貢獻卓越。師一生戒行精嚴；天台、淨土兼宏。對《地藏經》之研究與弘講尤爲時人所推崇。

〔參考資料〕 《名僧錄》。

靜安寺

我國著名古刹之一。位於上海市南京西路。相傳創建於三國時代吳・赤烏十年（247），初名滬瀆重元寺，位於吳淞江北岸。唐代改稱永泰禪院，宋・大中祥符元年（1008）改名靜安寺。南宋・嘉定九年（1216），以寺基太近江岸，飽受波濤衝擊，危及堂舍，遂遷至現址。元、明以後，屢修屢圮。現存主要建築，均爲清・光緒後所重建。中共統治大陸後，曾對本寺加以修繕整建，但是，文革期間，被破壞殆盡。台灣名僧白聖在渡海入台之前，曾任本寺住持。

〔參考資料〕 高振農、靜華（合著）《靜安古寺》。

頻婆娑羅王（梵、巴 Bimbi-sāra，藏 Gzugs-can-sñiṅ-po）

釋尊之世，中印度摩揭陀國國王。又稱頻毗娑羅王、頻頭娑羅王或瓶沙王；意譯影堅、模實。此王是沙依蘇那加（Śaiśunāga）王朝的第五世，姓洗尼（Śreṇika），於佛在世期間君臨中印度摩揭陀國。《有部毗奈耶出家事》卷一說王是大蓮華（Mahāpadma）王的太子，與釋尊同日誕生，並記述其命名由來云（大正23・1020c）：

「大蓮華王以誕子遇光，便謂子瑞，作是念言：我子威德如日出時，我子威光能照世界。以其光影殊勝，用表休祥，因遂名爲影勝太子。」

此王有兩位夫人，一稱憍薩羅夫人，乃憍薩羅國舍衛城波斯匿王之妹；一稱韋提希夫人，爲東方彌絺羅城毗提訶族之女。兩人與王皆

信仰釋尊之教法。

關於王歸依釋尊成爲優婆塞，供養僧伽，大力保護佛教等事，經律中有諸多記載。根據《佛本行集經》卷四十四及《佛所行讚》卷三以下所述，釋迦牟尼佛於未成道時，至摩揭陀國王舍城邊，就阿羅羅、鬱陀羅二仙人受教。頻婆娑羅王得知後走訪釋尊，勸其改變出家學道之志，順從父命返回本國。後見其心志不可動搖，乃謂：「他日成道必先度我！」釋尊成道後，首先度化五比丘，旋即依約至王舍城。途中又度化三迦葉，相伴前往。王見而大驚，於迦蘭陀地建竹林精舍，供養佛陀及門弟子，成爲最初的外護者。

根據《撰集百緣經》卷六〈功德意供養塔生天緣〉所載，佛在王舍城迦蘭陀竹林時，頻婆娑羅王每日三時率諸官屬，往詣佛所，禮覲世尊，其後由於年漸老大，身體漸衰，無法日日前去禮拜，乃索佛髮爪置於後宮塔寺，以香花明燈禮拜供養。又根據《有部毗奈耶破僧事》卷十七的記述，太子阿闍世與提婆達多共謀篡奪王位，將頻婆娑羅囚禁於後宮，予以種種折磨。但王仍由牕牖向耆闍崛山遙拜佛影，後以不堪苦刑，迷悶而死。依《大史》所載，王十五歲即位，在位五十二年，依此推算則其年壽應是六十七歲。

依《四分律》卷三十三所載，頻婆娑羅王初爲太子時，曾發下列六願：(1)若父壽終我登位爲王，(2)當我治國時願佛出世，(3)使我身見世尊，(4)設我見佛已，生歡喜心於如來所。(5)發歡喜心得聞正法，(6)聞法已，尋得信解。在王之一生中，此六願皆已達成。

〔參考資料〕《長阿含》卷五〈闍尼沙經〉、卷十七〈沙門果經〉；《雜阿含經》卷十七；《阿羅漢具德經》；《眾許摩訶帝經》卷十一；《佛本行集經》卷二十三；《五分律》卷十七、卷十八；《十誦律》卷三十六；《鼻奈耶》卷四；《大智度論》卷二；《大唐西域記》卷八；Narada《The Buddha and His Teaching》。

頭

在禪宗叢林之兩班執事（即六知事及六頭首）中，特定職務之職銜上所常冠上的字彙。如《禪林象器箋》卷八〈職位門〉列舉諸頭之職名及職務如次：

(1)**粥頭**：相當於後世之飯頭。

(2)**穀頭**：又稱米頭，掌管米穀。

(3)**湯頭**：負責點湯。

(4)**茶頭**：負責諸寮之茶水。

(5)**磨頭**：負責米麥之碾磨。

(6)**桶頭**：管理桶類。

(7)**水頭**：負責取水。

(8)**園頭**：管理菜園。

(9)**樹頭**：管理莊園之樹木。

(10)**涅槃頭**：管理涅槃堂（延壽堂）。

(11)**經頭**：管理圖書經卷。

(12)**般若頭**：掌管《般若經》。

(13)**燈頭**：掌管寺中燈燭。

(14)**鐘頭**：司掌晨、昏齋鐘與定鐘等四時鳴鐘之職。

(15)**參頭**：指叢林舊參，既熟諳禮樂且能指導來自四方之雲衲者。

(16)**華嚴頭**：負責勸募書寫、供養《華嚴經》者。

〔參考資料〕《勅修百丈清規》卷四〈列職雜務〉條；《永平元禪師清規》卷下〈監院〉條；《緇門警訓》卷六；《黃檗清規》〈禮法章〉朔望雲集唱禮。

頭巾

指比丘所用之帽子。又稱頭袖、僧帽、禪巾、菩薩巾。據《四分律》卷四十記載，佛陀聽許比丘天寒頭部冷痛時，以毳或劫貝作帽裹頭。除此之外，禁止比丘裹頭。又，《大比丘三千威儀》卷上云（大正24·916b）：「不得著帽爲佛作禮。」又說，入室禮師之際，應當脫帽云云。

相傳我國於南朝蕭齊時代，寶誌始冠布帽，後世遂稱誌公帽，而廣用於禪林。據《景德傳燈錄》卷十七〈疎山光仁〉條之記載，頭巾

長一尺五寸。又，《釋氏要覽》卷下〈送終篇〉「頭巾」條下記載，頭巾全長五尺三寸，前面長二尺八寸，背後長二尺五寸。

在日本佛教界，自古就使用頭巾。相傳桓武天皇曾賜縹帽子最澄，故冠帽之習始自天台，其後廣行於眞言、淨土諸宗之間。但帽形則諸宗不同，如淨土宗爲圓筒形，日蓮宗之角帽子形狀如山，修驗道的折頭襟，則爲誌公帽之變形。此外，眞言宗爲燕尾帽，禪宗爲立帽。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈服章門〉；《勅修百丈清規》卷一；《修驗三十三通記》卷上。

餓鬼（梵preta，巴peta，藏yi-dwags）

三惡道之一、五道之一、六道之一。音譯薜荔多、閉戾多、閉麗多、閉黎多、韓禮多、卑禮多、辟荔多、彌荔多、閉多、薜荔。又稱鬼道、鬼趣，或餓鬼道。《立世阿毗曇論》卷六云（大正32・197c）：「云何鬼道名閉多？閻摩羅王名閉多故，其生與王同類，故名閉多。復說此道與餘道往還，善惡相通，故名閉多。」所謂閉多（或粃多），指人間最初的死者，亦即開劫初冥路之閻魔王。故諸經論多將閻魔王界（或稱薜荔多界、餓鬼世界）當作餓鬼的根本住所，其主爲閻魔王。如《正法念處經》卷十六云（大正17・92a）：「餓鬼略有二種。（中略）一者人中住，二者住於餓鬼世界。」人中鬼者，若人夜行，有見者即是；餓鬼世界者，住於閻浮提下五百由旬。

關於餓鬼的種類，諸經論所說互有不同，如《大智度論》卷三十謂有弊鬼、餓鬼二種。弊鬼者，如天受樂，但與餓鬼同住，爲餓鬼之主；餓鬼者，腹如山谷，咽如針頭，唯有黑皮、筋、骨三事，無數百歲不聞飲食之名。《大毗婆沙論》卷一七二謂有有威德、無威德二種鬼。有威德者，住花林果林，乃至住餘清淨處，受諸福樂；無威德者，住廁糞水坑，乃至住種種雜穢諸不淨處，薄福貧窮。

《瑜伽師地論》卷四則謂餓鬼略有三種：

⑴**由外障礙飲食者**：謂彼有情由習上品慳故，生鬼趣中，常與飢渴相應，處處馳走。所到泉池，餘有情手執刀杖守護，令不得食。或強趣之，便見其泉變成膿血，自不欲飲。

⑵**由內障礙飲食者**：謂彼口或如針，或復頸癭，其腹寬大。由是因緣，縱得飲食，無他障礙，亦不能若噉若飲。

⑶**飲食無有障礙者**：如猛焰鬘餓鬼，其所飲噉，皆被燒然；或如食糞穢餓鬼，唯能飲食糞溺或極可厭惡之生熟臭穢。縱得餘香美食物，竟不能食。

依《彰所知論》卷上所載，餓鬼有外障、內障、飲食障、障飲食等四種。《順正理論》卷三十一則分無財、少財、多財三種，此三者略如下列：

⑴**無財餓鬼**：包括炬口、鍼口、臭口三種餓鬼。此三者全無食物，常陷飢渴之苦。縱使偶獲食物，將食之際，又化作火焰，無法噉食。

⑵**少財餓鬼**：包括鍼毛、臭毛、癭三種餓鬼，專食血、膿等。

⑶**多財餓鬼**：包括希祠、希棄、大勢三種餓鬼，專食人殘物或布施物。

《正法念處經》卷十六則廣舉迦婆離，乃至魔羅迦耶等三十六種餓鬼之名，並廣明其業因業果之相。

關於轉生於此餓鬼道之業因，諸經論多以慳貪、嫉妒爲此道之業因。《十地經論》卷四，則主張作下品惡者當生於此趣。《業報差別經》則謂令衆生得餓鬼報之業因有十，即⑴身行輕惡業；⑵口行輕惡業；⑶意行輕惡業；⑷起多貪；⑸起惡貪；⑹嫉妒；⑺邪見；⑻臨終愛著資生；⑼因饑而亡；⑽枯渴而死。

關於此餓鬼之受生方式，《雜阿毗曇心論》卷八云（大正28・936a）：「餓鬼化生，亦有胎生。」關於其身長，《法苑珠林》卷六謂極大者身長一由旬，最小者如小兒，或僅長三寸。關於其壽命，《觀佛三昧經》謂極長壽者八萬四千歲，短者不定。《成實論》則謂極長壽者七萬歲，短者不定。《優婆塞戒經》卷七謂人間之五十（或謂五百）年，爲餓鬼中之一

日一夜，其極長壽者一萬五千歲，即人間之二億七千萬餘歲。

◉附：《大毗婆沙論》卷一七二（摘錄）

瞻部洲下五百踰繕那有琰魔王界，是一切鬼本所住處。從彼流轉亦在餘處。於此洲中有二種鬼：(一)有威德，(二)無威德。有威德者或住花林、果林，種種樹上、好山林中，亦有宮殿在空中者，乃至或住餘清淨處，受諸福樂。無威德者或住廁溷、糞壤、水竇、坑塹，乃至或住種種雜穢諸不淨處，薄福貧窮，飢渴所苦。東毗提訶、西瞿陀尼亦有此二。北拘盧洲惟有大威德者。有說，全無。（中略）四大王衆天及三十三天中雖有大威德鬼，與諸天衆守門、防邏、導從給使。有說，於此瞻部洲西有五百渚、兩行而住。於兩行渚中有五百城，二百五十城有威德鬼住，二百五十城無威德鬼住。

〔參考資料〕《阿毗曇毗婆沙論》卷七；《俱舍論》卷十一；《分別業報略經》；《餓鬼報應經》；《辯意長者子經》；《優婆塞戒經》卷七。

鴦掘多羅國（梵、巴Aṅguttarāpa）

印度古國名。音譯又作央瞿多羅國、阿牟多羅國。意譯體勝。據《律藏》〈大品〉之記載，世尊嘗暫住於跋提（Bhaddiya，鴦伽國之一邑），其後向鴦掘多羅國方向遊化，其後又至阿婆那。在暫住阿婆那不久之後，又繼續向拘尸那羅（Kusināra，末羅國之一邑）遊方教化。可知鴦掘多羅國位於鴦伽國與末羅國之間，阿婆那爲其都城。

當世尊遊化此國，在阿婆那居住之時，嘗受雞泥耶結髮行者（Keṇiya Jaṭila）之供養。雞泥耶是結髮行者，也是拜火教徒，有大財富，白天著黃衣，結髮（jaṭa）過苦行生活，夜間則享五欲之樂。其人雖非佛教徒，但對世尊極爲恭敬，常行供養。雞耶泥有一友人施羅（Sela）婆羅門，即由其處得知世尊之行持，而皈投世尊，成爲佛弟子。

〔參考資料〕《中部》第九十二〈施羅經〉；《經集註》卷三；《五分律》卷二十二；《四分律》卷四十二。

黔南會燈錄

八卷。清・善一如純輯。清・康熙四十二年（1703）序刊。收在《禪宗全書》第二十四冊。主要輯錄明、清兩代黔地諸師的機緣語要。黔者，指黔州（縣治在今四川省彭水縣）。作者鑑於「披閱傳燈，見古今尊宿名目，多在江浙諸省，惟黔中未見片言點墨」，而遍歷黔州諸郡，彙收全黔諸家語錄，編成此書。書中所收禪師，以四川出生者爲主，旁及雲南等地，計一一九人。

各卷內容如次：

卷首：收程春翔、杜臻的序文及編者的源啓，其次爲凡例、目錄。

卷一：收臨濟三十二世破山海明法嗣象崖性珽等五人，以及性珽的法嗣三人。

卷二：收海明的法孫語嵩傳裔等十一人。

卷三：收述中合舜等十三人。

卷四：收臨濟三十四世天童下第四代漢月下之雲空，以及破山下竹航等八人。

卷五：收傳裔法嗣宗風佛定等二十一人。

卷六：收海明法嗣丈雪通醉之法孫劍端等十三人。

卷七：收海明法嗣靈隱印文之法孫爍吼等六人、曹洞三十一世雲門下第四代淡雲明光等二人、宿士類八人、傳裔法孫古雪海智等十三人。

卷八：收海明下敏樹如相之法曾孫省參海寧以下，至編者善一如純等十二人。

綜觀全書，以臨濟宗天童圓悟之法嗣破山海明的法系，人數最多。至於卷末編者的語錄，以及續補的部份乃後人所添加。

默如（1905～1991）

現代中國僧。江蘇東台人。俗姓吳。幼年承受家庭教育，並就私塾讀書，於四子儒典，專攻研習。民國三年（1914）夏，於江蘇東台

如來庵出家。此後十年間，於該寺練習儀禮規則，應酬法事，並研習《楞嚴》、《法華》諸經。十四年春，受戒於南京寶華山。翌年，學禪於揚州高旻寺、寧波天童寺。其後，講學於閩南佛學院、金陵寺佛學院、常州天寧佛學院等地。三十八年來臺後，講學弘法於各大寺院。四十九年，應馬來亞佛教總會之請，前往星、馬一帶弘化。民國八十年示寂，享年八十七。

師於唯識法相之學，鑽研頗深。遺有《默如叢書》行世，該叢書分經釋、律釋、論釋及雜著四大類，包含師所撰《佛教文化論》、《大乘三系叢論》、《般若中道妙行論》、《唯識學概論》、《金剛經略論》、《占察善惡業報經論》、《普賢行願品論》、《般若心經旨詮》、《八識規矩頌記》等作品。

默擯（梵、巴brahma-daṇḍa）

對於犯錯僧尼之一種處罰方式。又譯不共語、梵檀、梵壇、梵法，或梵怛。即對於無威儀、不聽教誡之僧尼，所有七衆均不與之往來談話。《四分律行事鈔》卷上（二）云（大正40·21a）：「言默擯者，五分云：梵壇法者，一切七衆不與來往交言。」又，《四分律行事鈔資持記》卷二（上）云（大正40·213a）：「梵壇者，有云：梵王宮前立一壇，天衆不如法者，令立壇上，餘天不與往來交言，五分因闡陀惱僧，故用此治。」

《四分律行事鈔》卷上（二）認爲此默擯法爲九種治罪法之一。所謂九種治罪法，即於《十誦律》卷三十一〈般荼盧伽法〉、《大般涅槃經》卷三、《毗尼母經》卷五等所說的七種擯罪法外再加「惡馬」、「默擯」二法。

有關默擯的羯磨法，《摩訶僧祇律》卷二十四載，本法與「擯出」等相同，都需實行白三羯磨。又，《有部毗奈耶雜事》卷三十七載，被治之比丘若生懺悔心，大衆知其已經悔改，當共表歡喜，如常與其共語。

〔參考資料〕《維摩經略疏》卷一；《梵網經法藏疏》卷六；《長阿含經》卷四〈遊行經〉；《增一阿含經》卷三十七。

默照禪

看話禪、默照禪是宋代臨濟宗和曹洞宗兩種不同的禪觀法門。看話禪是臨濟宗大慧宗杲所倡導的專就一則古人的話頭，歷久眞實參究以至於悟道的觀行方法。默照禪是曹洞宗的宏智正覺所倡導的攝心靜坐、潛神內觀、內息攀緣，以至於悟道的觀行方法。

禪宗於唐武后及中宗時，在黃梅弘忍以下，由慧能、神秀開創南北二宗，即所謂南頓、北漸二派。南宗禪從唐武宗到後周百餘年間，有義玄、靈祐、良价、文偃、文益等禪師輩出，更開創臨濟、潙仰、曹洞、雲門、法眼五宗，世稱之爲禪宗五家。其中臨濟、曹洞兩家最爲興盛，傳承不絕。曹洞良价、臨濟義玄都生在唐末，因兩家的宗風各有不同，於是形成禪學上兩大派別：曹洞主知見穩實，臨濟尚機鋒峻烈；曹洞貴婉轉，臨濟尚直截。流衍到了北宋末南宋初，更由曹洞與臨濟相對立的禪，一變而爲臨濟宗下的大慧宗杲和曹洞宗下的宏智正覺相對立的看話禪和默照禪。

默照禪倡導者正覺（1091～1157），出於慧能以下第十四世，著有〈默照銘〉及〈坐禪箴〉等，扇揚默照的禪風。所謂默照禪，用正覺自己的話來解說，就是端坐淸心潛神，默遊內觀，徹見諸法的本源，無纖毫芥蔕作障礙，廓然忘像，皎然瑩明。如他在〈默照銘〉裏面說：「默默忘言，昭昭現前，鑒時廓爾，體處靈然。」又在〈坐禪箴〉裏面說：「不觸事而知，不對緣而照。」這都顯示了默照禪的特徵。宗杲是極力排斥默照禪的，他在答陳季任書中說：

「近年以來，有一種邪師說默照禪，教人十二時中是事莫管，休去歇去，不得做聲，恐落今時，往往士大夫爲聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐却見省力，便以爲是，更不求妙悟，只以默然爲極則。」（《

語錄》卷二十六）

又在答劉彥修書中說：「有般杜撰長老，（中略）教一切人如渠相似，黑漆漆地緊閉却眼，喚作默而常照。」（《語錄》卷二十七）。

儘管宗杲這樣批判默照禪，正覺所主張的「廓爾而靈，本光自照；寂然而應，大用現前」（《宏智禪師廣錄》卷一）默照禪法却也非常盛行。關於默照禪的淵源，應是始於菩提達摩以「壁觀」爲安心的法門，《續高僧傳》中並且說明壁觀的相貌說：「捨僞歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲。」《傳燈錄》也說他「面壁而坐，終日默然，人莫之測，謂之『壁觀』婆羅門。」所以後世有壁觀禪之稱。其後玉泉神秀也令大衆住心觀靜，長坐不臥。又當時禪德都說：「欲得會道，必須坐禪習定。」但慧能却說：「道由心悟，豈在坐也。」到他的弟子南岳懷讓更說：「磨磚既不能成鏡，坐禪豈得成佛耶？」《燈錄》對於系出慧能的洞下諸師，也只記載了許多機緣，所以正覺的默照禪，大概是上承達摩的壁觀禪，把它和一般禪家所樂道的「迴光返照」相結合而發展成功的。（黃懺華）

◉附一：宏智正覺自述默照禪（摘錄自《宏智正覺禪師廣錄》卷六）

大休大歇底，口邊醭生，舌上草生，直下放教盡去。洗得淨潔，磨得精瑩，如秋在水，如月印空。恁麼湛湛明明，更須知有轉身路子。轉得身時，別無面孔教爾辨白。無辨白處，却昧不得。箇是徹頂透底、窮根極源時節，千聖萬聖，無異蹊轍。妙在回途，借路著脚，明中有暗，用處無迹。百草裏，鬧市裏，飄飄揚身，堂堂運步，自然騎聲跨色，超聽越眺，恁麼混成，方是衲僧門下事。

心本絕緣，法本無說，佛佛祖祖不獲已，向第二義門，有問答機警。就其間，剔撥一等鈍漢。所以德山道：「我宗無言句，亦無一法與人。」元是人人自到自肯，始有說話分。但直下排洗妄念塵垢，塵垢若淨，廓然瑩明，無涯畛，無中邊；圓混混，光皎皎，照徹十方，坐斷三際。一切因緣語言，到此著塵點不得。唯默默自知，靈靈獨耀，與聖無異，於凡不減。元只是舊家一段事，何曾有分外得底，喚作眞實田地。恁麼證底漢，便能應萬機，入諸境，妙用靈通，自然無礙矣。

◉附二：聖嚴〈默照禪〉（摘錄自《禪門解行》〈公案禪與默照禪〉）

默照禪的禪風，倡自曹洞宗下的宏智正覺（1091～1157），他與主唱看話禪的大慧宗杲，活躍於同一個時代，而且旗鼓相當。後來由道元禪師傳去日本的「只管打坐」的方法，即是承襲了默照禪的遺風。根據《宏智正覺禪師廣錄》卷八所收〈默照銘〉，看到默照禪的內容是這樣的：

默默忘言，昭昭現前，鑒時廓爾，體處靈然，
靈然獨照，照中還妙；露月星河，雪松雲嶠；
晦而彌明，隱而愈顯；鶴夢煙寒，水含秋遠；
浩劫空空，相與雷同；妙存默處，功忘照中；
妙存何存，惺惺破昏；默照之道，離微之根；
徹見離微，金梭玉機；正偏宛轉，明暗因依；
依無能所，底時回互；飲善見藥，撾塗毒鼓；
回互底時，殺活在我；門裡出身，枝頭結果；
默唯至言，照唯普應；應不墮功，言不涉聽；
萬象森羅，放光說法；彼彼證明，各各問答；
問答證明，恰恰相應；照中失默，便見侵凌；
證明問答，相應恰恰；默中失照，渾成剩法；
默照理圓，蓮開夢覺；百川赴海，千峯向岳；
如鵝擇乳，如蜂採花；默照至得，輸我宗家；
宗家默照，透頂透底。

其實，靜坐時用默照的工夫，與把頭腦變成一片空白的情形，完全不同，如果是落於呆若木雞似的靜態，固然是「默」了，但卻沒有「照」的作用。所以，默照與天台的止觀相類似，與禪宗第三祖僧璨的〈信心銘〉所言：「絕言絕慮，無處不通；歸根得旨，隨照失宗；

須臾返照，勝卻前空。」的宗旨相通。也類似永嘉玄覺（665～713）在〈奢摩他頌〉之中所說的：「忘緣之後寂寂，靈知之性歷歷，無記昏昧昭昭，契眞本空的的。惺惺寂寂是，無記寂寂非；寂寂惺惺是，亂想惺惺非。」（《禪宗永嘉集》）

不過宏智正覺，將前人的方法，另從體與用、理與事、動與靜、空與有、明與暗、能與所（主與賓）等，各各宛轉回互的關係運用，來說明達到「殺活在我」大自在、大活潑的悟境。

看話與默照，究竟何者優而何者劣，很難說。大致而言，修行的方法，可有鬆與緊的兩門，平常生活緊張，心神勞累的人，初入修行法門，宜用鬆弛；平日生活懶散，心神浮動的人，初入修行法門，宜用緊張。而大慧宗杲的公案話頭，逼拶緊迫，正是用的緊法；宏智正覺的默照靈然，正是用的鬆法。雖然不能僅以鬆緊二字說明默照與看話兩派，用鬆緊二類來給它們作區別，應該是正確的看法。大慧宗杲批評默照工夫為邪禪，原因是：「士大夫塵勞為障，不見方寸寧怗，使它寒灰枯木去、一條白練去、古廟香爐去、冷湫湫地去，將遮箇使人休歇，你道，還休歇得否？殊不知，若遮箇猢猻子不死，如何休歇得？來為先鋒，去為殿後底，若不死，如何休歇得？此風往年極盛於福建路，妙喜（宗杲的別號）於紹興之初（1131）入閩，住（妙喜）庵時，使力排之，謂之斷佛慧命。」（《大慧普覺禪師普說》第五下）

用默照的方法，如果是個好逸惡勞的人，就很可能變成「冷湫湫地」、「寒灰枯木」，所謂一頭鑽進了「無事窟」中，粗重的妄想雜念是不見了，定境不現前，智慧的光芒，也永遠透不出來，所以被指為「斷佛慧命」的「邪禪」。不過，世上的確有人須用鬆弛的方法，如能做到「晦而彌明，隱而愈顯」，「惺惺破昏」，「偏正宛轉，明暗因依」的程度，久而久之，自然也會達到「蓮開夢覺」而且「透頂透底」的悟境。因此，宏智正覺也批評「看話石頭」，說看話頭的方法，只有冥頑不靈的石頭才使用，使用之後仍舊還是石頭。

這從歷史的演變上看，大慧宗杲的宗風，仍舊沿著六祖慧能所提倡的「外於一切善惡境界，心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。」又說：「道由心悟，豈在坐也。」修行禪宗的頓悟法門，端在達到「外離相」、「內不亂」的程度，便可「自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恆沙」（以上均見於《壇經》）了。可見，如何達到頓悟的目的，是重要事，至於要不要經過長期的坐禪訓練，並不是關鍵所在。因此，用棒喝、用話頭、參公案，都是活潑潑的點發、引動、撥開學者心性之門而放射智慧之光的方便法門，當在用這種方法觸動激發而產生效果之時，常使學者有大汗淋漓或天崩地裂般的震撼之感，所以這是一種很積極、很直接、很快速的法門。但是，如果遇到一些聰明的讀書人或懶散鬼，就很容易投機取巧，受著公案的暗示，往往欺騙他們自己又欺騙他人，認為他們也達到了某種程度的悟境，談心說性，目空一切，將其行為放蕩，視成殺活自在。以致形成談論公案的人越多，體悟禪味的人便越少。禪宗本來「不立文字，直指人心」，這些人卻天天賣弄公案，玩耍話頭，徒逞鋒利的口舌，沒有一絲眞修實悟的工夫，這是非常可憐的事。

宏智正覺，是投子義青的第四傳。義青本身，雖然也以參了三年「外道問佛，不問有言，不問無言」的話頭而開悟，但他終於反對慧能的禪風，回歸到菩提達磨的禪風，強調「法離文字」。將修行的方法，轉回到如北宗禪師們所主張的：「欲得會道，必須坐禪習定，若不因禪定而得解脫者，未之有也」（《壇經》句）的看法上去。宏智正覺的默照禪，其實即是為了糾正一般的狂禪或野狐禪的最好方法，所以他的〈默照銘〉一開頭就指明：「默默忘言，昭昭現前。」既不用假借語言文字，心中仍是朗朗分明，故與枯木死灰，不可同日而

語。

總之，不論默照禪或看話禪，只要用之得宜，都是好方法，且看修道的人，有沒有明師指導。事實上，有些人是需要兩種方法交互並用的，在太鬆時，要用緊法，太緊時，要用鬆法。即在看話頭的方法上，也有鬆法，在默照禪的工夫上，也有緊法。方法是死的，應用是活的。不能一定說，那一種好或那一種不好。正覺禪師的「默照禪」以及日本・道元禪師的「只管打坐」，主旨在於先用修習禪定的基本方法入手，打好定的基礎的同時，止觀雙運、明暗回互，智慧自然現前。故在正覺禪師的〈坐禪箴〉中也說：「曾無分別之思，其知無偶而奇；曾無毫忽之兆，其照取而了。」也就是說，心無分別，所以能定於一；沒有得失取捨，所以透徹自在。這乃是定與慧的寫照。所以，道元禪師的悟境，稱爲「身心脫落」。身脫落，即感到輕安無累，是定力現前；心脫落，即煩惱頓消，是智力現前。此乃是一種非常實際有用而又安全的修行法門。

〔參考資料〕 聖嚴《禪門修證指要》〈默照禪〉；忽滑谷快天《禪學思想史》（下）第五編；石井修道《宋代禪宗史の研究》第四章。

龍（梵、巴nāga，藏klu）

〔名義・掌故〕 音譯那伽、曩誐。八部衆之一。一般謂其爲住於水中，能呼雲起雨之蛇形鬼類，亦爲守護佛法之異類。其首領稱作龍王或龍神。

經論中有關龍的記載頗多，如《過去現在因果經》卷一、《修行本起經》卷上等載，佛誕生時，難陀及優波難陀二龍王在虛空中吐清淨水，一溫一涼，以灌洗太子之身。《佛本行集經》卷三十一、《有部毗奈耶破僧事》卷五等處記載，佛從菩提樹下起，往牟枝磷陀龍王池邊，坐一樹下思惟，時七日洪雨不止，牟枝磷陀龍王乃出，以身繞佛七匝，引頭覆佛頭上，守護佛陀，使不受諸惱亂。《增一阿含經》卷十四、《太子瑞應本起經》卷下載，佛在教化優樓頻螺迦葉時，嘗於火神堂中降伏毒龍。此等傳說，現今印度的巴路特（Bharhut）、山崎（Sanci）、阿摩羅婆提（Amarāvatī），及爪哇的波羅浮屠（Buro-budur）等古塔，皆存有其雕刻。其中之龍，多作人身蛇形之像。

〔種類〕 關於龍的種類，《翻譯名義集》卷二云（大正54・1078b）：「龍有四種，一守天宮殿，持令不落，人間屋上作龍像之爾；二興雲致雨，益人間者；三地龍，決江開瀆；四伏藏，守轉輪王大福人藏也。」又云（大正54・1078b）：「墮龍中有四因緣：(一)多布施，(二)瞋恚，(三)輕慢他人，(四)自貢高。」

〔龍王（nāgarāja）〕 《正法念處經》卷十八〈畜生品〉謂，龍王攝屬畜生趣，愚癡瞋恚者承受此報，生於戲樂城，分爲法行龍王、非法行龍王二種。「法行龍王」有七頭、如象面、婆修吉、得叉迦、跋陀羅、一切道等龍王，瞋恚之心薄，憶念福德，隨順法行，故不受熱沙之苦，且以善心依時降雨，令世間五穀成熟。「非法行龍王」有波羅摩梯、毗諶林婆、迦羅、睺樓睺樓等龍王，不順法行，行不善法，不孝父母，不敬沙門及婆羅門，故常受熱沙燒身之苦，又於閻浮提現大惡身，起惡雲雨，令一切五穀皆悉弊惡。

《長阿含經》卷十八〈閻浮提洲品〉云，閻浮提之龍王（阿耨達池龍王除外）有三患：(1)諸龍皆被熱風、熱沙著身，受皮肉骨髓燒灼之苦惱。(2)諸龍宮內，惡風暴起，諸龍受失寶飾衣、龍身自現之苦惱。(3)諸龍各在宮中相娛樂時，金翅大鳥入宮捉搏欲食，諸龍怖懼，常懷熱惱。又，同經卷十九〈龍鳥品〉說，龍有卵生、胎生、濕生、化生之別，依次爲卵、胎、濕、化四生之金翅鳥所食。

《佛母大孔雀明王經》卷上云，龍王或行地上，常居空中，恒依妙高山或水中。或有一首、二頭，乃至多頭之龍王，或有無足、二足、四足，乃至多足之龍王。又，《法華經》卷一〈序品〉謂有難陀、跋難陀、娑伽羅、和修

吉、德叉迦、阿那婆達多、摩那斯、優鉢羅等八大龍王來會聽法。《瑜伽師地論》卷二載，七金山八支德水中之龍宮住有持地、歡喜近喜、馬騾、目支隣陀、意猛、持國、大黑、翳羅葉等八大龍王。

《佛母大孔雀明王經》卷中舉出佛世尊龍王以下，乃至小白龍王等一百六十餘種龍王之名，且謂此等皆爲福德龍王，若稱其名，能獲得大利益。且彼等於此大地，或時震響，或放光明，或降甘雨，成熟苗稼。《大雲輪請雨經》卷上則舉難那龍王，乃至尾羯吒龍王等名，且彼等龍王各有陀羅尼，爲一切衆生施安樂，於贍部洲依時降注甘雨，令一切樹木叢林藥草苗稼皆得增長。又，《海龍王經》卷二〈授決品〉謂海龍王有子名威首，獲佛作記莂。同經卷三〈女寶錦受決品〉謂海龍王有女名寶錦，獲佛作記莂。此外，《法華經》卷四〈提婆達多品〉有八歲龍女成佛之說。

〔龍宮〕 龍王之住處稱爲龍宮。如《長阿含經》卷十九〈龍鳥品〉云（大正1・127b）：「大海水底有娑竭龍王宮，縱廣八萬由旬，宮牆七重，七重欄楯，七重羅網，七重行樹，周匝嚴飾皆七寶成，乃至無數衆鳥相和而鳴。」《正法念處經》卷六十八云（大正17・402b）：

「過軍闍羅山，（中略）有一大海，於海水下五百由旬，有龍王宮，種種衆寶以爲莊嚴，毗琉璃寶，因陀青寶，頗梨欄楯，七寶莊嚴，光明摩尼種種衆寶，莊嚴殿堂，重閣之殿，猶如日光，有如是等無量宮殿，德叉迦龍王以自業故，住此宮殿。」

此外，《龍樹菩薩傳》載有龍樹菩薩獲大龍菩薩接入龍宮，開七寶藏，授與諸方等深奧經典等事。按，印度傳說，以爲在佛法隱沒時，龍宮即爲護持、祕藏佛典的地方。

〔神話〕 梵語nāga（那伽）乃蛇之神格化。在印度神話中，爲人面蛇尾之半神，其種族有一千，爲迦葉波（Kaśyapa）之妻歌頭（Kadrū）所生，住於地下或地下龍宮（pātāla）。

〔龍族〕 印度自古以來即有名爲「那伽」（龍）之種族，並非雅利安人種。現今散居於東北印度阿薩姆（Assam）地方，及緬甸西北部等地，崇拜龍蛇。佛典中有關龍王教化之故事，有學者以爲係意指此那伽種族之歸依佛教。

〔中國人與龍〕 至於中國古代所信仰的龍，與印度人截然異趣，依《翻譯名義集》卷二云（大正54・1087c）：「那伽，秦云龍。說文云：龍，鱗蟲之長，能幽能明，能大能小，能長能短，春分而登天，秋分而入地，順也。廣雅云：有鱗曰蛟龍，有翼曰應龍，有角曰虬龍，無角曰螭龍，未升天曰蟠龍。」

中國人常以「龍的傳人」自居，且以龍爲尊，故以龍比喻天子。

〔參考資料〕 《中阿含經》卷二十九〈龍象經〉；新譯《華嚴經》卷六十四、卷六十七；《菩薩處胎經》卷七；《摩訶僧祇律》卷二十；《大智度論》卷三、卷四、卷十二、卷十六；《立世阿毗曇論》卷六；龍谷大學史學會《龍谷史壇》雜誌第七十三、第七十四期（《二葉博士還曆紀念特集》）。

龍象（梵hasti-nāga）

㈠象之殊勝、卓越者謂之龍象：此中之「龍」字，是象徵「殊勝」、「卓越」的形容詞，並不是指龍宮中的龍。佛典中，「龍象」一詞常用來形容、讚美菩薩或出家人。如《維摩經》卷中〈不思議品〉言及菩薩有威德力，並非下劣無有勢力之凡夫所能逼迫時云（大正14・547a）：「譬如龍象蹴踏，非驢所堪。」僧肇註云（大正38・383b）：「象之上者，名龍象。」吉藏《維摩經義》卷四亦言（大正38・964c）：「象中之美者，稱爲龍象，非二物也。」

㈡龍與象之合稱：梵語nāga，音譯那伽，譯作「龍」，也可譯作「象」，有無上、最上之義。以龍爲水族之王，象爲獸類之王；在水行中龍力最大，陸行中象力最大，故取龍象比

喻諸阿羅漢中，修行勇猛、有最大力者。《大智度論》卷三解釋經中所云「摩訶那伽」時謂（大正25・81b）：「那伽或名龍，或名象。是五千阿羅漢，諸阿羅漢中最大力，以是故言如龍如象，水行中龍力大，陸行中象力最大。」

〔參考資料〕 北本《涅槃經》卷二；舊譯《華嚴經》卷七；《中阿含經》卷七〈象跡喻經〉、卷二十九〈龍象經〉；《六度集經》卷八。

龍智（梵Nāgabodhi，藏Kluḥi byaṅ-chub）

印度密教史上之傳奇性人物。密教付法之第四祖，南印度人。依空海《祕密漫荼羅教付法傳》卷一所述，師爲龍猛菩薩付法之上足，位登聖地，神力難思，德被五天，名薰十方，上天入地，無礙自在。或住南天竺，弘法利人，或遊師子國，勸接有緣。又，西藏《多羅那他佛教史》謂師家貧，夙爲龍樹所救恤，後，遂從之出家，通達三藏。至龍樹寂後，乃住吉祥山。又，《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》亦云（大正18・299a）：「金剛薩埵得之，數百年傳龍猛菩薩，龍猛菩薩受之，又數百年傳龍智阿闍梨。又住持數百年，傳金剛智阿闍梨。」以上所述，皆以師爲龍猛（即龍樹）之高足。

依《貞元新定釋教目錄》卷十四所載呂光〈金剛智行狀記〉所述，金剛智年三十一時，往南天竺，承事供養龍智七年，受學《金剛頂瑜伽經》、《毗盧遮那總持陀羅尼法門》，及諸大乘經典及五明論，復受五部灌頂，且謂師時年七百歲。同書所載混倫〈金剛智三藏塔銘序〉亦記金剛智至南天竺師事龍智之事。《不空三藏表制集》卷六所載嚴郢撰〈三藏和尚當院碑〉，及《付法傳》卷二〈不空傳〉謂不空於唐・開元二十九年（741）金剛智圓寂後，爲請大本《金剛頂經》及大本《毗盧遮那經》等最上乘教，而往師子國，遇師而受其法教。此謂師於開元二十九年尚存於師子國，並傳法予不空。

師之著作，在《西藏大藏經》中列有《吉祥祕密集會曼荼羅儀軌二十》（Dpal-gsaṅ-ba-ḥdus paḥi dkyil-hkhor-gyi cho-ga ñi-su-pa shes-bya-ba）、《五次第義作明》（Rim-pa lṅaḥi don gsal-bar-byed-pa shes-bya-ba）、《聖金剛手青衣怛特羅釋》（Ḥphags-pa lag-na-rdo-rje gos-sṅon-po-can she-bya-baḥi rgyud-kyi rnam-par-bśad-pa）、《供物莊嚴》（Gtor-maḥirgyan）、《聖金剛手青衣成就法》（Ḥphags-pa lag-na-rdo-rje gos-sṅon-po-can-gyi sgrub-thabs）、《聖金剛手青衣成就法優波提舍廣釋註》（Ḥphags-pa lag-na rdo-rje gos-sṅon-pa-can-gyi sgrub-thabs-kyi nam-ṅag rgya-cher bśad-paḥi ḥgrel-pa）、《閻魔敵成就輪成就法》（Gśin-rje-dgra grub-paḥi ḥkhor-loḥi sgrub-thabs）、《阿底瑜伽修習法》（A-ti rnal-ḥbyor-gyi sgom-paḥi thabs shes-bya-ba）。

〔參考資料〕〈大唐故大德贈司空大辯正廣智不空三藏行狀〉；《宋高僧傳》卷一〈不空傳〉；《大慈恩寺三藏法師傳》卷二；《密教發達志》卷一。

龍樹（梵Nāgārjuna，藏Klu-sgrub；約150～250）

印度大乘佛教史上最偉大的論師，也是中觀學派（空宗）的奠基者。梵名意譯又作：龍猛、龍勝。音譯亦有：那伽閼剌樹那、那伽夷離淳那、那伽曷樹那、那伽阿順那等名。

龍樹出身於南天竺的婆羅門種姓，自幼聰慧奇悟，博聞强記。於世學技藝，多所練達。曾經與三位密友共習隱身術，並入王宮淫亂宮女。事發，其三友皆遭國王殺害，獨龍樹一人運智逃脫。自此乃悟「欲爲苦本」之理，而出家學佛。先後學得小乘三藏及大乘教，並入龍宮學習各種方等深經，而證入無生法忍。其後，在南天竺，得國王之護持，而大弘佛法，並摧伏各種外道。著述有《中論》、《大智度論》、《十二門論》、《十住毗婆沙論》等數十部書。其學問，以「體大思精」四字來形容，可謂最得其實。

在釋尊以後的印度祖師中，龍樹在佛教史

上的貢獻是無與倫匹的。由於他的創發性思想，使印度佛教的教義體系局面大開，大乘教義由於他的闡揚而告光芒萬丈。大乘佛教可以說是由他確立的。西元六、七世紀印度大乘二大系統之一的中觀宗（Mādhyamika School），便是紹述龍樹思想的學派。此外，龍樹的思想，是西藏佛學的重要支流；是我國三論宗的義理支柱，與天台宗的重要思想根源；其易行道思想，也頗為中日淨土宗徒所取資。在佛教史上，論義理規模之閎大與影響之深遠，龍樹眞可謂是釋尊以外的第一人。

◉附一：呂澂〈龍樹的學說〉（摘錄自《印度佛學源流略講》第三講第二節）

〔龍樹學習、宏揚大乘的經過〕 龍樹，梵文Nāgārjuna，分析為nāga，arjuna（梵文連音規則，頭一個單字尾與第二個單字頭是相同的母音組成一複合詞時，要發生音變，如兩個a連用時，讀a的長音，所以玄奘把它音譯成「那伽閼樹剌」），玄奘譯為龍猛。Nāga是「龍」義，arjuna譯為「猛」，可能是取了印度大史詩《摩訶婆羅多》裏般度族五兄弟第三人arjuna的意思。因為史詩中他是最勇猛的一個，所以arjuna也就代表勇猛。這是新譯。羅什舊譯為「龍樹」，傳說其師姓龍，他是在樹下出生的。西藏譯為「龍成」，這是照原文字義譯的，因arjuna的語根ar是「成」的意思。

由於龍樹是大乘學說的創始人，後人對他備加崇敬，因此關於他的生平，有不少附會的傳說。比較可靠的原始記載，是鳩摩羅什譯的《龍樹菩薩傳》。羅什是最先介紹龍樹學說來中國的人，他編譯的這本傳是有些根據的。傳中說龍樹是南印的婆羅門族，小時即通曉婆羅門經典，後來皈依佛教。當時南印已經有大乘經典流行，所以他就接受了大乘思想。《龍樹菩薩傳》說他出家時是到山裏的佛塔受的戒，這就暗示了這樣一點：龍樹出家的地方，是大眾系有大乘思想的一部分人所常住的塔廟裏。當時流行的大乘經本不多，他憑著聰明，很快就通達了。他感到不足，又到北印雪山地方，也是住在相信大乘的塔廟裏，那裏一個老比丘給他一些大乘經典，讀了後仍感不足，於是周遊各地。在這過程中，可能還陸續學了一些大乘經。他還與諸外道和部派佛學者們辯論，所向無敵，因之產生驕傲，認為佛教理論不過如此，便想獨出心裁，自創一派。就在此時，有個大龍（可能是宣傳大乘經典的人）把他引去龍宮（大概是北印龍族所住之處），給他看了很多而更深奧的經典，他於是滿足了，感到在龍宮看見的一部分已比外間流行的多十倍。這一點暗示了：龍樹後來組織學說所根據的經典不只是當時流行的，還有一部分是個人保存尚未流行的。從龍樹所著的《十住毗婆沙》與《大智度論》中所提到的諸經，同中國譯經史上比較地來看，在此之前中國未譯的大乘經，大都是經龍樹的宣揚才問世的。

龍樹在通達了大乘經以後，又回到南印，著手創立學說，廣事宣傳。他得到了住地憍薩羅國王的支持，為他在黑峯山用九億金錢修建一座五層伽藍（法顯、玄奘去印度時，還見到這個伽藍的遺址）。晚年，他還到了東南印度靠近阿摩羅縛底大塔西北五十公里的吉祥山，一直住在那裏，最後便自殺了。龍樹自殺的原因，大約與政治有關。據玄奘傳說，他得了長生術，也使信仰他的皇帝長命不死，最年輕的太子久久不得繼承王位，於是有人給太子出主意說，菩薩一切都能捨的，你可以向龍樹要求把他的頭施捨給你吧。龍樹只好自殺（見《西域記》卷十）。另外據傳記說，龍樹宣揚大乘，與部派佛學以及婆羅門等教派有鬥爭，後來有位小乘法師給他一重逼迫，他就死了。從這兩個材料看，當時不但有思想鬥爭，也有政治鬥爭，而且鬥爭相當激烈。

關於龍樹的年代，有許多說法，羅什說他是佛滅後八百年的人。不過羅什所信佛滅年代（稱為羅氏年紀）為公元前637年，與一般要相差二百年左右。據他所說的推算，龍樹生年

應是公元三、四世紀。佛徒們傳說龍樹活了二百歲、三百歲，大概是因爲他自殺，未得終其天年，乃以長壽之說來彌補其缺陷的吧，實際上頂多活上一百歲。所以，龍樹的年代在公元三世紀比較合理。三世紀初（225）案達羅王朝滅亡，繼之而來的又是分裂割據的局面。東南印度是屬甘蔗王朝統治，時間約有百年的光景。二十世紀初，在那一帶發掘出許多塔廟遺蹟，這種塔與阿摩羅縛底大塔一樣，四面有伸展出的牙柱，柱上刻有奉獻者的姓名，從那些姓名看，都是這一王朝的皇帝、皇妃和皇室中人物。由於這一發現，連帶也找到了吉祥山，當地土人稱爲龍樹山，可見此山確是龍樹住過的。這些考古資料與《龍樹傳》記載是符合的。

從龍樹組織學說經過看，他的大乘思想原是東南印大衆系發展出來的那一部分。隨後他到各地訪求以及最後大龍把他引入龍宮，見到當時尚未流行的大乘經，這一部分則是由他才開始介紹的。《龍樹傳》裏有這個記載，龍樹自著的《大智度論》最後一卷也說到有許多大部頭的大乘經是在龍宮、阿修羅宮裏藏著的。說最小的篇幅也有十萬頌。當時流行的《二萬五千頌般若》，人們已感到分量大，難於接受了，十萬頌則只能藏之龍宮，待人而傳了。這種傳說，據後人研究，還是有事實根據的。北印一帶，對龍的傳說很普遍，他們說的龍不在天上，而是在雪山。地上常年流著的江河，都發源於雪山，所以北印傳說山上有雪水積成的大湖，龍就住在那湖裏，稱之謂龍宮。如果說龍樹確由龍宮中得到大乘經，這就是說他從北印雪山深處去取得的。至於說雪山有老比丘等，也只是暗示分布在那裏的部派佛教中思想比較前進一些的學者而已。

龍樹後來仍回到了南方，並在那裏度他的晚年，這與支持他的王朝有關。其先，案達羅王朝是不信佛的，到甘蔗王朝則有幾代由於新興的大乘而引起了他們的信仰。當時要宣揚、推廣一種新的學說，得不到强有力的支持，是很困難的。所以，宣傳的範圍，也就只限於這一帶。而在這裏，龍樹也得到了他的繼承人提婆，大乘思想以此爲中心，就逐漸傳播、擴展開來了。

〔主要著述〕 龍樹的著作很多，有「千部論主」之稱。他的學說傳播以後，特別在西域一帶，得到了相當的發展。鳩摩羅什又盡量把它傳譯到我國，因此，他的著作漢譯現存的約二十種，其中有托名的僞書，據考證，眞正屬於他的只有十七種，但大都是很重要的。

在龍樹著作中，有一類是釋經的，主要有《大智度論》。這部書在他的傳記裏也提到過，說他著有《優婆提舍》（議論）十萬頌。這種體裁是解釋經文，並加以發揮的，可能即是指《大智度論》。它解釋了當時最大的一部經《大品般若》，譯本一百卷，尚非全書。據說對《般若》第一品的解釋是全譯了的，即達三十四卷，其他各品照此譯下去，當在千卷以上。羅什認爲中國人不習慣這種繁瑣的議論，從第二品起，就擇要譯出，共成一百卷。另一部是《十住毗婆沙論》，是註釋《華嚴十住經》（後來譯本名《十地經》。此經是《華嚴》的中心部分）的。「毗婆沙」爲廣論之意，註釋的不是經的正文而是經的重頌部分（經有正文，有頌，頌又有前有後，後邊的叫重頌）。漢譯有十七卷，只講到第二住，也非全文。此書是羅什之師佛陀耶舍口傳的誦本，他只記得這些，所以譯得不全。但是此書在龍樹學說中地位是頗爲重要的。

另有一類組織學說的著作，主要有《菩提資糧論》。這書是隋代譯傳的，頌本計一六五頌，是龍樹寫的，釋文是自在比丘寫的。書的分量不大，譯本只有六卷。《龍樹傳》中也提到這本書，說龍樹作《莊嚴佛道論》五千頌，大概包括了他自己的註解。在《十住毗婆沙論》裏也提到這本書，名〈助道品〉。因此，書的譯傳雖然較後，仍可信爲龍樹的著作。

再有一類論戰性質的，是對部派小乘以及其他學派進行破斥，從而顯示自宗的所謂立破

之作。最主要的是《中論》，書中對部派的偏見做了徹底的破斥，也是龍樹基本理論之所在。羅什譯。本文五百頌，加上青目的註共四卷（此書在羅什時就有七十多家的註，羅什認爲靑目註最好，所以一同譯出）。《龍樹傳》中提到此書說「……造《無畏論》十萬頌，於《無畏》中出《中論》也。」意思是說，《中論》的註解包括在《無畏論》中。印度有這種著作習慣：寫作一種對自己多種著作的自註。《無畏論》十萬頌，其中有《中論》的註。此外，有《十二門論》，是《中論》入門的書。《中論》二十七品，《十二門論》只有十二門，就簡化多了，它是解釋《中論》的根本道理的。書的分量不大，只有很少的頌，大概全文都出自龍樹之手。內容係破除小乘偏見，顯示自己主張。針對佛教以外其他學派的，漢譯有《迴諍論》一書，主要針對正理派。正理派是從認識論角度立說的，講種種量，以量成立各種的實在，這與龍樹主張空、無自性的自然是直接衝突的。龍樹要使對方放下最有力的武器，所以做了仔細的辯破。此書也是後來才傳譯的。

最後一類是與政治有關的著作。大乘學說與以前佛學不同，是將世俗事與出世事融合起來的。當時龍樹受到甘蔗王的支持，因而有對統治者的說教。此類著作漢譯有兩種：一是頌文體裁的《寶行王正論》（陳・眞諦譯）。「寶行王」即玄奘、義淨譯的「引正王」，梵文「婆羅婆漢那」，原是案達羅王朝的姓，因爲過去人們的歷史知識不足，此時雖已改朝換代成了甘蔗族，還錯誤地把前一朝代的族姓沿用下來。此書是專門對甘蔗王講如何治理國家，如何信仰佛教等等，表達了大乘的政治觀點。二是書信形式的《勸誡王頌》，我國前後經過三譯。王，也是指的引正王。據《南海寄歸傳》卷四介紹，印度當時流行許多著名的讚頌，龍樹此書就是其中之一，稱爲《密友書》。它以詩代信，勸引正王相信三寶，如何對待臣民，特別是勸王要支持佛法。信的內容也尋常，但文字很優美，所以在印度十分流行，有點像中國過去的《千字文》之類，成了家喻戶曉的讀物。

龍樹著作重要部分，已經漢譯的，有上述八種。這些書大都已無梵本，只有《中論》的頌文，保存在月稱釋的牒引中，1903至1913年的十年間，俄國編印的《佛教文庫》內將其校訂出版了。另外，《寶行王正論》，尼泊爾還藏有梵本，1934年，被西洋人發現後也印出來了。除此兩種外，其餘的梵文原本，尚未發現。又《十二門論》，印度國際大學在1954年已將它從漢文還原爲梵文了。

在西藏文譯本中，龍樹著作保存得相當多。因爲西藏把龍樹看成是密教的祖師，十分重視。在《西藏大藏經》裏，計有譯本一一八種，內容相當蕪雜，許多是密教的。分類而言：⑴讚頌十九種，⑵密教解釋五十一種，⑶顯教解釋及雜著四十八種。其中與漢譯重複的，只有十一種。所以研究龍樹學說，應當注意藏文中保存的資料。這些著作中，主要是有關顯教方面的，開頭是《正理聚》，共計五種：⑴《中論》，⑵《六十頌正理論》（趙宋時有漢譯，譯得不好），⑶《七十頌空性論》（漢譯《十二門論》中提到過此書），⑷《迴諍論》（有漢譯），⑸《廣破論》（此書比《迴諍論》更進一步詳細破了正理派的十六諦）。以後到了宗喀巴時代還加了一部《寶鬘論》，即《寶行王正論》。此外，還有一部值得懷疑的書：《二十頌大乘論》，西藏人相信它是龍樹的著作，並發現了梵本，1956年，義大利羅馬將其列入《東方叢書》的一種印行。另外，還有一種把許多大乘經貫串起來的書《一切經集論》，宋代有過漢譯，名《大乘寶要義論》。以上是西藏方面保存龍樹著作的情況。

〔主要學說〕 據《龍樹傳》記載，龍樹開始讀大乘經，感到道理還欠完備，想加以推演，創立學派，後來在所謂龍宮看到了大量的大乘經，就又感到不是少，而是多得研究不完，便打消了獨樹一幟的念頭，仍照佛學的基礎

進行組織。本來，大乘思想的產生，是適應當時內外環境的需要，從佛學內部講，在流行了大約五百年的時期內，部派分裂，主張各異，其中不少學說趨向極端，致使內部很不統一。從佛學外部講，其他教派這段時期都有較大的發展，勢力日趨強盛，佛學要是還繼續分裂下去，連存在都會成問題的，因此這時就有統一並使之面貌一新的要求。適應這一形勢，大乘經典陸續地出現了，並取得佛學內外一部分人的信仰，已不感到突如其來。到了龍樹時期，印度重又分裂，社會處在顯著變遷之中，反映到意識形態上也不能照老樣子下去，至此，醞釀了一百年的大乘思想應該有個總結，應該有所組織，龍樹就是在這一形勢下來擔任組織大乘學說的工作的。要想完成這項任務，使之向前發展一步，就要從兩方面著手：第一，要從廣的方面做工作，從佛教根本精神出發，以當時已有的大乘思想爲中心，吸收和概括佛教各方面的學說，比較全面地組成大乘的思想體系。第二，從深的方面做工作，應盡量批判一切學說（包括內外各學派），加以鑒別，採取其中對大乘學說有用的，以豐富自己的理論。龍樹所組織的大乘學說體系，在深廣兩方面，都做得相當好，相當出色。

從學說廣的方面看，他首先抓住了佛學的根本問題，即究竟的境界問題（佛的境界）。他認爲最究竟的境界應以菩提爲目標。而部派佛學則多偏重解脫，如《異部宗輪論》說三乘之不同在於解脫之不同，並辨解脫之道有同不同。大乘則著重於菩提、智慧。佛陀，就是覺者，已含有菩提的意義在內。但是，完全把菩提當作佛體，在部派時代還不是大家能同意的，如《論事》是上座系的主張，它所反對的論點之一，即有以菩提爲佛說。這種論點是那時北道部的主張，北道部屬大衆系，後來的發展接近大乘。龍樹此時，即抓住這一根本問題，然後從多方面來豐富它，組成大乘學說的體系。菩提的內容，從《般若經》中看，它包括了「一切智」、「道相智」、「一切相智」三個方面。「一切智」是部派佛學的最高智慧，意思是甚麼法相都能知道（其實是一種「共相智」）。「道相智」，不僅有了懂得一切的智慧，還連帶知道得此智慧的方法，方法還不限於一種，包括大小乘的道都在內。「一切相智」，則非但知道一切法的共相，而且知道一切法的自相。從這三方面來闡述菩提，內容顯然比部派佛學講得更完備了。

所有大乘思想，都是爲了成就這個菩提，爲了菩提得以形成的資糧（條件、材料），用這一思想組成的著作，名《菩提資糧論》。龍樹寫的是頌本，還有他本人的註釋，據《龍樹傳》的記載，註釋有五千頌，已經失傳，現在只有自在比丘的一個簡註，還很扼要。從註釋看，論的體系，是把有關大乘的說法都融合在六度之中，並旁通四處（實、捨、寂、智）、四無量（慈、悲、喜、捨）。不僅四處爲部派佛學所公認，而四無量還是佛教外諸學派都相信的梵行（認爲四無量可以帶來往生梵天的幸福，是諸學派共同追求的目的）。《菩提資糧論》把這些思想都貫穿在裏面，可見包括得很寬。（中略）

再從學說的深度方面看，對方法論更有一番創新，這就是《寶積經》裏講的「中道觀」，它比空觀更進一層，有空觀而不著空觀。但龍樹對空觀的運用和解釋，又比《寶積經》前進了。他以此作爲根本的方法論，在意義上與《寶積經》也不盡同，是對部派偏執一邊的說法，給與徹底批判的。對這問題的具體闡述，見於所著《中論》一書。

《中論》對「中觀」下了一個定義，見該論第二十四品〈觀四諦品〉的末頌（印度寫作習慣，無一定格式，看行文方便，到要緊處，畫龍點睛，一語道破全書要義。定義不一定在論的開頭提出。《中論》有五百頌，二十七品；論的本宗二十五品，此頌見於第二十四品）：「衆因緣生法，我說即是空。亦爲是假名，亦是中道義。」漢譯把原意的精神基本上表示出來了，但仔細推敲，還覺意有未盡，原文尚

在，可以勘對。中國佛學家，也很重視這一頌，特別是後來由此論立宗的各派，如三論宗，天台宗，更爲注意。因頌中有三個「是」字，遂稱爲「三是偈」。天台把「空、假、中」看成是實在的諦，所以又稱此頌爲「三諦偈」。頌的原意是批判部派佛學的偏見。佛學的根本原理是緣起，部派佛學對緣起的說法不盡相同，其中有部的說法，最爲片面，他們主張「一切有」就以緣起爲根據，如講六因、四緣，結果把凡是從因緣而生的法，都說成是實有的了。龍樹此頌，主要就是針對有部。「衆因緣生法」，就是指緣起。緣起之法有兩個方面，第一，是無自性，即空，「我說即是空」。這個空是存在認識之中的，是以言說表現出來的，所以說「我說」。所謂「法」，事物、現象等本身，無所謂空與不空。有部的說法則認爲法在概念上是實有。龍樹又指出，僅僅這樣來認識空還不夠，所以第二，還應明白諸法是一種「假名」：「亦爲是假名」。這就是說，如果光說空，不就否定一切了嗎？世界上何以又有千差萬別的事物呢？爲了不產生這樣的誤會，所以說法雖然是空，而還有假名。《大智度論》把「假」音譯成「波羅聶提」，別處也譯爲「施設」、「假設」，意思一樣，都是指概念的表示。概念表示不外乎語言、文字（佛學也叫「名言」）。由此看來，對緣起法，不僅要看到無自性（空），而且還要看到假設（假有）。二者又是相互聯繫的，因其無自性才是假設，因爲是假設才是空。用這種方法看待緣起法就是「中道觀」——既不著有（實有），也不著空（虛無的空）。這就是龍樹講的中觀方法，是他對中觀所下的定義。實際上，中觀思想是直接由緣起空思想發展來的。

中觀思想是怎樣發展的？〈觀四諦品〉對這問題的來龍去脈也有明白的解釋。「中」是從「空」發展出來的，是對「空」的進一步認識，由此而連帶著產生「假」，又綜合「空」「假」而成立「中」。但一般人不這樣認識，把「空」看成極端而發展到「零」、「否定」。部派佛學者的認識就是如此。他們講，如果把緣起看成無自性、空，就會破壞佛說的一切。佛首先講了四諦，如否定了四諦，依之修習的人也不會得到四果，四果旣被否定，作爲它預備階段的四向也沒有了，這樣就無僧寶，無僧寶也就無法寶、無佛寶，總之，一切都沒有了。非但如此，佛說的因果旣已全無，世間因果也不能離佛說因果而存在，也就破壞了世間法。但龍樹認爲這不過是對空的一種誤解。爲了清除這種誤解，對空的眞義作進一步說明，也有一頌：「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。」意思是說，你們對空的三重意義不了解，所以才產生誤解。空的三重意義是：(1)空的本身，(2)空的因緣（所爲），(3)空的意義（空義之「義」原有兩重含義：一作境界、對象解，二作用處、意義解。此處是第二種意思）。這意思就是說，應該首先了解空的本身是甚麼，同時也要知道爲甚麼要講空，最後還要瞭解空的實際應用，它的意義所在。空的所爲，乃在於顯示勝義諦。佛學把佛所說法分成層次，有了層次才能瞭解佛法的眞義，要分層次就得有個標準，這標準叫諦。一般以二諦爲標準，以世俗諦來說一切法是有，以勝義諦來說一切法空。所以說「空」的作用之一是它可以顯示勝義諦。空的實際應用就在於有空才能有種種設施，如四諦、四果、四句、三寶等等。如果沒有空，一切法都有決定的自性，那就無法作這些安排。對於「空」能做這種理解，就不會把它看成是簡單的虛無了。佛學所施設的一切，都是放在空的方面來講的，要先將不正確的看法去掉（空），才能給予正確的安排。由此看來，中觀把空同假名連帶起來看，乃是對空進一步認識所必然得到的結論。

龍樹的主要思想，集中地表現於所著《中論》一書中，如果原始要終地講，就是該《論》所提出的「八不緣起」和「實相涅槃」兩種理論。前者屬於他學說體系中「境」的部分，後者則與「行」、「果」部分相聯繫。從哲學

角度看，八不緣起相當於對世界的解釋，實相涅槃相當於變革、改造世界。掌握了這兩種理論，對掌握這一家學說的要點也就差不多了。（中略）

〔龍樹學說的影響〕 最後，講一下龍樹學說對以後大乘發展的影響。這種影響主要有四點：

㈠他的理論完全是從認識論角度來講的，處處與認識論聯繫在一起，如講對宇宙現象應該如何認識，怎樣認識才算正確，還講到應當怎樣運用概念才得到正確認識等等。這個方向指出來以後，就決定了後來大乘佛學發展變化的途徑。龍樹的主張，有的同意，有的反對，所以既有發展，也有分裂，但是都沒有超出他所指出的方向，也就是說，都建立在認識論的基礎上。例如，「三是偈」中提到的「假名」這一概念的發展就是一個例證。「假名」的原意是「假設」、「施設」，梵文是prajñāpti。後來從這個字又引出vijñapti一字，漢文常譯作「了」或「表」（如表業、無表業）。vijñapti這個字是由「識」（vijñana）變化而來，是識的過去分詞，不但是識義，且有「識所表現出來的」意義。龍樹第一次提出「假名」這一範疇，「假」用語言表示謂之「假名」，而在思想上的表現則謂之「了」，即「識」。後來就說成緣起法是空，但另一方面是「唯假」。向後發展，就說緣起法但有思想上的表現，謂之「唯表」，也就是「唯了」。由「唯假」到「唯了」（唯識）的思想變化，是很値得注意的。初期把「假」與「表」兩字看成一個字，曾經通用，後來才分淸界限，表示兩個不同的意思。這就說明：「唯假」、「唯識」這兩種思想是有先後的、內在的關係。龍樹的思想是指示了向唯識發展的這一方向。

㈡龍樹的思想帶有濃厚的唯心主義色彩。如他所說的「實相」，所謂正確的認識，並不是從客觀實際出發的，所以他講到「根本般若」部分就不能不帶有神祕直觀的性質。再從社會根源看，他的學說是爲統治階級服務的，也得到了當時統治者更多的支持，這就注定了他爲維護統治者的利益而不能不具有唯心論的色彩。當然，他所依據的《般若經》也有唯心論的傾向，但其程度遠不如他所組織的學說那樣濃厚。他在《大智度論》（二十九卷）講念佛三昧時，也就引到《華嚴》〈十地經〉關於「三界唯心」的說法。在其他地方，他也盡量貫穿唯心思想。這對以後大乘的發展，特別是對無著、世親等建立的瑜伽行學派，影響是相當大的。瑜伽行派以唯識爲中心，唯心論更濃厚了，其根源不能不追溯到龍樹。

㈢龍樹的學說有立有破，但主要的還是破。這種以破爲立的方法，到了他的弟子提婆，更是發展了。建立得不多，對反面批駁用的力量却很大。一部《中論》二十七品，有二十五品是以破的方式出現的。既然要破人家，就要以理服人，這就牽涉到思維的邏輯性問題。這也是印度的一種傳統，他們是很注意邏輯的，其先叫「正理」，佛教加以發展後叫「因明」。龍樹所著《迴諍論》、《廣破論》都是專破正理派的。正理派的「量」是正面的認識。「量」的應用就是推理，正面的是「論證」，反面的是「駁斥」，都有一定規則。正理派在邏輯上比佛學先走一步，有所發展，龍樹此時以破爲立，對其學說加以駁斥。他在《迴諍論》中根本駁倒了認爲「量」可以認識一切的說法。龍樹認爲「現量」和「比量」都不可以作爲認識的手段，這不與他自己的學說矛盾嗎？不然。龍樹對正理論的駁斥只駁斥他們片面的、執著的方面，駁斥他們不能超過單純地推理階段，不是全部否定的。龍樹所用的方法，超過單純的邏輯推理，雖也用邏輯的方法，但不片面、單純而是帶有辯證的意味，這與他的中觀思想相一致的。中觀不片面講空，不片面講假，二者統一不分離才是中，就是比較辯證的看問題的。這種方法對大乘發生了極大的指導作用，後來的大乘學者對此都有進一步的發展。龍樹在這裏指出了方向，也提出了問題，這就是人們在思想上怎樣運用概念的問題。龍

樹以為若運用概念會落入戲論，這是很自然的，如果叫它不落入戲論就會有矛盾，矛盾怎樣解決，這就是他所提出的問題。他所指出的這個方向以及他的解決問題的方法，對後來大乘的理論發展是有影響的。

(四)在實踐觀上，由於龍樹把世間與涅槃打成一片，因而主張對世間服務的知識都要研究，後來歸結為「五明」（聲、內、因、醫方、工藝）。不僅包括世間的哲學學說，而且有文字學、工藝、醫術等等。在他所著的《菩提資糧論》中已經可以看到這些主張。據傳記記載，龍樹本人是多才多藝的，他懂得化學（煉金術），會繪畫、雕刻、製香等等。關於這方面的著作，西藏還有譯本。漢譯的《五明論》，已佚。這種對世間學多方面的研究，也促使了大乘的發展，並制約著大乘發展的方向。到後來瑜伽派，五明並重，在那爛陀寺學府還是實際貫徹了的。這種風氣還流傳到蒙藏地區，喇嘛廟宇對天文地理、醫藥藝術，各種都學。從一方面講，佛教對一般文化的研究，其目的在把它作為幫助推廣學說的手段，另一方面，從而也影響到文化的發展與交流。例如，中國不僅受到大乘佛學的影響，同時也受到了他們所帶來的印度文化的影響。佛學所以源源不斷地傳入中國，從文化交流這個角度看也是一種很自然的現象。

◉附二：印順〈龍樹的思想〉（摘錄自《印度佛教思想史》第四章第二節）

龍樹學被稱為中觀派，可見《中（觀）論》所受到的重視。龍樹是大乘行者，本於深觀而修廣大行的，所以更應從《大智度論》、《十住毗婆沙論》，去理解大乘的全貌。龍樹生於南印度，在北方修學，所以龍樹論有綜貫南北的特色；抉擇、貫通一切，撥荊棘而啓大乘的坦途，不是為理論而理論的說明者。「佛法」的「四部阿含」以外，大乘經的傳出，部類衆多，宗趣不一，所以龍樹依據古說，依「四阿含」的不同特性，立四種悉檀（siddhānta）以貫攝一切佛法。（中略）

「佛法」以緣起為先，「大乘佛法」以空性、眞如等為量。龍樹面對佛教界的相互抗拒，於是探求佛法的眞義，以「佛法」的中道緣起，貫通大乘空義，寫出最著名的一偈，如《中論》卷四說（大正30．33b）：「衆因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。」

「衆因緣生法」，是緣起法的異譯。第二句，依梵本是「我等說是空性」。緣起與空性的統一，可見當時的經文及大乘行者，已有這種見解，龍樹不過是論述得更精密更完成而已。緣起與空性，不是對立的，緣起就是空性，空性就是緣起。從依緣而起說，名為緣起；從現起而本性空說，名為空性。出發於緣起或空性的經典，所說各有所重，而實際是同一的；說得不同，只是應機的方便。龍樹是大乘行者，所以依空性成立一切，如《中論》說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」《迴諍論》說：「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切。」空，是成立世出世間一切法的法則。大乘經說空性，大都是：「空中無色，……無智亦無得。」一切無所得，一切不可安立，一切法空而隨順世俗說有，不免引起誤解：眞實義並沒有善惡因果，說善惡因果，只是化導愚人的方便。說空而有輕視或破壞世俗事的傾向，問題就在這裏。所以龍樹重空性，而說緣起與空性，不但不是對立，而且是相成的。《般若經》廣說空，重在勝義，但空也有虛妄不實的意義，龍樹著重這點，專依無自性明空性。為什麼一切法空？因為一切法是沒有自性的。為什麼無自性？因為是緣起有的。《中論》貫徹了有自性就不是緣起，緣起就沒有自性的原則，如說：「如諸法自性，不在於緣中」；「衆緣中有（自）性，是事則不然」。這樣，緣起是無自性的，無自性所以是空的；空無自性，所以從緣起，明確的說明了緣起與空性的統一，如《迴諍論》說：

「若法依緣起，即說彼為空；若法依緣起，即說無自性。」（頌）

「諸緣起法即是空性。何以故？是無自性故。諸緣起法其性非有，無自性故。（中略）無自性故說為空。」

緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性。緣起是無自性的、空的，所以可依緣起而契會空性。空性是無自性的，所以依空而緣起一切。緣起即空，也就是「世間即涅槃」了。（中略）

龍樹以無自性義，成立緣起即空，空即緣起，也就貫通了「佛法」（大乘稱之為「聲聞法」）與「大乘佛法」的對立。（中略）

依龍樹論意，說無我，說一切法空，只是應機不同；有些說得含渾些，有些說得徹底些。所以「佛法」說無我，「大乘佛法」說一切法空，是相通而不相礙的。修行者從觀法而契入實相，《中論》的〈觀法品〉，是觀五蘊無我入門的，如說：「若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。（中略）諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」可見佛法本來不二，隨機而方便不同，眞正的解脫門是沒有別異的。

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從《佛印三昧經》等，可見《般若經》等，已引起不重正行的流弊。同時，外道也有觀空的，所以龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義。」眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；不依世俗諦的善行，怎麼能趣向甚深空義？如《大智度論》說：「觀眞空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔輭，諸結使薄，然後得眞空」；「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」。所以雖一切法空平等，沒有染淨可得，而眾生不了，要依世俗的正見、善行，才能深入。《金剛般若經》也說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」要知道，空性即緣起，也就是不離如幻、如化的因果。如《論》說：「若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空。」空是如幻如化的，幻化等譬喻，是「以易解空，喻難解空」；「十喻為解空法故」。一切法空，一切是如幻如化的：「如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情（根）相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見可聞，不相錯亂。」所以，「大聖說空法，為離諸見故」。為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南！

龍樹的時代，部派紛諍，而「佛法」與「大乘佛法」，又處於嚴重的對抗局面。所以龍樹論的特色，是確立不二的中道，能適應多方，兼容並蓄。龍樹《中論》的中道，是八不的緣起說。不斷不常，不一不異，不來不出，《阿含經》是約中道緣起說的；不生不滅，《阿含經》是約涅槃說的。（中略）

龍樹會通了《般若經》的性空、但名，《阿含經》的中道、緣起，也就貫通了「大乘佛法」與「佛法」，互不相礙。一切法義的成立，不是為了論議，論議是可破的，惟有修行以契入實相——第一義，才是龍樹論意的所在。（中略）

文殊法門，與《般若》同源而異流，每說煩惱即菩提，如說：「貪欲是涅槃，恚癡亦如是，如此三事中，有無量佛道。」龍樹怎樣解說這些文句？對於淫欲，《智論》依《般若經》，說三種菩薩：「初者，如世間受五欲，後捨離出家，得菩提道。二者，大功德牢固，初發心時斷於淫欲，乃至成佛道。是菩薩或法身，或肉身；或離欲，或未離欲。三者，清淨法身菩薩，（中略）與眾生同事而攝取之。」第一類菩薩，如釋尊。第二類，「從初發心常作童眞行，不與色欲共會」，也就是發菩提心以

來，生生世世，過著清淨梵行的生活。即使是得了無生忍的法身菩薩，也是這樣。《大智度論》卷三十五說（大正25·317b）：

「有人言：菩薩雖受五欲，心不著故，不妨於道。」

「菩薩應作童眞修行梵行，當得阿耨多羅三藐三菩提。梵行菩薩不著世間故，速成菩薩道。若淫欲者，譬如膠漆，難可得離。」

有大乘人以爲：受五欲，對修道是不妨礙的，只要不執著他。對於這種見解，龍樹是不以爲然的。認爲始終修童眞梵行，能「速成菩薩道」，也就是成佛要容易得多。《龍樹傳》說：起初，龍樹與友人，到王宮中去淫亂，幾乎被殺，這才深感「欲爲苦本」而出家。龍樹有過這一番經歷，當然會稱讚始終修梵行的。這是「大功德牢固」，不是一般人都能這樣的。先受欲而後出家（第一類），應該是最一般的。第三類是法身菩薩，爲了攝化衆生，如維摩詰長者那樣。大菩薩的善巧方便，不是初學者所能行的。說到「煩惱是菩提」，如《大智度論》說：

「因緣生故無實，（中略）不從三世十方來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若（不）得是無明定相，即是智慧，不名爲癡。是故癡相、智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡。」

「諸法如入法性中，無有別異。（中略）愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡。如是愚癡智慧，有何別異？」

龍樹的解說，是依據《思益梵天所問經》的。《思益經》明如來以「五力」說法，「二者、隨宜」：「如來或垢法說淨，淨法說垢。……何謂垢法說淨？不得垢法性故。何謂淨法說垢？貪著淨法故。」這就是《智度論》所說：「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」的意義。一般不知道這是「隨宜」說法，以爲究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裏還有煩惱？如誤解煩惱即是菩提，那眞是顚倒了！

〔參考資料〕《龍樹菩薩傳》；《付法藏因緣傳》卷五；《中觀與空義》、《中觀思想》、《中觀哲學》（《世界佛學名著譯叢》62～65）；《中觀思想論集》、《佛教文史雜考》（《現代佛教學術叢刊》46、100）；《諦觀》雜誌第三十八、第五十、第五十四期；壬生台舜編《龍樹教學の研究》；寺本婉雅《新龍樹傳》；M. Winternitz著．中野義照譯《佛教文獻》第八章；M. Walleser《The Life of Nagarjuna from Tibeten and Chinese Sources》；David J. Kalupahana《Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way》。

龍藏

中國清刻藏經一稱《龍藏》，是清代的官版。雍正十一年（1733），清世宗命王公大臣、漢僧及喇嘛一百三十餘人，廣集經本，校勘編稿。十三年開刻，至乾隆三年（1738）完成（編按，故又稱《乾隆大藏經》），僅僅費了四年工夫。版片現還完全存在，國內各寺院所藏印本也極多。

《龍藏》全部分正藏和續藏兩類。正藏共四八五函，以千字文編號，從天至漆，內容編次和《明刻北藏》完全相同，也分(1)大乘五大部經，(2)五大部外重單譯經，(3)小乘《阿含經》及重單譯經，(4)宋元入藏諸大小乘經，(5)大小乘律和續入藏諸律，(6)大小乘論，(7)宋元續入藏諸論，(8)西土聖賢撰集，八個部門。續藏共二三九函，是「此土著述」一部門，編號從書至機，內容依照《北藏》加以增減。據雍正〈重刊藏經序〉說：「歷代名僧所製義疏，及機緣語錄，各就其時所崇信者陸續入藏，未經明眼，辨別淄澠，今亦不無刪汰，俾歸嚴淨。」在這樣的企圖下就刪去史傳類的《釋迦譜》等、目錄類的《出三藏記集》等、音義類的《一切經音義》等、義疏類的《觀音經疏闡文鈔》等、著述類的《止觀輔行傳弘決》等、語錄類的《宗門統要續集》等，一共三十六種，另外加入雍正十三年入藏的有關《華嚴》的著述《會本懸談》、《會本疏鈔》（這些即是所刪《華嚴疏鈔》重新整理過的本子）等四種，乾

隆二年以清人著述爲主而續入的《楞嚴正脈》、《成唯識論音響補遺》、《梵網經直解》、《毗尼止持會集》、《作持續輯》、《毗尼關要》、《紫柏全集》、《憨山全集》各家語錄以及雍正自選的各書等五十四種，並重新編次。

以上正續藏總計七二四函，七二四〇卷，收書一六七〇種（外有全藏目錄五卷）。隨後又抽去《開元錄略出》、《辨僞錄》、《夢感功德經》、《明太宗制序讚文》、《楞嚴蒙鈔》五部、七十三卷的版片，不予流通。從所收各書的數量上看，這一版藏經總算是內容豐富的，但其續藏的「此土著述」部分，隨意取捨，以致經錄割裂不全（《出三藏記集》是重要之籍，不應删去，其餘《歷代三寶紀》、《譯經圖紀》、《武周刊定目錄》等也是有關文史參考需用的書，而一律淘汰，未免失當），音義成爲空白（《北藏》僅有的《紹興重雕大藏音》、《一切經音義》、《華嚴經音義》三種，全數删除），而台宗典要也多數殘缺（如台宗三大部加了《法華玄義釋籤》，却删去《摩訶止觀輔行傳弘決》，又《國淸百錄》爲台宗歷史文獻滙編，亦從删），這樣漫無標準的編纂，比起以前各版藏經來，未免減色多多了。

《龍藏》版式即仿照《明刻北藏》，每版二十五行，折成五頁，每頁五行，每行十七字。在校勘方面，它原來不滿意《北藏》的疏漏，很想做到較勝一籌，但當時舊版藏經所存無幾，版本的辨別已十分模糊（如誤認《明刻徑山方册本藏經》爲《南藏》等），又極端輕視音義的價值，因而校勘的成績，實際很差。（呂澂〈淸刻藏經〉）

《龍藏》在現代曾刊行二次。1980年代，中國大陸印行一次，爲線裝大字本。1993年台灣新文豐出版公司又據原本縮版印行一次，並附有重編之〈作者索引〉及〈書名索引〉。

◉附：張德鈞〈關於淸刻大藏與歷代藏經——對「柏林寺和龍藏經板」一文的商榷〉（摘錄自《佛教聖典與釋氏外學著錄考》）

（〈柏林寺和龍藏經板〉）作者（朱家濂）說：

「淸藏，它是以北藏爲基礎而有所增益的。自宋以來，元、明、淸三朝的高僧大師，以及對佛學有研究的人士所留下的有名的著述，也都包括進去。這部大藏的刊刻，可以說是給佛教經典傳入我國以後，一千七百多年的譯著闡述結了一筆總帳，對中國學術界的貢獻很大。它不但是研究佛學的寶庫，而且也是研究文學、歷史、哲學、翻譯等等學術領域的寶庫。」

這段話是不正確的。試以《淸藏》（《龍藏》）與《北藏》對勘。《淸藏》新增書只五十種（〈大淸重刻龍藏彙記〉稱：「新續入五十四種」，實際其中《華嚴玄談會玄記》、《法華玄義釋籤》、《密雲禪師語錄》、《教乘法數》四種，《明藏》已有，故只五十種），後來又撤出五種，實增四十三種。而抽掉《北藏》原有的書亦達三十六種。合《南藏》計，即四十種。是其所增益的跟所抽掉的，已幾乎可以兩相抵消了。

再說所抽掉的南北藏那些書，實很重要。如《出三藏記集》，是記載漢譯佛典的現存最古目錄（在目錄學上也有特殊創造）；《佛祖統紀》，是依《史記》、《漢書》體例分〈本紀〉、〈世家〉、〈列傳〉、〈表〉、〈志〉，編寫至宋理宗爲止的佛教通史鉅著；《禪門口訣》、《六妙法門》、《國淸百錄》、《止觀輔行傳弘決》、《止觀要例》、《始終心要》，是隋唐兩代法華宗的重要著作；《原人論》、《華嚴法界觀通玄記頌注》，是唐宋時代華嚴宗的重要著作；《鐔津文集》、《永明禪師唯心訣》、《古尊宿語錄》、《禪宗頌古聯珠通集》、《禪宗決疑集》、《宗門統要續集》、《禪宗正脈》、《續傳燈錄》等，是宋、元、明禪學和有關禪宗歷史的重要著作。沒有這些書，對於中國佛教的歷史，是難以進行全面的有系統的研究的。

還有，明．萬曆時私家以書册形式刻成的

《嘉興藏》，至明末清初續有《續藏》的編刻，增書達三一〇種。至清·康熙五十五年左右，復有《又續藏》的編刻，又增書達二二〇種（此處數字係依據《日本續藏經》〈大藏諸本一覽〉所記）。這兩種續藏都是以往大藏所未收和續出之書。在《又續藏》中特多遺民之為僧者的著作（如方以智的《愚者禪師語錄》即在其內）。《清藏》開雕遠在其後，却沒有把兩續所收的書囊括進去。這更可明顯看出，《清藏》實不如作者所說，是在「給佛教經典傳入我國後，一千七百多年的譯著闡述結了一筆總帳」這個意義上進行刊刻的。

作者似單從時間先後上著眼，以為凡「後來者居上」，《清藏》既晚出，理應是結總帳的（集以往之大成）。殊知事實不然。清朝之刻大藏，據我考察，並不是從一般宗教的「廣種福田」出發，而是抱有極深隱的政治目的，欲藉此以消除潛伏在佛教內的反滿分子的反滿思想。明亡以後，有很多不忘故國的知識分子穿上僧服，表示既不作降臣，也不當順民。他們的講經說法，實際就是宣傳不投降主義。凡有良心的人對他們都很尊敬，願意出錢刊刻他們的著作，收入於可以永遠保存的《又續藏》。這不能不引起清朝統治者的注意和視為隱患，所以雍正要重刻大藏，正就是針對著此種情況而來。其所增所減，收入什麼，不收入什麼，都以是否合乎他們的利益為準則。（中略）

上面就是雍正給佛教制定的政治標準。其重刻大藏，也就貫徹了這種精神。所以沒有囊括前此私家編刻的《續藏》、《又續藏》，原因就在於兩續藏全收入了法藏、弘忍派的著作。其他撰述的作者，也多是「見御飯即吐」的人。其所以在禪宗部分抽出了一些《明藏》原有的書，原因也在於它們是法藏、弘忍派據以論證六祖五宗傳承「宗旨」的要籍。後來又抽出了錢謙益著《大佛頂首楞嚴經蒙鈔》，還是因為錢謙益「降附後，復肆詆毀」（《清高宗實錄》第一〇二二卷，乾隆四十一年十二月諭）。這不是完全體現了雍正「御著」的破的精神嗎？至於新增入的幾部禪宗語錄，正好是跟法藏、弘忍派對立的「見御飯即吃」的通琇祖孫著作。其收入紫柏、憨山等人的書，則是因為他們原不隸於五宗派下，很可作為否定法藏、弘忍執持五宗傳承說的憑據。最有意思的是特收雍正自己的《御選語錄》、《御錄宗鏡大綱》、《御錄經海一滴》以殿後，顯示全部藏經都要彙歸到這個「現在佛」身上來，尤有畫龍點睛之妙。這不是又完全體現了雍正「御著」的立的精神嗎？

自雍正「御定」的大藏刻出，私版《嘉興藏》遂無敢再續。諸有志節的高僧大德的遺著，都不能繼續刊版（如方以智為僧後許多著作即十九未刻，幸其子孫保存下來稿本）。是《清藏》雖然新增入了一點點書（其大多數《嘉興續藏》已經有了），實不足以抵償其以「御定」為厲禁，而使更多更珍貴的著作遭受湮滅的罪責。正如乾隆時《四庫全書》之編修，雖然從《永樂大典》輯出一些佚書，但不能抵償其藉編修《四庫全書》而搜羅燒燬了成千成萬明人和明遺民的著作，以及肆意竄改刪削了大量宋元人著作的罪責一樣。足見作者誇譽《清藏》「自宋以來，元、明、清三朝的高僧大師，以及對佛學有研究的人士所留下的有名著述，也都包括進去」，是同眞實的情況有很大距離的。（中略）

附帶說明一下，「龍藏」也不得為《清藏》專有之名。明朝人稱《明藏》亦曰「龍藏」，如《嘉興藏》目錄載《懇免賒請經典說》：「茲幸逢聖明，頒給龍藏。」即指《明藏》。到了清代，也還有沿稱《明藏》為《龍藏》的，如智楷《正名錄》就不止一次地說：「紀諸燈錄，載在龍藏。」「《禪燈世譜》、《五燈嚴統》，無故擅改龍藏。」「從上世系相承機緣，一出一處，載在龍藏。」此書成於康熙三十三年，再後三十九年《清藏》才命工開雕，可知智楷所謂「龍藏」，仍是指的《明藏》。又詳，稱以「龍」者，以開雕出於「御勅」。「龍」是作為皇帝的代名，如稱皇帝容顏

爲「龍顏」一樣。

〔參考資料〕 《縮本新編乾隆大藏經總目錄》（新文豐出版公司）；林純瑜《龍藏·維摩詰所說經考》（台灣·中華佛學研究所畢業論文）。

龍山寺

㈠位於福建省晉江縣安海鎮：原名普現殿，又名天竺寺。始建於隋朝皇泰年間（618），明朝天啓年間（1621～1627）重修，清·康熙二十三年（1684），建山門、殿堂門、鐘鼓樓。相傳原佛像處有一巨大樟樹，夜發祥光，時人崇之，乃斫作法鼓、寺門、千手佛等，今俱存。其中，千手佛高四公尺餘，頭戴花冠，冠中雕一坐佛，周圍雕衆多戴花冠之小佛首，迭作帽狀；其像莊嚴慈祥，雙手合十，旁伸一〇〇八支手，掌中均雕一眼。各手或攜物，或空手，姿態各異；身披蓮服，兩足微立於蓮台。現存建築有石牌坊、寺門、鐘鼓樓、千手千眼佛大殿、後殿等。

㈡臺灣北部古剎：位於臺北萬華（古稱艋舺）。清·乾隆三年（1738），由福建省泉州府屬晉江、南安、惠安三縣移居來台之人民，爲祈航海平安及事業發展，乃將素所信仰之觀音菩薩，從晉江安海鎮龍山寺分靈迎來，建寺奉祀，亦名龍山寺。嘉慶二十年（1815）及同治六年（1867）分別遭地震、颱風摧毀。旋由信徒集資整修。民國八年（1919），住持福智及地方人士，見寺宇陳舊不堪，行將傾圮，於是決議擴大修建，聘請泉州匠師，以漳、泉石木等唐山建材擴建，耗時四年多，始成今日之風貌。

此次整修，突破晉江等三縣移民之狹隘觀念，全台信徒皆共襄盛舉，使本寺從一座地方性廟宇，提昇爲全省性之紀念性建築。其在建築藝術上有幾項特色，例如：全寺使用泉州白石及玉昌湖青石。屋頂下使用兩座藻井及複雜的網目如意斗栱，構成繁麗的景象，爲日後其它寺廟所模仿。鐘鼓樓的屋頂呈轎頂式，有如古代盔帽，其它寺廟的鐘鼓樓建築爭相仿效。寺內所供主尊爲安海觀音，農曆二月二十九日爲此觀音誕辰，每年皆有盛大之慶典活動。

㈢臺灣中部古剎：位於彰化縣鹿港鎮。創建於清·乾隆四十一年（1776）。由福建晉江、南安、惠安三縣之移台人民，將晉江龍山寺觀音菩薩分靈迎來，建寺奉祀。乾隆五十一年（1786）重建。其建材（磚石、福杉等）皆運自泉州，並延聘閩粵名匠來臺興建。建築格局仿照泉州開元寺，其時有九十九門，分大埕、山門、五門、戲臺、拜亭、正殿、後殿，配以左右廂房，爲泉州式建築之精華。其中最具特色者，爲突出於中庭之戲臺。結構精巧，飛簷如翼。其八角藻井用十六組斗栱層層疊起，至最高處覆以平板，甚具特色。此外，正殿、後殿之龍柱、木雕、石鼓、佛像等，亦頗可觀。

㈣臺灣北部古剎：位於臺北縣淡水鎮。始建於清·乾隆年間（1736～1795），亦由晉江、南安、惠安三縣移台人民所築，屬晉江安海龍山寺之分靈。嘉慶、同治年間遭地震、風災損毀，後再重建。光緒十二年（1886），巡撫劉銘傳奏請賜匾，御書「慈航普度」四字，懸於寺中，今猶存。近年再度修建，現今之寺宇爲三層之宮殿式大樓。

龍光寺

位於江蘇南京覆舟山麓。係東晉恭思皇后所創建。初名青園寺。東晉·義熙五年（409），竺道生自長安返回建康，受延請而住本寺，深獲文帝敬重，王弘、范泰、顏延之等人亦仰師風，前來問道。其後，道生力倡闡提成佛之說，遭守舊之徒擯斥，遂離寺他去。同年夏，雷震佛殿，現龍昇天之奇瑞，乃改名龍光寺。此後，寶林、法寶、慧生等相繼住本寺，弘揚道生之說。其後，又有寶（保）誌、僧旻諸碩學入住本寺，講述經論。

梁代，僧綽於此寺敷述《成實論》，慧韶、慧勇、警韶等皆前來受教。唐·會昌年間（841～846），本寺遭廢除。咸通二年（861）重興之，並蒙勅額「龍光院」（一說月燈禪院

）。相傳本寺所供奉的旃檀釋迦瑞像，爲劉裕於義熙十一年遠征長安所得。此外，又有師子國所獻的玉像，原安置於瓦官寺，後移至本寺。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十五；《梁高僧傳》卷三、卷七、卷十、卷十三、卷十四；《歷代三寶紀》卷十；《續高僧傳》卷六、卷七、卷九、卷十六。

龍門寺❶

位於山西平順縣城西北龍門山腰。由於該山之山巒起伏聳峙，懸崖峭壁斷立，谷內山石凸起，形如龍首，故人稱龍門山。寺即建於山腰，始建於北齊·天保年間（550～559），原初寺名不詳。北宋·乾德年間（963～967）改爲今名。明、清二代曾經局部重葺。

寺內現存主要建築，有東、西配殿、大雄寶殿、天王殿等。其中，西配殿建於五代後唐·同光三年（925），爲三開間懸山式。殿內無樑，樑枋簡潔規整，我國現存五代建築中懸山式殿宇僅此一例。大雄寶殿建於北宋·紹聖五年（1098），係單檐歇山式琉璃頂，形制古老，色澤純樸。天王殿結構靈活，樑枋斷面互不一致，爲元代結構。其他殿宇均爲明、清重建。此寺集唐、宋、元、明、清五朝木造建築於一寺，爲中國現存古建築所罕見。

龍門寺❷

朝鮮寺刹。位於京畿道楊平郡龍門面新店里。相傳係新羅·善德女王三年（634）時，元曉所開創。眞德女王時代（647～653），大鏡又再重建。其後，李朝·世祖王（1456～1468）爲祈昭憲王后之冥福，於本寺造佛像，遂成願刹，而寺運興隆。二十世紀初，日韓合併之際，曾遭日軍破壞，而化爲廢墟。其後重建。1950年南北韓動亂時，又屢遭兵火破壞。

寺域以一銀杏樹聞名，樹齡達一千餘年。相傳新羅·敬順王（927～935）之子麻衣太子，由於感嘆新羅之滅亡，故遁世入金剛山，而於途中栽植此樹。然亦有謂係義湘所用之杖，生根長成者。

龍泉寺

(一)遼寧鞍山市千山五大禪林中規模最大、保存最完整的佛寺：位於遼寧省鞍山市千山北溝的中部山腰上。關於寺名的由來，相傳係因山上有泉，蜿蜒流入寺內，形狀似龍而得名。一說唐太宗曾至此遊幸，飲該處泉水，大讚水質甘甜適口，乃得龍泉之名。

此寺創建年代不詳。相傳始建於唐，後經明、清二代多次擴建，故頗具規模。全寺共有大小建築二十餘幢，主體部份座落於山腰平臺上，布局整齊。平臺分三層：第一層爲法王殿、齋堂、客堂；第二層爲東、西配殿及「龍泉演梵」；第三層爲大雄寶殿。其他如鐘鼓樓、彌勒閣、後殿、藏經閣等建築，則參差錯落於四面陡坡的坡頂上。

寺中藏有大小佛像八十七尊，分別以銅、泥、鐵、木、石等雕刻而成；其中以藏經閣的銅佛最著名，該像高一點三公尺，重達十五公斤，係明·萬曆十二年（1584）李太后所賜贈。此外，寺域周圍羣峯環抱，古木參天，景色宜人，有松門塔影、瓶峯插翠等十六景及摩崖石刻等。

(二)山西五台山名刹：位於臺懷鎭南五公里處。因寺中有龍泉噴出而得名。相傳古時有九頭龍出沒此地，危害百姓，後被文殊菩薩降伏，而禁錮於地牢內。宋代，曾於此地建楊家將家廟。現今龍泉寺係民國初年所重建。全寺建築以山門之玉石牌樓最著名，牌樓上雕有八十九條龍之圖紋，十分生動傳神。

(三)位於山西太原市西南二十餘公里的太山上：始建於唐·景雲元年（710），明·洪武年間（1368～1398）重建。寺內有唐代所建巨碑，字跡今已剝落。正殿殿內四壁均爲懸塑，塑山、樹以及殿宇，菩薩、羅漢像雜處其中，塑工精美，極富異趣。

(四)位於內蒙古喀喇沁旗錦山鎭西北山中：始

建於元代，至明代已告廢圮；現存建築多為清代所重建。因寺建在山巔南坡，岩隙清泉細流，終年不絕，人稱龍泉，寺亦因此得名。大殿前橫臥一軀長約四點五公尺的石獅。獅背立一小型界石碑，刻於元．至元二年（1336）。獅前有元代的「松州獅子崖龍泉寺住持慈光普濟然公德行碑」。

(五)位於福建省長樂縣沙京蓮花山：原名西山寺，創建於南朝梁．承聖三年（554）。據傳百丈禪師懷海（720～814）即於此寺出家。唐．咸通九年（868），以該地有青、黃二龍戲於井中的傳說，乃賜名龍泉寺。此寺古蹟甚多，寺後有石刻佛像一尊，寺前有龍泉古井等。

(六)臺灣高雄名剎：位於高雄市鼓山萬壽山山麓。相傳係因踞龍穴而建，故名龍泉禪寺。始建於民國十二年（1923），日僧東海宜誠為首任住持。民國三十四年，隆道接任住持後，陸續擴建堂塔，其中尤以五十六年完成的慈壽塔為最著。塔高五層，內外柱壁，全以手工砌嵌而成，可安祀亡靈四萬餘位，為全省最大之靈骨塔。民國六十年，萬壽山發現天然石觀音像，寺中遂新建圓通寶殿以奉聖像。寺中建築除上述萬壽塔、圓通寶殿外，尚有舍利殿、山門、祖堂、般若講堂、齋堂、功德堂等，並陸續擴建大講堂、大殿等。現任（1993）住持為開明。

龍珠寺

朝鮮三十一本山之一。位於京畿道華城郡。山號華山。新羅．文聖王十六年（854）廉居所建，號葛陽寺。其後，歷朝屢有擴建增修。至李朝．正祖王十四年（1790），敕命寶鏡上人重修之，落成之日，王夢見龍銜如意珠昇天而去，遂改寺名為龍珠寺。正祖王孝心極篤，嘗移其父王陵墓至此，名隆陵。又刻《父母恩重經》，藏之於寺，以表追慕先考之意。本寺於創建之初，設置八道都僧院，統轄全國寺院。境內有七層舍利石塔，為葛陽寺時代的遺品。此外，現存有大雄寶殿、冥府殿、天保樓、曼殊室利那由陀寮十方七燈閣等。

〔參考資料〕《朝鮮寺剎史料》卷上；愛宕顯昌《韓國佛教史》。

龍清巴（藏Kloṅ chen pa；1308～1364）

西藏佛教寧瑪派的代表人物之一。又譯龍欽巴、龍清饒忠、隆欽然絳巴、渣華龍清巴等名。本名智美沃色，十二歲出家。曾隨當時著名的學者學習寧瑪派和其他教派的密法，又在桑浦寺學習慈氏五論和法稱之七因明論等顯教經論，成為當時著名的顯、密兼通人物。師之顯、密功力俱深，相傳曾親見蓮華生大士，並蒙賜號為「無垢光」。且又曾親見智海王母（移喜措嘉），而蒙賜號「威光金剛」云云。

師之一生修訂過不少寧瑪派的密法，還寫過二百七十餘部著作。其中最著名的是七部論書：《七寶藏論》（又名《隆欽七藏》，或《七句義寶論》）。他還到過不丹（一說是哲孟雄），在當地建立一座塔爾巴林寺，傳授寧瑪派的教法。其後，寧瑪派又從不丹傳到尼泊爾。

師在世的年代正是帕竹地方政權絳曲堅贊掌權的時代。帕竹噶舉是噶舉教派的一個支系，從元朝末年到明朝中葉，一直是衛藏地區的掌政教派。此政權曾經一度限制龍清巴的活動，後經人調解，才又允其收徒傳法。

師在寧瑪派的地位，被視為僅次於蓮華生大士的大成就者。與薩迦派之薩迦班智達、格魯派之宗喀巴齊名。其著作已被漢譯者有《大圓滿無上智廣大心要》、《大圓滿龍欽心髓前行引導文》、《大圓滿虛幻休息妙車疏》、《大圓滿禪定休息清淨車解》、《仰兌》等書。

◉附：欣然〈龍清巴尊者一滴〉（摘錄自《吉祥獅子》雜誌一卷一期）

尊者的生平

據云尊者之祖父天護公享壽一〇五歲，為蓮華生大士二十五大弟子音勝公之第二十五代

孫，天護公得「采石精甘露鍊丹延壽」成就，尊者之尊大人法護公爲密行瑜伽士與學者，尊者之母系出名門，尊者幼時即沉浸於深厚之學術與修行環境中，五歲時於文學即已相當了然，及長，從其尊大人處習醫藥、星相與工巧明，無不通達，法護公且引導尊者修習寧瑪派蓮華生大士嫡傳之八大忿怒尊法，如大吉祥、普巴、馬頭王等，且於多種蓮華生大士上師相應法精勤修習。九歲時即能背誦〈大般若第三會〉兩萬頌全文，至於八千頌則背誦已逾百遍。十二歲依止桑耶寺方丈意成寶，教授師爲天慶喜光，蒙賜法名戒智，十四歲即精通律部，爲衆多學者公認辯才無礙。十六歲時從衆多之上師學習豐富之密教且接受灌頂，學凡舊派、新派及希結派各種教法無不從學。

十九歲離桑耶寺，入桑輔鈕託學院正式學習慈氏五論、陳那之《因明》、法稱之《量論》，以及《中觀》與般若波羅密多法會。

復從譯師智堅習《三摩地王經》，廣學《心經大疏》等，又及於梵文、修辭、詩學、工巧明。

尊者雖廣習諸事，於密修之精勤未曾少懈。多年來尊者於文殊菩薩、妙音菩薩、白金剛亥母諸成就法之修習甚爲圓滿，得圓滿頓觀之成就。尊者特傾全力於妙音菩薩法之修持，蒙菩薩特別加持，現量親睹菩薩聖容，菩薩親爲展示此一世界，令其如觀掌中果。復親口指示其未來種種，至爲殊勝。由於尊者在智慧方面之卓越成就，乃成爲衆所周知桑耶寺之「大界究竟者」，此爲學術方面學位之一種。

以二十餘歲之年齡，尊者從寧瑪派諸師如童義成、童月、佛稱等學習密乘。然尊者夙秉法門無量誓願學之志，復廣從各派有成就之大德參學。如從第三代黑帽迦瑪巴自生金剛廣學迦舉派各種教法，從勝士福德勝幢等受甚深薩嘉派教法，又從玄色仁波切受所有希結派及掘玉教法，更從童金剛等遍學迦當派教法。

簡言之，於十餘年中，尊者廣受當時所有各教派最重要傳承之教法，遂成博學雄辯之作家與教師，時人稱譽之爲「語自在王」。

二十八歲時，尊者決意棄世專志於修持所學，不顧衆人之勸請，離桑輔徜徉於各處。終於佳美覺之洞穴中禪定五月之久，得覲度母，蒙度母許以在精進中賜與加持。在閉關期內，尊者安住長期之深定，乃成熟而堪爲無上大圓滿教法之法器。

翌年春，尊者返桑耶，得悉聞名之上師姑麻惹扎駐錫鄰近淨地之上鴉隆谷，於是趨訪悉姑麻惹扎與七十弟子俱。尊者往訪之前夕，姑麻惹扎夜夢甚多飛鳥啣其經卷頁攜往各方，由此夢兆知傳承心子將至，喜甚。然尊者以資金短而不敷供養，不欲久留，然上師示意勿以供養爲慮。

尊者從學於姑麻惹扎上師之期間，遭遇極大困境，諸如由資金短少造成衣食匱乏，然收穫甚豐，首年即受大圓滿心要之教法與灌頂，翌年得更高之灌頂且受學大圓滿三部，即心部、隴部、口訣部之教法無餘。姑麻惹扎上師傾其全部修學於尊者，如瓶水入另一瓶，點滴不遺，並立尊者爲傳承人。

三十一歲時，尊者離其最後之上師處而長期周遊各方，一則沈潛於修持，再則教導從學之諸弟子。在尼輔須色地，初傳心要教法於少許弟子，於此復由其弟子光鎧處，得《空行心要》之教本。又一年，赴欽朴利莫堅，修習禪定並教導男女弟子八人，在此期間，據悉尊者曾多次親見空行，特如金剛亥母、翠燈母，復在岡列托迦處，以多次親見蓮華生上師，蒙賜名「無垢光」，且又親見移喜錯嘉（智海王母）上師達六日之久，蒙賜名「威光金剛」，智海王母且親爲開示《空行心要》，澄清各項要點，復囑尊者擴增而成《空行仰的》。

親覲無垢友時，囑將《比馬心要》教法授與其弟子童佛，彼爲姑麻惹扎之化身，且囑修復烏魯爪地之廟宇。當尊者完成此一工作，同時又將釋迦牟尼佛像、慈氏菩薩像、十六阿羅漢像整修完成。慈氏菩薩像向尊者開示：「汝終將往生蓮花集淨土，成就佛果，號須彌燈勝

幢。」

尊者嘗獨修多年，並於自成熟之年歲中教導來自西藏各地之從學弟子逾千人，建立寺宇、修復廟堂多處，如桑耶寺、哈鈴扎格寺、扎普寺、許色寺、岡列托迦寺，尊者喜於此處閉關，於此處完成甚多之著作。

尊者曾數度往哲孟雄，從學者甚衆，重整僧團，建塔巴林寺，興盛迄今不衰。亦數訪拉薩，當其首訪覺康，由阿底峽尊者像額上放光直入尊者之額，遂憶及過去數生中曾爲印度與中亞之學者。數訪拉薩，多位卓越之智者向尊者問難甚廣，咸爲尊者深廣之智識與理解所震懾，尊稱尊者爲「全知法王」，某次訪覺康時，金色光自佛像直射而下，凝聚尊者頂上，出現多尊佛陀與菩薩，同聲促尊者廣爲註疏，此即密意教法也。含《七句義寶論》、《心性、禪定、虛幻休息》三部、《心性自在、法性自在、本然自在》三部、《曙光》三部、《仰的》三部等。

尊者晚年遭逢不幸，遂出亡哲孟雄，一代聖者竟受政治迫害，斯亦衆生薄福，然尊者終能返回故里，廣事教化。

尊者於五十六歲時預爲離世作準備，向弟子告示，略謂：「我於輪迴之眞相久已了然，是以世法於我無益，如今我即將離此無常之人身，欲爲眞實有益之教法作最後之釋示，務必心領。」尊者於最後一年中將最卓越之教法傳與親近之弟子，遂使傳承如長江大河之不絕。

一年將終，尊者再返桑耶、甲馬，於此處爲千餘聞法者開示法要，最後抵達清浦，山之秀美者也。遂謂衆曰：「此地有足以稱述者即爲與印度振神園相類之火葬場，令人興起生於此不若於此處賦歸也，我將於此棄去此朽敗之人身。」之後，雖甚疲憊，仍相續教導不懈，直至暈倒數次，於衆弟子之懇求下，而暫時休息，且表示未能將教法圓滿授完，甚感遺憾。

十二月十六日，會供諸空行勇父、勇母，衆多弟子見護法與空行衆皆來攝食，誠盛會也。尊者乃集衆弟子而予最後之開示：「世法無益，宜努力修法，特宜於徹卻及妥噶法（立斷、頓超）精進，如仍有不明處，可參讀《上師仰的》，此書如滿願寶，依所研讀者詳作修定。如依此教，當能越煩惱障而達法性盡地。」

十二月十八日（即1364年元月二十四日）尊者於衆弟子之環繞中，以法身坐姿，棄去人身而安住於本然眞實之境界矣。彼時大地動、極動；震、極震；吼、極吼，並現多種奇蹟。尊者遺蛻爲彩虹弧所籠罩，天雨散花達二十五日之久。四季逆轉，臘月、元月竟然大地解凍，冰雪熔化，灌木開花。當尊者遺蛻抬至火葬場時，大地又現震、極震；動、極動；吼、極吼達七次之多。當遺蛻火化時，尊者之身、語、意融而爲三金剛，眼、舌、心堅固，火不能焚。有五大舍利，象徵尊者圓滿開顯五佛智，小舍利極多，能自孳生，由百而千，累累增上。

尊者教法傳承支脈甚多，經由尊者直接指示無畏洲（吉美林巴），心要教法乃得日見光大矣。時至今日，尊者之教法仍廣爲修行者所修學，福澤廣被者衆。祥化仁波切云：「如爲彼全知上師之弟子，宜常親近寶貴教法，如依止之爲終生之意伴，即此亦足。因再無其他可依止如此教法者，引導行人直達樂境，終至佛陀之果位。」

尊者之著作

尊者之著作多達二七〇種以上，範圍甚廣，有詩歌、歷史、文法、修辭、醫藥、天文等類，另亦編有《成就法》等。

首要者爲《七句義寶論》，此七論涵蓋所有佛法之理論與實修，爲深入了解無上大圓滿教法不可或缺之寶典，茲簡介如下：

⑴**《最勝乘道句義寶論》**：本論包羅豐富，舉凡有關大圓滿教法各方面之說明，皆詳加疏釋，有二十五章之多。本論爲通論之性質，其他六論各有專題。

⑵**《存在體驗句義寶論》**：含疏解，疏解名爲《無上三密續精華疏》，探討存在體驗之四

項本質，即不可說性、連貫性、自發性與孤獨性，且兼論何等人堪爲受法之法器。

⑶**《口訣句義寶論》**：以韻文形式精簡敍述佛陀於學理與修持兩者教法之精華，探討六項主題。

⑷**《哲理句義寶論》**：有八章之多，爲佛法哲理窮搜細研之完整作品，本論始於佛陀歷史，認係精神與文化現象，再則以佛陀教法之結集與傳播爲題，詳論佛陀示寂後，四派之興衰沿革，終則闡述存在之體驗，而以大圓滿之教法爲巔峯。

⑸**《實顯句義寶論》**：含大疏名《白蓮花疏》，本論長達二十二章，論述大乘教法，由大乘佛法觀點，探討佛法世界，並有源自印度之佛法，與其他各宗派哲理系統之詳論，而《白蓮花疏》尤爲詳盡。

⑹**《明光金剛心無上密句義寶論》**：本論含十一章，爲大圓滿思想之總結，論及生而爲人，欲追究何以爲人，以人之狀態存在，由內生起之失落感，復由內在之體驗所得之認識，乃能洞悉人之發展而存續，實爲其本身能明朗展示，不藉其他任何依憑，與大圓滿心要教授密切相關。

⑺**《法義句義寶論》**：本典短而疏釋詳，探究作爲存在本質之法義，不依任何有關存在法義之假設，七論中，本論爲最廣泛、最基礎之理性研究，故爲最重要之論典。本論共十三章，一以體驗之本質爲探討，不以依於特別事物之體驗爲中心而論究。

於七論中，尊者廣引西藏早期佛法發展之文獻，作爲支持鮮活且實在經歷之體驗，發而爲文之基礎。此類引述，概以表達爲主，非復教條形式，是以全部作品透露散發出，尊者實爲獨立有原創性之偉大思想家。以上七論輔以「無上法義金剛心」乃成靜慮之根本要典。

其次爲《休息》三部：

⑴**《心性休息》**：含十三章，爲道次第之形式，以韻文寫成。對心性之本質予以詳釋，實際指導以明其意義。另有疏釋三種：一名《大車》，爲細釋；二名《句析》，將十三章中每一章，逐句詳作結構分析；三名《白蓮花疏》，析本論爲一四一項靜慮課程，其中九十二項屬大乘，二十二項屬金剛乘，二十七項爲大圓滿不共教法。

⑵**《禪定休息》**：本論僅含三章，分別研討靜慮之適當地點，修行者操作之次第，行人如何操作，靜慮之終極目標爲何？亦以韻文寫成。本論有三種疏釋：一名《圓滿純乘》，指導靜慮實修法門。二名《白蓮選粹》，爲本論之結構解析。三名《精要選集》，爲靜慮操作實修之摘要。

⑶**《虛幻休息》**：亦以韻文寫成，計八章，直探吾人平日認爲穩定與可靠諸事物，實具虛妄、短暫、如夢之本質。亦有三種疏釋：一名《良車》，對本論細予疏釋。二名《天花精粹》，爲本典之結構分析。三名《如意寶》，爲實修之指導綱領。

三則爲《本然自在》之三部：

⑴**《心性本然自在》**：分三章，探討心意本然存在之實質，自身存在且本然自在，相續展現，但一旦受擾，則陷入迷失。故尊者嘗謂「勿須堅執彼、此之分別，內在靈明之覺知與彼與此，皆不相干，勿以人爲污損心體本然。超越世智，令其自生自顯不假造作，自然圓滿發生」。疏釋一種，名爲《光輪》，指導綱領一種，名爲《法性自顯》。

⑵**《法性本然自在》**：詮釋知性之覺、存在之覺、法性三者，併其中之關聯，且闡明此三者與通常之「觀念」並不相關。疏釋一種，名《光穗》，指導綱領一種，名《法性圓成》。

⑶**《自我一致本然自在》**：世間有情受外境之影響，顛倒未嘗或止。尊者起大悲憫，就知性與存在之關聯，更進而指出根本所在，乃其本然性。故生命之存在，雖因時空不同，而所取之形態不同，其本然性未嘗或異，遂得了然於本自一致，而本然自在也。疏釋一種，名《光網》，指導綱領一種，名《法性任運》。

四爲《仰的》三部：

⑴**《空行仰的》**：此部《仰的》係根據蓮華生大士與智海王母之《空行心要》教法而來。尊者於面見蓮華生大士及智海王母後，又得甚多之深密指示，奉命爲《空行心要》作進一步之疏釋與發展而來。內容分爲六部份，分別記敍實修過程中之外、內、密甚深含義，與空行教法之口授、灌頂配合一致。其中含極爲深祕之部份，非法器不傳，縱使堪能，但加行不圓滿，亦不能傳之口訣，甚爲豐富，茲舉一例，即《金剛飲水儀軌》也，見此儀軌之名者，宜自愼重。

⑵**《上師仰的》**：此部《仰的》係依據比馬拉密扎（即無垢友尊者）所授之《比馬心要》（或譯《無垢友心要》）擴充及疏釋而成。係尊者面見無垢友祖師，得進一步之指授，復蒙祖師開許而得完成。含攝大圓滿三部精華於一部，且另又有主要大護法之成就儀軌等。

⑶**《甚深仰的》**：尊者曾於閉關期中得智海王母親臨教授，至爲嘉許，囑尊者將所學兩種《心要》匯而爲一，於是一則專修，再則以修持之心得，恭請智海王母抉擇後，融貫各種《心要》爲一而成。本《仰的》分爲三部，首則詳述各種《心要》之傳承史，二則爲《仰的》之主要部份，所有《心要》傳承，融貫匯而爲一。且更進一步將原有之各項口訣，細予疏釋，使聞法起敬信，而實修者一得永得，入無忘失法，恒住捨性之大法門也。

五爲《曙光三部》：尊者爲宏揚大圓滿無上智之教法，畢生精力盡在於斯，然寧瑪派之修行法門極廣極深，含攝生起次第、圓滿次第，無不殆盡。而寧瑪派之生起、圓滿次第，任一法如修行圓滿，皆得即生即身證入無果上位。修行人所以不克晉入無上境界，一方面故由於多生累積之業障，再則於貪嗔癡疑慢之轉化，並非全力以赴，非法之過，人謀不臧也。

尊者爲使後起之秀，不致偏離當機之教法，乃有此作，將《心要》教授，與生起次第所依據之《根本本續密心要》予以調和而成有關《曙光三部》。

六爲《善逝教法史》：本書分上、下二函。專家云：必有一日尊者之《善逝教法史》將廣爲各方所接受也。此處暫時從略。

七爲《雜文選集》：本集亦爲兩函。內含尊者詩歌、聖者行誼、即興短文、歷史小扎、經續攻讀心得等，皆極精彩。

結言

尊者一生以修持爲主，對佛陀之教法契入甚深，故修持乃得入於法性盡地。即以修持而論，尊者向來了解「體驗」一詞，在本質上，實具有對立之雙重性。以人而論，第一人稱之我，其身語意三業對周遭之環境，與第二者（人）作用，產生回應時，即成爲「我」之體驗。由此體驗，導至略有改變之身語意三業，發而向外，再次接受反應，而得進一步之體驗。安住本然之心，與此體驗者經此體驗而產生之心，其中間隙如何產生？尊者實注意及此，以尊者之深般若波羅密多行，得以洞悉個中原委，發而爲文，自得深中肯綮，要言不煩。

尊者一生，皆以鮮活且親身經歷之體驗，引導來者，故得不落窠臼如彼一味盲目崇拜量化戲論之智者。然亦於思辨，無所偏廢，蓋正法之抉擇，非經愼思明辨不爲功，而佛果則非歷超越言思境之修行，無能直登也。至聖哉！尊者歟！

〔參考資料〕 敦珠編・劉銳之譯《西藏寧瑪法源歷史讚頌》；敦珠著・明珠、劉銳之合譯《西藏古代佛教史》。

龍喜記（梵Nāgānanda）

印度古典戲劇。戒日王（Śīlāditya；約590～647）撰。共有五幕，第一幕至第三幕敍述居住在喜馬拉雅山中的持明國王子雲乘，與摩羅耶山的悉陀國公主摩羅耶婆地的戀愛史。第四、五幕敍述王子爲救龍宮太子危難，自願代替龍宮太子，以身餵食金翅鳥揭樓羅的犧牲精神。其後，由於合理女神的救助而獲得重生。

此戲劇取材自佛教傳說，如義淨《南海寄

歸傳》卷四云（大正54・228a）：「戒日王，取乘雲菩薩以身代龍之事，緝爲歌詠，奏諸絃管，令人作樂，舞之蹈之，流布於代。」故含有佛教思想。

本書有藏譯、漢譯、日譯、英譯、法譯本。漢譯本爲大陸學者吳曉鈴譯，台灣有影印本，收在《世界佛學名著譯叢》第九十三册。

◉附：戒日王著・吳曉鈴譯《龍喜記》〈譯者的話〉（摘錄）

關於《龍喜記》的作者，在研究印度學的學者中間一直是有著爭論的。摩無摩多（約公元後1100年左右在世）在他所著的《詩品》裡，懷疑《鍾情記》和《瓔珞記》是戒日王的宮廷詩人波那或是達婆伽的著作，因此有人說戒日王曾經拿出金錢收買這兩種戲劇的原稿據爲己有，於是又有人進一步懷疑到《龍喜記》的作者也不是戒日王。其實，單就這三種戲劇的形式來講，《鍾情記》和《瓔珞記》雖然屬於那底迦型，和《龍喜記》的屬於那吒迦型是很不相同的；單就這三種戲劇的內容來講，《鍾情記》和《瓔珞記》雖然敍述的是才子佳人的遇合傳奇，和《龍喜記》的敷衍佛教故事以闡發檀那波羅蜜，衆生無邊誓願度，法界有情，一視同仁，澤及枯骨的釋迦利他主義的眞諦也是很不相同的，但是這種懷疑應該說是沒有什麼根據的。

摩無摩多以至於當代的梵文學者的一些論點是禁不住考驗的。首先，我們有堅强的證明可以說《龍喜記》的作者的確是戒日王，那就是在戒日王死後二十五年（673），到達印度的義淨律師的親筆記載說：「又，戒日王取雲乘菩薩以身代龍之事，緝爲歌詠，奏諸絃管，令人作樂，舞之蹈之，流布於代。」同時，這三種戲劇的序幕除了一些內容不同的差異以外，大部分的詩句是完全一樣的，而且在每一種戲劇的序幕裡也都明確地提出來是戒日王的創作。《鍾情記》和《瓔珞記》的劇終詩是相同的，《鍾情記》和《龍喜記》有兩首詩也是相同的。此外，這三種戲劇無論在風格、用韻、修辭、習用的短句和成語、表現的方法都處處表現是出於同一個作者的手筆。

實際上，摩無摩多在《詩品》裡只是說戒日王曾經賞賜過波那和達婆伽，而比他更晚的注釋家就無中生有地說戒日王盜竊他們兩個人的著作。達婆伽的事蹟到現在還不爲人所知，而且他也沒有任何作品留傳下來。波那是有名的，他的作品像《喜增所行贊》和《迦淡波利》在今天還有梵本可以見得到，但是這兩部作品的風格和這三種戲劇的風格是迥然不同的。退一步說，如果波那爲了金錢而把自己的作品賣給戒日王的話，那麼單純從牟利的觀點著想，他應該出賣的是他的最傑出的作品《迦淡波利》，而不是《瓔珞記》。再說，波那是一個虔誠而頑固的婆羅門教徒，事實上也不容許他寫作宣揚佛教理論的戲劇。過去我也曾經有過一種折衷的看法，認爲可能是波那等人替戒日王代筆，現在較爲仔細地讀了這幾部作品，在翻譯《龍喜記》的時候又得到一個字斟句酌的機會，因此願意在這方面做一點說明。我們必須把《龍喜記》和其他兩種戲劇的著作權還給戒日王，這是合乎歷史事實的，也是對於作者辛勤勞動的尊重。

在這裡還有必要把《龍喜記》的故事內容介紹一下：

持明國雲明王的雲乘太子是一個很孝順的人，也是一個把名利看得很淡薄的人。他認爲人生活在社會上是應該而且必須爲大衆服務的，替多數的人謀求幸福和快樂的，在這方面還要抱著自我犧牲的精神，甚至於連犧牲自己的生命也要沒有什麼顧慮。

他和弄臣阿低離有一次去到悉陀國的摩羅耶山森林裡，爲雲明王尋找一個較爲幽靜的隱居的地方，忽然聽到遠遠傳來的歌唱和箜篌的聲音，那優美的聲音把他們吸引到合理女神廟裡，在廟宇裡有一個很美麗的姑娘和一個侍女正在用歌唱和彈箜篌供養女神。他們並不知道那個姑娘是悉陀國諸世王的摩羅耶婆地公主。

摩羅耶婆地公主告訴她的侍女說：合理女神在夢裡啓示給她，她的未來的丈夫將是持明國的皇帝。雲乘太子聽到這話感到異乎尋常的歡喜，就和阿低離從隱藏的地方跑出來和摩羅耶婆地公主見面，但是她很害羞，一句話也不肯講。在這個窘迫的當兒，幸好商狄羅耶隱士來把她叫了回去才解了圍。

這件偶然的遇合，不料竟在這一對青年男女的心上播下了愛情的種子，他們兩個人互相思戀著，又一先一後地在另一次都來到旃檀林的涼亭裡。摩羅耶婆地公主躲在無憂樹的後面聽到雲乘太子和阿低離談論他所深深地愛慕的女人，並且遠遠地看見雲乘太子在畫著他所愛慕著的女人的像。她並不知道那個女人就是她自己，因此她很不安定，也很不痛快。正在這個時候她的哥哥友世太子來找雲乘太子，告訴他諸世王把摩羅耶婆地公主許配給他做妻子的消息。雲乘太子也並不知道摩羅耶婆地公主就是他所思戀的女人，他很直截了當地拒絕了友世太子。摩羅耶婆地公主以爲雲乘太子眞是另有所愛，沮喪得在無憂樹上自縊，她的侍女嚇得呼喊救命，雲乘太子跑來救護，這才把事實的眞相弄明白，誤會也就跟著解除了。他們兩個人結婚的時候，兩國的人民都來慶祝，歡欣鼓舞，熱鬧非常。

不料幸福的開端就跟著來了不幸的遭遇。雲乘太子在海濱散步，看見摩羅耶山上和沙磧上到處堆積著龍的骨骼，那都是金翅鳥揭樓羅每天吃掉一條龍的成績，他不禁興起無限憐憫的心腸。正在這個時候，龍宮的螺髻太子親自來做揭樓羅的犧牲品，雲乘太子看見螺髻太子和他的母親難捨難分的悲慘情境，就做了用自己的身體去代替龍死的打算，暗暗地穿上結婚的紅色禮服（被犧牲的龍也穿著紅衫做爲標幟），躺在祭祀的岩石上面。揭樓羅飛來以後，不管是眞是假，就把雲乘太子一口咬起，飛向摩羅耶山的絕頂。這時候，天上突然降下繽紛的香花，大地震動得發出鐘鼓般的響聲。揭樓羅咬著雲乘太子在向上飛翔的時候，太子的珠冠墜落下來，而且恰巧墜落在雲明王夫婦和摩羅耶婆地公主的別苑裡，他們認淸了珠冠，又遇到螺髻太子了解了一切的情況，就跟隨著沙灘上的血迹找到巉峻的山巓。

這時候，雲乘太子已經是血肉模糊，白骨磷磷，奄奄一息，沒有活命的任何希望；但是他仍舊非常鎭靜，堅決，神色自若，感到替人受難的愉快。同時，他也很嚴肅地教育揭樓羅以眞誠悔改的方法，就是必須立下決心不再從事損害別人的卑鄙行動。所有的人都很感動，號啕慟哭，搶地呼天，揭樓羅覺得他犯的過失是嚴重的，要跳到烈火裡自焚，後來又急忙跑到天上去向帝釋天求甘露。正在緊張和混亂的當兒，合理女神拿著淨瓶從天上降臨，她用甘露灑在雲乘太子的身上，雲乘太子的身體的傷痕得到平復，而且復活了。在過去的悠長的歲月裡死難的諸龍也都恢復了生命，揭樓羅發誓從此不再殺生，諸龍爲之歡喜無量。

關於「雲乘菩薩以身代龍」的故事來源，戒日王在《龍喜記》的序幕裡說得很淸楚：說是根據《持明本生話》寫成的。《持明本生話》現在已經失傳，從名目看來，一定是原始佛教的典籍。現存的巴利語《佛藏》收入有《雲乘菩薩譬喻》，我沒有看過，但是我懷疑《雲乘菩薩譬喻》就是《持明本生話》，至少是《持明本生話》的改本，或是受了《持明本生話》的影響而寫成的。不過，我總覺得儘管戒日王說自己是根據《持明本生話》的故事寫的《龍喜記》，這個母題故事的來源應該更早一些。

印度古典文學的「如是所說」體的偉大作品《摩訶婆羅多》裡有一段敍述尸毗王割肉養鷹救鴿的故事，和《龍喜記》的內容有些相似，可能《持明本生話》是採取這個故事的內容加以鋪衍的，因爲北魏時代的慧覺翻譯的《賢愚因緣經》卷一的〈雜譬喻品〉第一，和趙宋時代的日稱翻譯的龍樹菩薩的《福蓋正行所集經》卷七的善聲國善勝王的故事，都和尸毗王的故事相似。我的意思總的講來是，印度傳統

的「如是所說」影響了佛教典籍裡的「本生故事」和「譬喻」。但是，「如是所說」裡的故事實際上又是古代印度人民在綿長的歲月裡所創造的，因此，《龍喜記》的故事來源應該不被《持明本生話》之類的佛教故事所局限，而是應該推到比《摩訶婆羅多》更前更早的時期，把它的創作權交還給勤勞、勇敢、喜愛和平、富有人道主義精神的古代印度的人民。當然，戒日王選取了這個題材寫成了《龍喜記》，也意味著至少在這一點上他是和印度人民的正義思想是一致的，是符合印度人民的感情和要求的；這也就是《龍喜記》所以在當時傳遍五印度，「流布於代」，直到今天還不失爲印度人民所喜愛的主要原因。

《龍喜記》的故事來源除了前面所說的情況以外，公元後一世紀間功德富纂輯的《故事廣記》裡是有雲乘的故事的，可惜這部書也早就失傳了。公元後六世紀流傳的《鬼話二十五則》傳說是一個起屍鬼給大勇健日王講的故事的記錄，這裡也是有雲乘的故事的。公元後十一世紀間安主的《廣故事穗》和月天的《故事海》，都是根據《故事廣記》重編的，也都收集了雲乘的故事。

佛教的典籍談到金翅鳥和龍王的故事是很多的，漢語的譯本就不少，例如：晉代法立和法炬合譯的《大樓炭經》卷三的〈龍鳥品〉第六、隋代闍那崛多譯的《起世經》卷五的〈諸龍金翅鳥品〉第五、隋代達摩笈多譯的《起世因本經》卷五的〈諸龍金翅鳥品〉第五。雖然在這一類的經典裏只談龍鳥之爭，並沒有聯繫到雲乘捨身的故事，但是，我們應該了解它是從原始的雲乘捨身的故事衍化出來的。而且我們也可以了解，佛教捨身的故事是有投火、飼虎種種不同的方式，但是它的性質和思想是一致的。從這裡所簡略地舉出的例子說明了另外一個事實，那就是《龍喜記》故事傳遍五印度，「流布於代」，一直爲印度人民所喜愛的具體證據。

在這裡我們也還有必要應該明確一下另外的一個問題，就是戒日王雖然選擇了一個佛教的故事做爲他的戲劇的題材，同時劇本一開始就對佛陀加以讚詠，但是故事裡的合理女神、牛耳天等都是新婆羅門教的神，是與佛教毫無牽涉的。慧立法師在《大慈恩寺三藏法師傳》卷五裡，記載戒日王七十五天的無遮大會的情況的時候說「初一日於施場草殿內安佛像，……第二日安日天像，……第三日安自在天像。」日天和自在天也都是新婆羅門教的神，是與佛教毫無牽涉的。這並不足以證明正當戒日王的時代這兩種宗教是在頡頏相當，互爭短長；也不足以證明戒日王對於宗教採取兼容並包的措施，好像與他同時的唐太宗（李世民）爲了政治上的目的去崇信道教，尊禮佛法，敬重景教一樣。實際，在這本戲劇所要說明的主要道理——捨已救人的犧牲精神，在印度教和佛教是共同的、一致的，因爲它是爲印度的善良的人民所共有的道德品質。

《龍喜記》在印度古典文學裡屬於那吒迦型的戲劇。那吒迦型的戲劇在印度古典戲劇裡的地位最高，也是最典型的。那吒迦型的戲劇根據印度戲劇理論家的說法，要有如下的主要特點：題材必須是選自古典的或是當代的名作（一般指的是《摩訶婆羅多》和《羅摩延傳》）。戲劇的主角必須是皇帝或者是超人的英雄。戲劇所表現的感情色彩必須是從奔放的愛情、豪邁的性格，或是奢華的環境產生出來的。戲劇的形式要服從五幕到十幕的原則性的限制，每幕只能表現在同一天裡所發生的事情。戲劇的表現方式是在舞台上絕對不允許出現戰爭、殺傷、飲食、沐浴、換衣服、顚覆王朝等的形象。事實上，與其說這些都是那吒迦型的戲劇的特點，不如說是加給戲劇作家的一些限制。

但是，戒日王在《龍喜記》的創作實踐中告訴了讀者他是怎麼樣大膽地搗碎那些枷鎖的。他的題材是選自民間流傳的佛教故事，同時又雜糅了印度教的氣氛，這種非古典的題材是很容易弄得兩面不討好的。他所表現的感情

色彩不是單純的，是多式多樣的；當然，其中最主要的毫無疑問地是歌頌人道主義和自我犧牲。可是，他在前三幕裡努力表現眞摯的愛情。在第三幕裡還憑空加進去一段表現戲謔的趣味。在第三幕和第四幕之間感情色彩的變化很突然，第四幕和第五幕的感情色彩又非常複雜。這也應該說是很不容易掌握得好的。他在舞台上任意表現阿低離沐浴，揭樓羅傷害人的性命，雲乘不單是換衣服，而且遍體鱗傷，死而復甦。這就是我們說他的戲劇在印度古典戲劇的發展歷史上，有著特殊的價値和突出的色彩的另一面證明。

〔參考資料〕 中央民族學院編寫組《藏族文學史》第二編第七章第五節。

龍湖巖

臺灣古剎。位於臺南縣六甲鄉龍湖村。始建於明．永曆（1647～1661）初年，初名巖山廟。永曆十六年（1662，淸．康熙元年），供奉自浙江普陀山飄來之石觀音像，香火更加鼎盛。淸．康熙四年（1665），鄭成功之參軍陳永華駐軍於附近，時聞晨鐘暮鼓，頗有所感，乃爲之重新建寺，並命名爲「赤山龍湖巖」，且延請福建高僧參徹（又名擇參）爲第一代開山祖師。

本寺原初僅供奉觀世音菩薩聖像一尊，繼因信徒朝拜日益增多，遂不斷增建殿宇。近年來，寺內又增設佛學班，以教育學佛青年。

本寺在開山住持參徹之後，歷任住持有梵山、妙元、微雲等人。現任（1993）住持深鏡，爲微雲（第十代住持）之弟子，畢業於佛光山中國佛教研究院。

龍華寺

位於上海市西南郊龍華鎭。相傳三國時代，吳主孫權爲祀奉佛舍利而建寺塔，並賜名「龍華寺」，且於赤烏十年（247），七級龍華塔落成云云。然此一傳說似不可信。因爲據《紹熙雲間志》、《至元嘉禾志》所載，本寺係五代十國之時，張仁泰請錢忠懿王創建。北宋．治平元年（1064），改稱空相寺。

明．永樂年間（1403～1424），此寺曾經重修，復改空相寺名爲龍華寺。成化十六年（1480），重建佛殿。嘉靖三十一至三十五年間（1552～1556），遭倭寇破壞，山門被燒毀，其它堂宇也遭風雨，行將傾圮。四十一年，僧人一眞募款重建。萬曆二年（1574），敕賜「大興國萬壽慈華禪寺」額，並賜藏經七一八函五〇四八卷。其後，屢經戰火破壞，皆再經重建。現存寺宇爲淸．光緒年間（1875～1908）所重建，有大雄寶殿、方丈室樓房、金剛殿、三聖殿、祖師殿、羅漢堂、齋堂等，及龍華寺塔。寺內藏有銅佛五尊、石佛二尊，及明造銅鐘一口。

〔參考資料〕 王韜《瀛壖雜志》；《龍華講話》；《龍華寺史》；《龍華寺藏經考》；湯義方《龍華寺略誌》。

龍華樹（梵nāgapuṣpa）

又稱那伽樹、龍華菩提樹。學名Mesuna roxburghii Wigh或Mesuna ferrea L.，屬金絲桃科之喬木，產於印度、孟加拉、印度半島東西兩側等地。其樹幹高大，似鐵刀木，平滑而直立；葉呈長橢圓形，厚且具有光滑，前端尖而下垂；花瓣有四，呈純白色，具有香氣；果實大如胡桃，呈橙色，內藏有種子。或謂其花枝如龍頭，樹枝如寶龍，子出龍宮，故名龍華樹。

據佛典所載，此樹乃彌勒菩薩成道時之菩提樹。按，彌勒菩薩現居兜率天，將於佛滅後五十七億六千萬年（或說五十六億七千萬年），自兜率天下生人間，於龍華樹下成道，爲衆生三度說法。《增一阿含經》卷四十四云（大正2．788b）：「去雞頭城不遠，有道樹名曰龍華，高一由旬，廣五百步。時彌勒菩薩坐彼樹下，成無上道果。」

〔參考資料〕 《彌勒下生成佛經》；《彌勒大成佛經》；《阿閦佛國經》。

龍樹山（梵Nāgārjunikondā）

南印度的佛教遺蹟。位於基斯特那（Kistna）河中游右岸的台狀丘陵地，爲三世紀時印度境內一王國的首都。位於現代印度的安得拉地方（Andhra Pradesh）的北部。距著名的佛教遺蹟阿摩羅婆提（Amarāvatī）十七公里左右有一克里須那河，自此河逆流而上不久處，其南岸即爲龍樹山之遺址。

西元1926年，在此一丘陵之東南山麓發現許多荒廢的塔與僧院。翌年，考古家們始行挖掘，結果獲得可與阿摩羅婆提遺蹟相媲美的重要佛教遺品。其中有大衆部石碑。雕刻遺品非常精美，有「佛足」（Buddhapadas）石雕、及水晶製之舍利匣等。所有雕刻遺物與寺塔均爲西元三世紀時的作品。

考古學家認爲，龍樹山的宗教、學術、醫藥都具有相當程度的水準，可以與那爛陀、超戒寺相提並論。

依據所發現的碑銘記載，此地即西元三世紀時極爲繁華的伊克須婆克王朝的首都毗遮耶普里（Vijayapurī）。當時此地有身爲王族貴婦的虔誠佛教徒，有屬於多聞、化地、西山各部派的佛寺，有供錫蘭僧尼居住的僧院等等。

此地之僧伽藍，係精舍與窣堵波結合而成。以第三十八號遺蹟爲例，其中央大廳周圍，有三面僧坊、支提窟與供有佛像的祠堂。此一建物之側，有一具獨特型態的窣堵波建於基壇之上，並附有廚房與廁所。

按，「龍樹山」一詞，是由Nāgārjuna（龍樹）與kondā（山）二詞組合而成。其中之「kondā」，是特魯古（Telugu）語的「山」，「Nāgārjunikondā」一詞即意指「龍樹的山」。依據現代學者杜特（N. Dutt）的看法，此地與密教的龍樹關係較深，然與顯教的龍樹，亦非全無關聯。

龍樹山附近有一湖泊。現代印度政府在附近興建一座供水力發電用的水壩。因此專家學者們認爲，此地有地層下陷而導致沈沒之虞，爲防範古蹟文物沈沒流失，因此目前已將所發掘的各種文物移到附近一小島上的博物館中保存。

〔參考資料〕 靜谷正雄〈南天竺における龍樹の遺跡〉（《龍谷大學論集》第三四一號）。

龍興寺

(一)**指唐・開元二十六年（738），玄宗勅令天下諸郡所創立的龍興寺**：唐・神龍元年（705），中宗即位，稱天下中興，乃勅令於諸郡置中興寺、觀。其後，又勅令天下所有中興寺悉改名爲龍興寺。至玄宗開元二十六年，則勅令於諸郡立龍興、開元二寺，遇國忌則於龍興寺行道散齋，千秋節祝禱則在開元寺舉行。

爾後，各地龍興寺高僧輩出，例如：絳州之玄約，杭州之可周、宗季，溫州之玄覺，睦州之慧朗，揚州之法愼，朔方之辨才，鍾陵之清徹，滑州之普明，江陵府之齊已，洛陽之崇珪等，皆於義學、禪法、戒律等各馳其名。又，寶曆二年（826），杭州龍興寺沙門南操，發願勸募道俗十萬人，結華嚴經社，每年四季舉行齋會，白居易嘗爲撰〈華嚴經社記〉。

北宋初年，太宗改汴京龍興寺爲太平興國寺，此寺遂成爲宋代佛教之根本道場。永州龍興寺則於寺內起淨土院，刺史李承晊、僧法林等人召集信士同修淨業，柳宗元嘗爲撰〈龍興寺淨土院記〉。

又，日本・最澄入唐後，從道邃學天台之法時，嘗住台州龍興寺繕寫經論，並於越州龍興寺受灌頂。而唐末入唐之圓仁，其《入唐求法巡禮行記》中亦提及開元、龍興二寺之記事。

(二)**位於安徽省鳳陽縣城北鳳凰山日精峯下**：原名皇覺寺，又名大龍興寺。明・洪武十六年（1383），太祖朱元璋將其早年出家之寺刹拆遷至此重建，賜名大龍興寺。寺內有朱元璋御製「龍興寺碑」。據《大明洪武實錄》記載，本寺有佛殿、法堂、僧舍等三八一間，連綿五公里，常住僧人百名。寺中藏有朱元璋畫像、鐵像、銅鑊，及鑄有銘文之鐵磬。現存殿閣

二十餘間。

㈢**位於河南省南陽縣**：乃慧能之法嗣神會在未入洛陽荷澤寺以前，自唐·開元八年（720）至天寶四年（745）所棲止之所。神會於此撰寫《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》。

㈣**位於河北定興縣內十字街中心**：建於宋代，原有前、中、後三部，現僅存中部之閣，名慈雲閣。據縣志記載，元·大德年間（1297～1307）該寺住持寶德，因舊大悲閣毀於兵亂，發願重建，大德十年落成。清·嘉慶二十五年（1820）重修後改名慈雲閣。閣座北朝南，平面近似方形，重檐歇山布瓦頂，磚木結構。具有元代之建築風格。

㈤**位於山西新絳縣內**：始建於唐，原名碧落觀。宋太祖嘗寓此，改名龍興宮。宋末又改稱今名。寺內佛殿、高塔、塑像、古碑林立，尤以碧落碑著稱於世。該碑刻於唐·總章三年（670），高二點二六公尺，寬約一公尺。碑文書法奇古，行筆精絕，以大篆名聞全國。原文字迹略有損壞，後人摹其舊拓重刊一通，存於原碑之側，人稱新碑。

又，寺後有寶塔一座。塔始建於唐，民國三十年（1941）重修，高四十二點四公尺，八角十三層，各層均有石額鐫於其上。塔身係磚木結構。塔頂冠以鐵體葫蘆，係生鐵鑄成。

㈥**位於湖南沅陵縣西北面的山坡上**：創建於唐·貞觀二年（628），歷代重修，依山而築。現存主要建築有山門、天王殿、彌勒殿、大雄寶殿、觀音閣、旃檀閣、彌陀閣等，規模宏大，甚為壯觀。其中，大雄寶殿最為雄偉，正南北向，二十四根大木柱立於木質石礎上，正前二重檐之間懸掛「眼前佛國」木匾，係摹刻明·董其昌題寫之字而成。

〔參考資料〕㈠《宋高僧傳》卷三；《景德傳燈錄》卷九、卷十二、卷十四、卷十九；《樂邦文類》卷三；《佛祖統紀》卷四十。㈢《宋高僧傳》卷八。

龍女成佛

《法華經》所述之掌故。指八歲的龍女，因受持《法華經》之功德而即身成佛。據《法華經》〈提婆達多品〉所述，在法華會上，文殊菩薩告訴智積菩薩，娑竭龍王女年甫八歲，以修行《法華經》故，可速得成佛。智積菩薩聞言後，甚感懷疑。其時，龍女忽然現於會中，並頭面禮敬，以偈讚佛。

其時，舍利弗告訴龍女云：「女身垢穢，非是法器，云何能得無上菩提？」龍女即以其身之寶珠獻佛，而後問舍利弗及智積云：「我以此珠獻佛，佛納此珠疾否？」智積、舍利弗咸言「甚疾」。龍女又言：「我之成佛尚疾於此。」其時會中大眾，皆見龍女忽然之間變成男子，具菩薩行，即往南方世界，坐蓮華臺，成等正覺，具足三十二相，八十種好，普為十方一切眾生演說妙法。於是，娑婆世界之菩薩、聲聞、天龍八部、人、非人悉遙敬禮之。智積及舍利弗亦默然信受。

此八歲龍女之「即身成佛」一事，古來皆以之作為證明《法華經》力不可思議之事緣，而大受鼓吹。按，早期的佛教，謂女人有五障，不得為梵天王，更不可能成佛。此外，巴利《律藏》〈大品〉中，謂龍於睡眠時現其本形，不能持齋，並非法器，故不許龍參預僧團。

大乘佛教興起之後，有甚多看法有相當大的改變。轉女成男、成佛之說亦告興起。如《阿闍世王女阿術達菩薩經》說阿闍世王女阿術達，年方十二，發菩薩大願，轉女身，得「當來作佛」之授記；《離垢女經》說波斯匿王女離垢施，年十二歲，發作佛之願，變成八歲童子，受「成佛」之記；《須摩提菩薩經》說羅閱祇國優迦長者女須摩提，八歲時受菩薩行，忽轉女身，成為沙彌，受「當來作佛」之記；《海龍王經》卷三〈女寶錦受決品〉說海龍王女寶錦與諸龍之夫人共以瓔珞獻佛，發無上道心願成佛，得「當來成佛」之記；《菩薩處胎經》卷七〈八賢聖齋品〉也說龍女生於阿彌陀佛國，可得作佛。可見《法華經》之龍女成佛說，並非絕無僅有。

在後世，關於此「龍女成佛」之說，有種

種詮釋。《法華經玄義》卷五（上），以法華龍女乃圓教初發心住之位，證一分之無生，能八相作佛；《法華文句》卷八（下）云（大正34・117a）：

「胎經云：魔梵釋女皆不捨身、不受身，悉於現身得成佛故。偈言：法性如大海，不說有是非。凡夫賢聖人，平等無高下，唯在心垢滅，取證如反掌。」

《法華文句》卷八之四云（大正34・314b）：

「問：爲不捨分段，即成佛耶？若不即身成佛，此龍女成佛及胎經偈云何通耶？答：今龍女文，從權而說，以證圓經成佛速疾。若實行不疾，權行徒引。是則權實義等，理不徒然。故胎經偈，從實得說。（中略）祇云龍女已得無生，則約體用而論權巧。非謂專約本迹爲權巧也。」

然而吉藏《法華義疏》卷九，則以爲龍女發心成佛之位有二義，一者龍女之發心是四種發心中之第四「一生補處發心」。其位在第十地。二者因《華嚴經》說十信菩薩八相成道，故其位不可知。窺基《法華經玄贊》卷九，亦作此說。又云龍女成佛並非實證，唯權者之示現而已。

〔參考資料〕《法華玄論》卷九；《止觀輔行傳弘決》卷六之一；《法華玄義釋籤》卷十；《天台四教儀》；《法華龍女權實文旨》；《法華秀句》卷下。

龍谷大學

日本淨土眞宗本願寺派在京都所設立的大學。「龍谷」之名可能是來自本願寺第十四代寂如懸於本寺佛殿，作爲本山山號的匾額（一說謂「龍谷」二字係指親鸞廟堂之地）。其濫觴可推溯至寬永十六年（1639），良如宗主在本願寺境內所創辦的僧侶學校。翌年准玄任能化職，其後百餘年間有西吟、知空、若霖、法霖、義教、功存、智洞相繼傳承，形成所謂的學林時代前期。至第七代智洞之時，發生中央學林和在野學者在安心上的論爭，此即「三業惑亂」，使學林的鴻運一度受挫。文化四年（1807）四月學林始再次開設，以後並在一流的學界耆宿中，遴選勸學一名，任期爲一年，依次交替來管理學林，此即「年預勸學制」，往後七十年學林皆循此規範以迄於明治初年。

學林主要是講宗乘，並兼修餘乘，但隨時勢所趨，受到一般學問風潮的影響，至幕府末期不得不因應內外思想，而採納皇學、儒教、破邪學。其後，由於學林之氣氛，及派內先進者之意見，學林遂脫離舊有傳統形態，改行一般學校的體制，而設立大教校。此大教校與創立於明治十七年（1884）的普通教校，於明治二十二年統合成大學林。大學林採考究院、內學院、文學寮之二院一寮制，至明治三十三年，乃聯合成爲佛教大學。

明治四十一年，以培養學者、布教者、執務者爲目的，而設立三科，但並無多大功效。明治四十五年廢除講座制，改成學年制。大正十一年（1922）又獲大學令設立認可，改稱爲龍谷大學。首任校長是鈴木法琛，設有研究科、文學部、大學預科、專門部。昭和二十四年（1949）改成新制大學，並陸續增設短期大學、大學院修士課程與博士課程。

本校文學部（院）佛教學科內設有專攻眞宗學之研究部門，此爲本校特色之一。此外，本校圖書館之藏書甚豐。教授亦多知名學者，如井ノ口泰淳、武邑尚邦、上山大峻、瓜生津隆眞、靜谷正雄、小笠原宣秀、小川貫弌、福原亮嚴、長尾雅人、二葉憲香等人皆係此校教授。而自此校取得博士學位之著名學者，也有深浦正文、月輪賢隆、高雄義堅、明石惠達、福原亮嚴、眞鍋廣濟、芳村修基、二葉憲香等人。

〔參考資料〕《龍谷大學三百年史》（龍谷大學出版部）。

龍門石窟

河南省洛陽市南郊龍門口的石窟羣。此地位於黃河支流伊水兩岸，由於兩岸岩山對峙，

猶如天然的門闕，因此又稱「伊闕」。此處之石窟地質，屬於石灰岩。共有二千一百多座佛窟、佛龕，佛像有二萬多尊。高度從二公分至十七公尺餘。且有四十座石塔。

西元494年，北魏自平城（大同）遷都洛陽，沙門統曇曜繼開鑿雲岡石窟之後，又在龍門山鑿造佛龕。其後，歷東魏、北齊、隋、唐、北宋，歷代皆相繼雕鑿。

此一石窟羣之中，鑿於494年的西山第二十一窟（古陽洞），爲最早開鑿者。其中彌勒像龕的〈495年造像記文〉，在書道史上頗爲著名。第二、第三、第四窟（賓陽洞）造於西元500年至523年，歷時二十四年。窟中釋迦等像皆爲北魏式樣。第十九窟（奉先寺洞）是露天的大崖窟，爲672年唐高宗發願所開鑿的。窟壁雕有高十七公尺以上的盧遮那佛，爲龍門石窟中最大的佛像。此外，另有三千六百多通造像碑文，是研究我國宗教、政治、藝術史的貴重資料。

◉附一：金維諾〈龍門石窟〉（摘錄自《中國美術史論集》下編）

龍門石窟在洛陽南二十五里的伊闕，伊水北流，兩山夾岸對峙，形如門闕，所以名爲伊闕。龍門石窟羣就雕鑿在伊水兩岸崖壁。現在存留下來的窟龕，據龍門保管所的統計，有二一三七個（窟一三五二座、龕七八五個）。這些窟龕，大部分都在伊水西岸，其中大窟有二十八個；東岸多是唐代洞窟，有七個大窟和一些小窟。

根據銘刻，可以知道：龍門石窟的開始鑿造，最遲是在太和年間，古陽洞不少造像銘可以證實這一點。北魏晚期是龍門石窟鑿造最盛的時期，以後東魏、西魏、北齊、北周、隋，都在前代未完成的洞窟中繼續有所雕造，僅有個別新開鑿的洞窟。到唐代貞觀以後，龍門又逐漸成爲貴族、皇室造像活動的中心。盛唐以後才又沉寂下去。

龍門北魏時期的洞窟，都在西岸，如古陽洞、賓陽洞、蓮花洞、魏字洞、石窟寺等洞窟，都是其中具有代表性的石窟。

古陽洞四壁滿布佛龕，大多數佛龕均刻有「造像銘」，記錄了修造者的姓名、修造的年月和修造的動機，是龍門保存造像銘最多的一個窟。從這些銘記可以知道在古陽洞發願造像的多是北魏貴族。其中有長樂王丘穆陵亮夫人爲已死的兒媳造像的銘記，有比丘慧成（孝文帝的堂兄弟）、北海王元詳（孝文帝的兄弟）及其母高氏、齊郡王元祐（文成帝的孫子，孝文帝的堂兄弟）、廣川王賀蘭汗妃侯氏（孝文帝的從叔母）、安定王元燮（他的父親是太武帝的孫子，是孝文帝的親信）以及元洪略（樂陵王思譽子）、楊大眼等的造像銘；另外還有很多佛龕是一般官吏等修造的。古陽洞是北魏貴族發願造像最集中的一個洞窟，充分反映了這時貴族社會中信仰佛教的流行風氣。

關於古陽洞的開創年代，一般都依據丘穆陵亮夫人造像銘的年月，定爲太和十九年（495）。但是值得注意的是這一佛龕開鑿在三層主龕的上部，從所占部位以及與其他各龕的關係來考察，它不會比占據兩壁主要部位的三列大龕爲早。三列大龕，不全部有銘記，有的可能是以後加鑿小龕時毀掉，現在保留下來的六則造像銘，有三則是有年代的。比丘慧成爲父始平公造像銘是太和二十二年，孫秋生等二百人造像記是始於太和七年而到景明三年（502）五月二十七日造訖，比丘法生造像記是景明四年。以訖工的年月來看，這幾龕都晚於丘穆陵亮夫人造像，有的是晚三年，有的則晚八年。但從修造的規模來看，這些大龕的修造期間比丘穆陵亮夫人龕會長得多，有可能它們的動工或籌建實際上比該龕早，因此它們占據了壁面的主要位置。這些大龕雖是不同的「施主」出資修造，但是它們顯然是在修窟時有計劃統一安排的，或者正是這些主要佛龕的修造者共同出資開鑿了古陽洞。孫秋生等造像銘所記由太和七年到景明三年約二十年時間，不能單純理解爲開鑿一龕的時間，如果佛龕造訖是

景明三年，那麼太和七年就應當包括了開窟的時期。所以古陽洞的開鑿應該是在太和七年，或太和七年以前。

古陽洞是最早開鑿而又規模很大的一個洞窟。進深約十三點五〇米，高約十一點一〇米，寬六點九〇米。中間圓雕的主尊，原來是佛像，因爲風化剝蝕較甚，淸代末年被用泥改塑爲道教天尊形像，近年才又剝去泥皮，重現原來形像。本尊兩側的菩薩像保存得比較完整，厚重而又匀稱的造型以及上身微微後傾的姿態，可以看出當時在製作大型石造像方面的藝術水平。以佛、菩薩等大型圓雕爲中心的石窟，兩壁的主要部位是有計劃安排的三列大型佛龕。每列都是相對稱而又有著微小變化的四座佛龕，南壁最下列只有兩龕，可能是未照原計劃完成，在佛龕裏有的是雕造釋迦牟尼坐像，有的是彌勒交脚坐像，或釋迦、多寶二佛并坐像。在兩壁大龕之間以及上部，以後加雕了很多小龕和「千佛」。

古陽洞大小龕裏的佛像，都是北魏晚期流行的瘦削型，下垂的衣裙作極爲規則的疊紋，是當時具有代表性的造型。龕額和龕裏佛像身光都雕造各種不同的裝飾，是極富於變化的優美的圖案紋樣。有的龕額雕造的是故事畫像，這種精細的畫像與龕下部的供養人畫像一樣，是極爲重要的富有繪畫趣味的作品。

在古陽洞開鑿以後，北魏皇室又繼續在龍門進行了更大規模的雕造活動。據《魏書》〈釋老志〉稱：

「景明初，世宗詔大長秋卿白整，准代京靈岩寺石窟於洛南伊闕山，爲高祖文昭皇太后營石窟二所。初建之始，窟頂去地三百一十尺，至正始二年中，始出斬山二十三丈。至大長秋卿王質謂：斬山太高，費功難就，奏求下移就平，去地一百尺，南北一百四十尺。永平中，中尹劉騰奏爲世宗復造石窟一，凡爲三所，從景明元年至正光四年六月已前，用功八十萬二千三百六十六。」

這一段文字，記載了北魏皇室在龍門附近大規模開鑿的年代和耗費的人力。根據斬去山壁的高廣尺寸、三窟結構，以及石窟內的供養人像，可以確定這三座石窟就是賓陽三窟。事實上在北魏時期，三窟並未全部完成，一直到唐・貞觀十五年，魏王泰爲皇后長孫造像，才完成左右兩窟的主要雕刻。

賓陽三窟的中間一窟爲北魏時所完成，有計劃的布局，出色的技巧，使它成爲這一時期石窟中的重要代表。在窟外門側，每邊有一個高肉雕的力士，這兩個力士雖然沒有像同時期另外一些力士一樣裸露著健勁有力的軀體，但是，它透過衣飾所顯露的厚重體質，以及怒目蹙眉、揮掌握拳的情態，仍然刻劃了那種孔武有力的形像。通過尖拱形的窟門進去，是大體作馬蹄形平面的洞窟。窟深約十一米，寬一一點一〇米，高九點三〇米。在窟的正面是以釋迦牟尼圓雕像爲中心的五軀石雕。釋迦結跏趺坐，座前有兩頭石獅。釋迦左右有二弟子、二菩薩。窟左右壁又各爲一佛二菩薩立像。在這些石雕的後面石壁上，裝飾著華麗的背光、頭光以及浮雕弟子像。窟頂作穹廬形，中部藻井爲重瓣大蓮花。蓮花四周是八個伎樂天和二供養天。這些裳帶飄揚的飛天，姿態優美動人。

洞窟前壁是富有繪畫性的浮雕，浮雕自上至下共四層，門兩側的最上部是「維摩變」，相對的文殊與維摩的形像有著相當成熟的藝術水平，特別是維摩的形像描繪了當時現實生活中具有代表性的文人氣質，在一定程度上反映了一部分貴族文人的精神面貌。第二層相對的兩幅故事浮雕，是須達那太子本生和薩埵那太子本生。這種題材的藝術作品，在新疆和敦煌壁畫中很多，中原地區，除了在造像碑以及雲崗石窟中可以看到以外，其他石窟不常見。賓陽洞的浮雕是用獨幅的畫面表現連續性的故事內容，與各地石刻以及壁畫中的本生故事聯繫起來考查，可以了解當時故事畫表現形式的演變。

第三層是有名的「帝后供養像」（或稱帝后禮佛圖），這兩幅浮雕，一邊雕造的是皇帝

及其侍從；一邊雕造的是皇后及女侍。根據記載這應該就是北魏孝文帝及其后的供養像。這兩幅作品，可以作爲了解當時繪畫藝術的重要參考，它們代表了反映當時生活的風俗畫的發展水平。這兩塊浮雕，都生動地刻劃了一組形像，畫面有著複雜的構圖，人物間有著錯綜的關係，但在多樣中，却有著完整的統一的氣氛。特別重要的是藝術家巧妙地在浮雕上處理了人物之間相互關係，表現了靜穆的而又行進著的活動狀況，反映了當時貴族們在宗教活動中的精神狀態。而藝術家却特別注意了捕捉那種虔誠、嚴肅、寧靜的活動與心境。它在一定程度上反映了當時社會狀況的一個方面，具有藝術上和歷史上的價值。同時，從這兩幅作品，也可以看出當時藝術家們在爲了表現作品的主題，對構圖、線條的表現力以及裝飾等方面所作的努力。但是，這兩塊傑出的古代藝術品，却被盜走了。「皇帝供養像」現在美國紐約市藝術博物館；「皇后供養像」在美國堪城納爾遜藝術館。

在「帝后供養像」的下邊是「十神王」。在洞窟的地面，雕有蓮花等裝飾圖案。

這一洞窟在整個設計意匠上，以及某些作品的藝術技巧上，都顯示了當時美術發展的高度水平。

蓮花洞是在賓陽洞之後開鑿的。窟內造像銘中最早的紀年是正光二年（521），說明開鑿時間是在正光二年以前。蓮花洞寬六點一五米，深九點六〇米，高六點一〇米。窟正面中央爲五・三〇米高的立佛，旁有二菩薩立像，高四點二〇米，佛與菩薩間有迦葉、阿難二弟子浮雕像。在其他壁面雕鑿有許多小龕，小龕形式變化很多，有的龕額雕造有維摩變及其他圖像。

窟頂中央有六飛天環繞的大蓮花藻井，蓮花極富有眞實感，充分發揮了雕塑所特有的效果。蓮花周圍的飛天，和雲崗石窟以及賓陽洞窟頂的飛天一樣，是北魏時期雕塑藝術傑出的創造，藝術家簡練、概括而又眞實、生動地捕捉了優美的運動規律，表現了人的富有韻律的動態。在這裏，飛天不是依靠羽翼，也不是依靠雲彩的襯托，才飛升起來的。天女在天空乘風飛翔，而天衣、雲彩，隨著天女的流動、隨著音樂的旋律在翻飛。天女體態輕盈而又眞實自然，使你感到飛翔似乎不是一種幻想，不是一種沉重的體力負擔，而使你感到它是符合音樂韻律的一種合乎自然的優美的運動。

龍門北魏時期的作品，像許多佛像以及魏字洞、火燒洞的力士，石窟寺的供養人浮雕等等都是值得注意的。這以後北朝時期的一些零星作品，也有不少是具有研究價值的，如路洞東魏時期供養人浮雕以及降魔變浮雕，還有藥方洞的北齊時期的作品等。

東西魏到唐初，龍門雖有若干零星的造像，但未開鑿大型窟。從北魏末年造像熱潮過去以後，經過了約一百年的沉寂時期，到唐初又重新活動起來。龍門唐代造像石窟不少。在西山的唐窟，按時代先後大體是自南而北的，這主要是初唐時開鑿的，然後在伊水東岸繼續修造。

在最北的潛溪寺洞，其中菩薩立像的優美，揭示了唐初雕塑藝術的長足發展。敬善寺洞和未完工的摩崖三佛，可能是在顯慶三年以前營建的（公元658年以前）。獅子洞（上元二年即675以前）、雙洞（垂拱三年即687以前）、萬佛洞（永隆元年即680）、惠簡洞（咸亨四年即673）及奉先寺（咸亨三年至上元二年即672～675）都是唐高宗李治時所建。西山最南的極南洞、東山擂鼓臺、看經寺諸洞都是武則天時期（684～704）修建。唐代在龍門進行石窟造像，到玄宗及其以後則逐漸減少，這時除佛教造像以外，還有個別雕造道教造像的。由以上情況可以看出：唐代龍門造像最繁盛的時期是公元640年以後，特別是李治、武則天時期（650～710），顯然這是和武則天長期住在東都洛陽有關的。

在東山萬佛溝北崖西口有貞元七年（791）造像龕（戶部侍郎盧征造救苦觀世音菩薩石

像），在西山以及東山另外也發現有個別宋代佛龕，說明中唐以後，龍門小型窟龕的鑿造，一直延續到宋代。

龍門唐代石窟中，奉先寺是具有代表性的重要石窟。奉先寺創建於咸亨三年（672）四月一日，到上元二年（675）十二月三十日完工，前後費時不過三年九個月，而規模之大超過了龍門所有的石窟。在比較短的時間，完成這樣大的工程，是和動員的人力以及工程設計的靈巧有關的。奉先寺不採取全部開鑿洞窟的方式，而就在露天雕造佛像，這就使這樣大規模的建築能夠實現，並且可以利用山勢減少開鑿山崖的時間。奉先寺設計和雕刻製作的精巧顯示了我國古代藝術匠師們的傑出成就。建造者「支料匠」李君瓚、成仁威、姚師積等人所代表的那些藝術家，應該認爲是中國雕塑史上傑出的匠師。

奉先寺南北寬約三十六米，東西深約四〇點七〇米。本尊是「盧舍那佛」坐像。高十七點一四米，據唐・開元十年銘記：佛身通光座高八十五尺，二菩薩七十尺，迦葉、阿難、金剛、神王各高五十尺。這樣大的雕造規模是罕見的。但是，奉先寺羣像的價值還在於形像的塑造，佛、弟子、菩薩、天王、力士和脚下的地神，以及這組羣像相互關係所體現的內在聯繫，顯示了當時藝術家的高度意匠。

藝術家在這裏通過佛教所規定的形像，創造了各種不同的理想化了的性格與氣質。這些性格與氣質的塑造反映了藝術家在一定歷史條件下所形成的審美觀點與美學理想，也在一定程度上反映了當時某些現實生活中人的典型。阿難文靜溫順和外形的樸素，菩薩華麗、端嚴而又矜持的表情，天王嚴肅而碩壯有力的神態，力士剛强而又暴躁的性格，以及承擔著天王沉重的身軀的地神，那種無所畏懼的或者表現著抗拒的力量的神情，都是作者對現實進行了深刻觀察，以當時不同階層的現實人物的精神面貌作爲參考，而進行塑造的。這些雕塑中所表現的形像，雖然是唐代佛教雕塑中所常見的類型，但是，在這裏有的顯然透露了藝術家對人物的某些不同理解。

盧舍那大佛形像所追求的莊嚴、溫和，以及睿智的富有性格的刻劃，也是理想化了的封建社會的「聖賢」的象徵，佛像的身軀以及手的姿態，都表達出一種寧靜的心境，這種寧靜和慈祥的目光等因素結合在一起，是在追求摹擬一個具有偉大感情和開闊胸懷的形像。也就是作者自己所理解的佛的典型。藝術家獲得成功的重要原因，是由於注意了從生活中探索能夠體現這些效果的人物感情。同時，藝術家對於佛教形像進行了自己的解釋，賦予了自己的感情與認識，不僅使佛教形像具有了曲折地反映現實生活的意義，也就使作品更具有了民族的風格。

奉先寺的九軀雕像，作爲各自獨立的圓雕，都不同程度地具有性格的刻劃，達到了很高的藝術水平。但是，它們還不是各自孤立的，這些不同性格的形像，在它們相互間還有著內在的聯繫。這些不同的人物被組織在以本尊爲中心的一組羣像裏，形成有變化，而又有著精神聯繫的一個整體，不同的性格與氣質，在這裏都成爲顯示羣像共同主題的有機的組成部分。這種聯繫一方面是依靠形像的神情、姿態所達到的，另一方面也利用了構圖等形式上的因素，使分散的形像聯成相互呼應、相互結合的有變化的整體。

奉先寺的鑿造規模、藝術設計，以及雕刻形像的塑造等方面的成就，代表著唐代美術所達到的高度的藝術水平。

東山看經寺是唐武則天皇后爲高宗修造的，也是龍門唐代石窟中重要洞窟之一。在高八點二五米的窟頂，雕有藻井。其中的浮雕飛天很寫實，比北朝時的飛天注意人體的表現，而少輕盈的感覺。環洞窟四周壁脚，浮雕羅漢像，現存者有二十九軀，但按其排列位置間距及壁面遺痕，原來至少應有三十一軀。而鄰接看經寺南面的擂鼓台洞內，也有類似的浮雕，並且刻有《付法藏因緣傳》。因此，可以推斷這

些雕像是從迦葉到達摩等二十八天竺祖師和慧可等東土「祖師」的形像。這些石雕，經過長期人爲與自然的損壞，大部都已殘缺，不能詳細觀察出原來藝術家所塑造和追求的所有變化與效果。但是，從現在殘存的部分仍然可以大體看到雕鑿者高度的藝術水平。

敬善寺附近的摩崖三尊，雖然是未完工的作品，但是已經鑿造成功的部分，已能體現出作者的高度意匠。特別是中部倚坐佛像，大的體面簡略地勾出了莊重的身軀，洗練而又準確地處理的顏面，兩者有機地結合在一起，恰當地塑造了佛的形像——具有智慧與權威的封建時代的理想人物。眉目的修長、唇鼻的明顯輪廓、面部的圓潤起伏，對於形像的性格與神情的表現，都具有重要作用。

唐代藝術家善於在佛的形像上，追求莊嚴、慈慧、雄偉的氣氛，而在菩薩的形像上則賦予女性的端嚴、柔麗。龍門東山大萬五佛洞的脇侍菩薩就是具有代表性的作品。拈花而微揚的左手與輕鬆下垂的右臂，左偏的豐盈的面龐與右斜的身軀，在均衡、對稱而又富有變化的動態中，描繪了具有現實氣息的人物，顯示了當時貴族婦女中的某種典型。藝術家所追求表現的這些性格與情態是受著時代思想的限制的，然而它們也在一定程度上曲折地揭示了當時的某些面貌。

唐代其他各窟還有著不少具有代表性的造像，給人以深刻的印象。如擂鼓臺三洞與大萬五佛洞、惠簡洞的本尊，就是很優美的作品。西山極南洞、萬佛洞的那些不同形像和富有生活意味的伎樂浮雕，以及從極南洞中清理出來的力士像，都是動人的作品。這些造像都在一定程度上，表現了當時某些理想的或現實的人物典型，反映了作者對於現實的認識，呈現了當時藝術發展的具體狀況。

◉附二：宮大中〈龍門石窟〉（摘錄自《龍門石窟藝術》）

(一)

龍門石窟位於河南省洛陽市南郊的龍門口，距市區十三公里。1961年，中共國務院公布龍門石窟爲第一批全國重點文物保護單位。

洛陽素稱「九朝古都」，東周、東漢、曹魏、西晉、北魏、隋、唐、後梁、後唐等九個朝代先後在這裏建都。它是一個四面環山的盆地，左控函谷，右握虎牢，面對伊闕，背靠邙山，古人譽爲「四險之國」（張華《博物志》卷一）。龍門口便是洛陽南面的唯一天然門戶。春秋戰國時代，龍門有「闕塞」之稱，龍門東西兩山，即香山和龍門山，看去確似天然的門闕關塞。秦名將白起曾在此大破韓魏聯軍（《資治通鑑》卷四）。東漢時，開始稱「龍門」、「伊闕」。此後偶而也有「鑿龍」、「禹門」的稱呼。

龍門山河壯麗，風景宜人。自古以來，「龍門山色」被列爲洛陽八大景之冠。歷代寓居洛中或到這裏遊歷的詩人，對這洛陽第一勝境，寫下了不少美好的詩篇。唐代詩人白居易，居洛達十八年之久，常住香山寺，自號「香山居士」，死後也葬在香山。

龍門兩山基本上都屬於古生代寒武紀到奥陶紀石灰岩，石質堅硬，宜於雕造。

據《魏書》〈釋老志〉記載，龍門石窟是繼雲岡之後開鑿的。營建雲岡石窟的北魏王朝，在結束十六國混戰，統一北方之後，逐步建立了一個以鮮卑拓跋部貴族集團爲主、漢族地主階級爲輔的聯合政權，它並且求助於宗教神學，特別是外來的佛教，作爲思想統治的工具。北魏孝文帝爲了進一步適應社會發展的需要，緩和當時的階級矛盾和民族矛盾，同時，也爲了與南朝漢族政權相對抗，於太和十八年（494），從代京平城（今山西大同）遷都洛陽。他懂得，經濟文化比較落後的游牧民族，要統治半個中國是很困難的，遷都也旨在接受發展水平較高的中原地區封建文化。

隨著都城的遷移，平城失去了原有的地位，雲岡石窟的大規模開鑿趨於衰退。而在龍門伊水兩岸一公里的範圍內，則開始了又一個石

窟羣的營造史。

龍門石窟的確切開鑿年代，目前雖無定論，但它的初創，大約總是在遷都前的幾年時間裏。最早開鑿的古陽洞內比丘慧成造像龕，和露天的交脚彌勒像龕的造像手法和藝術風格都和雲岡石窟緊緊銜接。

根據窟龕的造像題記和造像風格，龍門石窟羣的開鑿，大致可分爲如下七個階段：

⑴從北魏孝文帝遷洛至孝明帝，凡三十五年，是北魏開窟造像的盛朝，也是龍門石窟開鑿史上的第一個高潮。

古陽洞、賓陽中洞、蓮花洞、火燒洞、魏字洞、石窟寺等十幾個大、中型洞窟，以及一個露天的交脚彌勒像龕，都是在此期間開鑿的。

⑵北魏末期造像業已衰落，常常只是在原來洞窟中加開小龕。北魏分裂成東魏和西魏後，先後都曾占有洛陽，且都有造像活動。中型洞窟路洞，基本上是東魏開鑿的。魏窟全部集中在西山，約佔龍門窟龕造像的三分之一。

⑶北齊至隋是龍門造像由北魏到唐的過渡時期，其紀年題記僅見於幾個小龕。藥方洞和賓陽南洞的主要造像，看來都具有北齊和隋造像的一些特點。

⑷唐高祖武德年間的紀年造像在龍門還沒有發現過，但想來那時的造像總應該是有的。唐太宗貞觀年間和高宗永徽年間，在龍門開窟造像又漸次盛行。此間，主要是唐太宗的第四個兒子魏王李泰，將北魏初創的賓陽北洞完工，還開鑿了潛溪寺洞。唐高宗永徽年間開鑿了老龍洞，還有爲數較多的中、小型像龕。

⑸唐高宗永徽年間至武周前，在龍門進行了規模空前的開窟造像活動，其中以奉先寺大盧舍那像龕爲主要標誌。此外還開鑿了敬善寺、雙窰、破窰、惠簡洞、萬佛洞等。武周時期則開鑿了極南洞、淨土堂和摩崖三佛龕。開窟造像的活動逐漸擴大到東山，開鑿了大萬五佛洞和看經寺洞等三、四個大型洞窟。

⑹唐中宗、睿宗復位時期，東西兩山都開了一些小龕。玄宗時期，西山南部和東山萬佛溝又添了不少中、小型窟龕。

從太宗至玄宗的一百多年間，唐代造像一直比較興盛，可以算得龍門石窟開鑿史上的第二個高潮。

⑺唐肅宗以後，由於安史之亂，唐王朝由盛而衰。中、晚唐造像屈指可數。有紀年者爲唐德宗貞元七年（791）在萬佛溝北崖西口開鑿的觀世音菩薩像龕。形像臃腫笨拙，較之初、盛唐大爲減色。

唐代窟龕約占龍門窟龕的三分之二。

在這以後，五代、北宋以及元、明、清諸朝，僅偶有一些小型造像龕和題名、題遊之類。

經過調查，兩山現存窟龕二千一百多個，造像約十萬餘軀，造像題記和其它碑碣三千六百塊左右，佛塔四十餘座。（中略）

㈡

龍門石窟藝術，歸納起來大約有五個特點：

第一：龍門石窟是歷代的王室貴族發願造像十分集中的地方，因而它常常是直接爲統治階級的政治服務的。不少窟龕或造像的興廢變遷幾乎與當時的政治形勢相適應。

北魏道武帝皇始年間，沙門法果提出帝王「即是當今如來」，拜天子就是「禮佛」。至文成帝，曾「詔有司爲石像，令如帝身」（《魏書》〈釋老志〉）。結果雕刻的佛像臉上脚下都鑲嵌黑石，與文成帝身上的黑痣相似，名曰佛像，倒不如說是帝王的模擬像。龍門石窟中諸如古陽洞、賓陽洞和奉先寺大盧舍那像龕、萬佛洞、惠簡洞、極南洞以及未完工的摩崖三佛龕，都是秉承皇室的旨意開鑿的。就中古陽洞堪稱孝文窟。一批支持魏孝文帝遷洛的王公貴族和高級將領都在古陽洞開龕造像。北海王元詳、輔國將軍楊大眼等，都是有代表性的人物。由於帝王和貴族的直接經營，才有力量營造一些規模宏偉的洞窟。再如賓陽洞是宣武帝爲其父母孝文帝、文昭皇太后做「功德」而

營建的。據《魏書》〈釋老志〉記載，從宣武帝景明元年（500）開始，在接近山頂處鑿窟，由於「斬山太高，費功難就」，才於正始二年（505）下移就平，即移到現在的位置。至孝明帝正光四年（523），歷時二十四年，「用功八十萬二千三百六十六」。

另一方面，政治歷史的變遷，也曾經導致一些大型營窟造像工程中輟。仍拿賓陽三洞來說，中尹宦官劉騰於永平三年（510）主持該窟的營建，宣武帝死後，他與領軍元義發動宮廷政變，推翻代孝明帝攝政的靈太后胡氏，執掌國柄。劉騰於正光四年（523）病死。靈太后返政，不僅掘了劉騰的墳墓，以示報復，連劉騰經手的賓陽三洞也遭厄運，不等南北二洞告竣，就此廢棄了。再如，奉先寺大盧舍那像龕是唐高宗、武則天親自經營的皇家開龕造像工程。爲此武則天曾於咸亨三年（672）助脂粉錢二萬貫。在當時的司農寺卿、著名的宮室建築藝術家韋機的實際指揮下，這項工程歷時約二十年左右，至上元二年乙亥十二月三十日畢功，武則天曾指使僧懷義與法明等造《大雲經》，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提（人世間）主，唐氏合微。（《舊唐書》〈薛懷義傳〉）與此同時，在龍門廣造彌勒像，爲她稱帝製造宗教神學預言。他們把彌勒置於主佛的地位，且以二佛脇侍。爲此，又苦心經營了摩崖三佛龕，結果因爲武則天病逝，中宗復位，這項工程也就半途而廢。

第二：龍門石窟窟型比較單純，變化較少，題材內容趨向簡明集中，大都突出主像。

北魏時期以古陽洞、蓮花洞爲代表，可算一種獨特的類型，那就是看來基本上都是利用原有天然溶洞，加以擴張而成的。窟底平面近乎馬蹄形，窟頂都接近圓形，類乎穹窿頂。這是直接受雲岡一期曇曜五窟和二期孝文遷洛前的洞窟影響的結果。龍門諸窟中，沒有像拜城、敦煌、雲岡、鞏縣、響堂山和天龍山那種有中心塔柱和有前後室之分的窟型。龍門北魏至隋唐，也有利用已開鑿的石窟壁面，大量雕造小龕的現象，這實在是孝文帝遷洛前雲岡二期的遺風。到了唐代，基本上還是呈馬蹄形平面，如潛溪寺、惠簡洞、極南洞等。再就是出現了窟底平面呈方形，窟頂呈平頂的形式，萬佛洞和看經寺就屬於這一類，看來是與雲岡二期那種平面多方形以及具前後室的形制影響有關。此外，龍門還出現了露天的大摩崖造像龕，如奉先寺大盧舍那像龕和摩崖三佛龕。這是就窟型而言。

再從題材內容來看，在北魏和北魏以前，拜城、庫車、敦煌、雲岡等地的石窟，都有很多以佛傳、本生故事爲題材的壁畫和浮雕，並且像連環畫一樣有情節的發展。在龍門，則僅在古陽洞、賓陽中洞、蓮花洞、石窟寺、魏字洞等魏窟內略有一些，且大都只有維摩變。到隋唐，敦煌等地壁畫的題材，出現了法華經變、西方淨土變和彌勒變等大型經變故事，把佛經的複雜內容描繪在畫面上，結構富麗，場面奇偉。而在龍門，除了魏字洞和普泰洞有涅槃變、東魏路洞有降魔變浮雕，東山萬佛溝有西方淨土變龕外，總的來說，越來越明顯地趨向於突出主像和脇侍羣像，有些壁畫，幾乎別無雕飾。

雲岡一期曇曜五窟，以三世佛、釋迦和彌勒等爲主像。龍門北朝窟龕主像也基本上都是釋迦牟尼佛（古陽洞、蓮花洞等）、三世佛（賓陽中洞），同時又有釋迦、多寶並坐像（古陽洞南壁大龕），以及作菩薩裝的未來佛——交脚彌勒像（古陽洞南北兩壁列龕）。有一些龕楣裝飾上，還有七佛（石窟寺窟楣、蓮花洞南壁小龕）。

龍門隋唐窟龕主像，大多是阿彌陀佛（潛溪寺、萬佛洞）、彌勒洞（惠簡洞、極南洞、大萬五佛洞和摩崖三佛龕），也有盧舍那佛（奉先寺大像龕）、優塡王（賓陽三洞外壁、古陽洞、敬善寺一帶和萬佛洞、破窰等）、大日佛（擂鼓臺北洞）和藥師佛（萬佛洞和惠簡洞之間以及大像龕北壁靠東），還有不作爲主像的千佛（雙窰千佛洞）和萬佛（大萬五佛洞、

萬佛洞）。此外，又有觀世音菩薩（萬佛洞外南壁、萬佛溝北崖溝口）、千手千眼觀音（萬佛溝北崖）和四臂、八臂觀音（擂鼓臺北洞），以及西土二十五祖（大萬五佛洞）、西土二十九祖（看經寺）等羅漢羣像。雖說有些不是主像，但也處在非常重要的位置。其中按照《付法藏因緣傳》、《歷代法寶記》（又名《師資血脈篇》）刊刻的羅漢羣像，是北魏禪法的發展。

第三：龍門石窟造像中，早期佛教藝術那種宗教神祕色彩越來越淡薄了。無論是造像的神態氣質、衣著裝飾，還是雕刻手法，都面目一新。外來的佛教藝術植根於民族傳統藝術的土壤中，不久就培育出中國佛教石窟寺藝術的奇葩。龍門石窟造像具有鮮明的民族特點和民族風格，並且達到了藝術上的成熟期的鼎盛期，在中國古代美術史上占據了相當重要的一頁。

在雲岡，第二期的一些特點，如漢魏以來那種分層分段附有榜題的壁面布局、中國傳統的建築形式及圖案裝飾，漸次增多（同樣情況在敦煌莫高窟魏窟中也有反映）；二期靠後，出現了中原地區流行的褒衣博帶式。這些特點還是數龍門石窟表現得最爲顯著。

三國、兩晉、南北期時期，隨著印度佛教藝術的傳入，帶來了外來文化的影響，但它並沒有能夠改變我國藝術的民族特色。整個中華民族共同創造的我國藝術仍以其鮮明的民族特色，繼續向前發展，出現了以顧愷之「女史箴圖」、「洛神賦圖」爲代表的東晉南朝的繪畫和戴逵父子的雕塑，以大同司馬金龍墓屏風漆畫、洛陽畫像石棺、寧懋石室和鄧縣畫像石墓爲代表的北朝繪畫和雕刻。龍門的造像。一方面有抉擇地吸收和融化了外來藝術的營養，另一方面，更重要的是發揚了我國古代雕塑和繪畫藝術的傳統，其中甚至包括吸取民族形式的崖墓（河北滿城和四川漢代崖墓）的藝術創作經驗，才獲得如此輝煌卓越的成就。

遠不說新疆等地相當於魏晉和十六國時期的佛教造像，單就靠近內地的雲岡來看，時代較早的曇曜五窟造像，除具有我國西域的藝術特點外，多少還保留著某些外來的影響。它們還帶有早期造像的特點，主像大都威嚴、冷酷，使人望而生畏；常常因拘泥於佛教典籍規定的某些程式儀軌，使形像的塑造難免概念化；雕刻手法雖有概括洗練、整體感强的長處，但所採用的平直刀法，畢竟使形體衣褶都有棱有角，尙缺乏骨肉肌膚的眞實感。龍門石窟就不同了，寫實能力已有所加强。拿賓陽中洞和曇曜五窟相比，高達八點四米的主像釋迦牟尼佛，嘴角上翹，微露笑意，衣飾由偏袒右肩和通肩式變成漢化了的褒衣博帶式，與現實生活中的人物形像彷彿接近了許多。這是孝文改制在石窟造像上的反映。

賓陽中洞是龍門魏窟中比較有代表性的漢化窟，主像是三世像。該窟雕作完整，富麗堂皇。就其藝術風格看，它寓精巧於概括大方之中。十一軀圓雕大像皆雄健樸實，上承雲岡曇曜五窟造像那種概括洗練、整體感强的特點，又下啓唐代造像豐滿、圓潤和愈益寫實的作風。除佛像外，又如南北兩壁的菩薩，面容含睇若笑，溫雅敦厚。菩薩的手臂更値得稱道。能將堅硬的石灰岩雕造得有血有肉，豐腴、柔軟而且姿勢優美，一看便知是女性的手臂，確實顯示了作者的高超技藝。賓陽中洞兩塊各高二米寬四米的浮雕禮佛圖，更是精美的藝術瑰寶。它構圖嚴謹，畫面上分別以孝文帝和文昭皇太后爲中心，前簇後擁，組成南北相對的禮佛行進隊列。儘管人物層次錯綜，却很和諧統一，顯得動中有靜，充滿肅穆的氣氛。構圖的裝飾性和運用線條輔助造型等方面也都顯示出藝術家的卓越才華。北魏的代表作，還有古陽洞北壁的一幅浮雕小品——秀骨淸像式的禮佛圖，藝術造詣頗高。在六獅洞裏，三世佛座前各有一對護法獅子浮雕，那張牙舞爪的神態，躍然石座上，是北魏時期爲動物傳神寫照的藝術傑作。

經過了北齊、隋到唐初的演變，唐高宗、

武周時期的石窟造像，適應當時現實社會的審美習尙，以豐滿健壯爲美，以雍容華貴爲美。奉先寺大盧舍那佛，通高十七點一四米，身爲主像，位居中央，儼然是帝王身份；豐頤秀目，儀表堂堂，這種被理想化了的形像在唐代具有代表性。這樣高大宏偉、雕琢精湛的造像，象徵了唐代早期國勢的强盛和經濟的繁榮。左側弟子迦葉，雖已風化崩圮，從僅剩下的部分，仍看得出是一位嚴謹持重的老僧形像。右側弟子阿難保存完好，他衣著樸實，文靜溫順。（中略）

1976年五、六月間，在大像龕崖頂，又發現了被碎石和淤土湮沒的長達一百二十米的人字坡形排水防護溝遺蹟。從其所處位置和形狀看，這條與大像龕估計是同期工程的人字溝，一經修整，不僅能繼續發揮排除山洪和阻攔滾石的作用，而且大像龕區域的風光也會更加壯觀。

龍門唐代造像還有許多藝術上相當成熟的精品。潛溪寺的大勢至菩薩和萬佛洞外的觀世音菩薩，身體勻稱，造型敦厚，形體變化含蓄而微妙。西方淨土變龕的舞蹈菩薩和一些小龕內成組的供養菩薩婀娜多姿。萬佛洞的伎樂，或奏樂，或起舞，裙帶飄揚，如有風動。尤其是看經寺洞從迦葉到達摩的二十九軀不同年齡，不同經歷，不同性格特徵的高僧形像，高達一點八米，栩栩如生。這些高浮雕羅漢羣象，有如一個排列有序的人像雕刻展覽館。

由於年代久遠，特別是受到長期以來的盜鑿、破壞，致使龍門石窟的造像十之八、九都殘首斷臂。但是，許多殘缺不全的造像，至今仍不失其藝術上的價值。例如蓮花洞中的浮雕迦葉形像，頭部雖被盜鑿，但他左手拄錫杖（亦稱禪杖）的姿態，仍昭示出這位高僧歷盡艱辛的苦行生涯，給人以深刻的印象。再如極南洞的力士、天王和夜叉，雖說有些風化殘損，又被人爲盜鑿所破壞，然而力士和夜叉渾身肌肉突起，充滿雄强的氣勢和向外迸發的力量。作者運用了藝術解剖的原理，並進行適當的藝術誇張。作者雕造力士左脚踮起、右脚指摳地，以示承托須彌山的用力；夜叉毛髮豎立，大有怒髮衝冠之勢；這些細節刻劃，頗有匠心獨到之處。這樣的成就，源出於作者對生活的深刻體驗和高超的藝術構思。

在龍門石窟，我們還常看到佛教石窟寺藝術吸收和融合我國中原地區傳統藝術的例子。北魏的飛天和河南鄧縣北朝畫像磚墓中的飛仙形像，幾乎沒有什麼差別。賓陽中洞的「十神王」同洛陽馮邕妻元氏墓志以及升仙畫像石棺上的線畫神異形像，頗有些相似之處。賓陽中洞薩埵那太子本生故事浮雕畫面上的背景山水樹石，用的就是顧愷之時期「人大於山，水不容泛」的表現方法。文昭皇太后禮佛圖上人物的動態和衣飾，同顧愷之「女史箴圖」、「洛神賦圖」以及司馬金龍墓木板屏風漆畫上的人物也有相似處。龍門北魏屋形龕上脊飾金翅鳥，除了宗教的意義外，可能也是受到了漢代鳳鳥形像的影響。東漢畫像石上的函谷關，屋頂正脊中央就有類似的「金鳳」形像。到了唐代，那些雁、鶴一類的飛禽形像，也出現在四雁洞等洞窟中。看經寺後面山上，有一武則天時期的彌勒洞。從主像倚坐的背光底部往上看，雙腿蹲地的力士托擧著蓮座，蓮座上扒扶著雙角彎曲的山羊，再上還有伸出的龍頭。這些形像的出現，大概都有寓意。四雁似乎是代表五百雁，喩五百羅漢。雕塑羊頭早已見之於洛陽西漢壁畫墓，無非是取其吉祥之意。負重力士的形像，也很自然地使人們聯想到洛陽金村的銅人和長沙馬王堆「非衣」帛畫中的巨人。

儘管如此，我國西北地區以至外來的影響依然還是龍門石窟中不可忽視的因素。唐太宗、高宗時，洛陽人王玄策三次出使印度，巧匠宋法智曾跟隨他摹繪了各種佛像回國。據《歷代名畫記》卷三記載，東都洛陽「敬愛寺佛殿內菩薩樹下彌勒菩薩塑像，麟德二年自內出，王玄策取到西域所圖菩薩像爲樣。」近年來，也曾在賓陽南洞發現有王玄策麟德二年（665）的造像題記。東山還有唐睿宗景雲元年（

710）吐火羅僧寶隆造像龕。

第四：佛教在中國的傳播和發展過程中形成的一些宗派，就中淨土宗、禪宗、密宗和三階教等都在龍門有造像活動。而且，龍門石窟還有一些道教造像和外國僧人造像。

唐玄宗開元五年（717）在雙窰外壁，曾有人「敬造天尊一鋪」。清代以降，龍門石窟瀕於荒廢。（中略）道教徒居然將古陽洞主像釋迦牟尼佛，塗泥彩繪成太上老君的形像，故該窟又有老君洞之稱。珍珠泉以上接近山頂處，還有三皇洞，放置可移動的三皇石雕像。在龍門石窟這樣的佛教勝地，佛、道混雜的現象，亦是值得注意的一個問題。

此外，在龍門西山有一唐代「新羅像龕」，這是我國唐代與朝鮮友好往來、文化交流的歷史見證。

第五：碑刻題記多，不僅可知發願人造像的動機、目的以及造像的時間，有助於其它石窟羣的分期斷代，而且，相當數量的造像記都在不同程度上具有書法藝術的價值。

古人爲了祈福、廣植功德而大造佛像。這在龍門造像記的文字裏說得很清楚。或爲帝王權貴造像，或爲父母、丈夫、妻子、兒女造像，或因「身得惡夢」、「病得離身」、「受女人形」造像，或者是爲了「刊石記功」，凡此種種，不一而足。所有的造像記，都是這樣的內容。

從造像記的紀年看，大體上從魏孝文帝遷洛前至唐德宗貞元七年（791）。根據現存數以千計的造像題記，完全可以排成一個造像年表。

有些造像題記和碑碣石銘的內容，對於史學研究也有一些價值；有的可補史之闕，有的可以正史之誤。

清人武億《伊闕諸造像記》說，龍門不僅爲石鐫佛場，亦古碑林也。龍門碑刻主要是魏碑體和唐楷，是研究我國古代書體變遷史的實物資料。以龍門二十品爲代表的魏碑體，字形端正大方，氣勢剛健質樸，結體、用筆在隸、楷之間。以褚遂良書丹的伊闕佛龕之碑爲代表的唐楷，字形奇偉秀美。這些都是書法藝術的珍品。

在我國數以百計的石窟羣中，龍門石窟自有其獨特的地位。它地處中原，與傳統文化藝術有著深厚的血肉聯繫。龍門石窟藝術的風貌，不僅直接影響到附近周圍諸如鞏縣石窟寺、新安鴻慶寺、伊川石佛寺以及偃師石窰門、水泉等石窟羣，而且還影響到邊遠地區，例如敦煌莫高窟這樣馳名中外的藝術寶庫。

龍門紀年造像題記數量之多，在全國石窟羣中是罕見的。從中可以確知龍門一些窟龕開鑿的絕對年代，這些龍門的紀年造像窟龕，可以作爲研究同一時期同一類型窟龕造像風格並據以斷代的標準窟。

總之，豐富多彩的龍門石窟藝術，爲研究我國古代的歷史，特別在雕刻、繪畫、書法、建築、服飾、樂舞、圖案紋樣以及時代社會風尚等方面，提供了大量的形像的文物資料。

〔參考資料〕《魏書》卷一一四〈釋老志〉；《洛陽伽藍記》卷五；《廣弘明集》卷二；《佛祖統紀》卷三十九、卷四十四、卷五十三；《古今圖書集成》〈神異典〉卷六十一；任繼愈《中國佛教史》卷三；《佛教藝術論集》（《現代佛教學術叢刊》⑳）；塚本善隆《北朝佛教史研究》。

龍華三會

又稱龍華三庭、彌勒三會、慈尊三會。指彌勒菩薩於未來世當來下生於閻浮提世界，並在龍華樹下成道。然後，在三次大會上演說佛法。《彌勒下生經》載，彌勒將於人壽八萬四千歲時，下生人間，出家學道，坐翅頭城華林園中龍華樹下成道。之後，初會說法，度化九十六億人；二會說法，度化九十四億人；三會說法，度化九十二億人云云。依《菩薩處胎經》卷二〈三世等品〉所述，初會所度化之九十六億人，乃受釋尊之五戒者；二會所度化之九十四億人，乃受持三歸者；三會所度化之九十二億人，乃一稱南無佛者。

關於三會所度化之衆數，《賢愚經》卷十二〈波婆梨品〉及《大智度論》卷三所載，略有出入。又，彌勒當來下生，當於兜率天之壽四千歲盡時。彼天之一日一夜相當於閻浮提的四百年，以三百六十日爲一年，故四千歲相當於人間之五十七億六千萬歲。如《大毗婆沙論》卷一三五云（大正27・698b）：「經五十七俱胝六十百千歲，慈氏如來應正等覺出現世時。」依此，《菩薩處胎經》卷二等謂五十六億七千萬歲，及《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》等單謂五十六億萬歲，皆不正確。

由於有此「彌勒下生、成道、說法」之記載，故古來頗有人發願於彌勒出世時，再生人間，俾得值遇三會說法者。《出三藏記集》卷十二〈法苑雜緣原始集目錄序〉即列有「宋明皇帝初造龍華誓願文」、「京師諸邑造彌勒像三會記」（周顒作）、「齊竟陵文宣王龍華會記」等文之名目。又，北魏・太和二十三年（499）十二月，比丘僧欣造立之彌勒像光背銘，亦記載其人發願於彌勒出現時，願再生人間，爲王侯，以參預龍華說法。

此外，供養彌勒佛之法會及灌佛會，稱作龍華會。如《荊楚歲時記》載：四月八日，諸寺各設齋，以五香水浴佛，作龍華會云云。

◉附：太虛〈怎樣赴龍華三會〉（摘錄自《海潮音》雜誌十五卷三期）

〔什麼是龍華三會〕　「龍華三會」的意義，須從彌勒佛將來下生此土的關係上來說明。因爲彌勒佛當來下生成佛，是在龍華樹下，亦猶現在的釋迦牟尼佛在菩提樹下證果一樣。其樹名龍華者，言其枝幹高大如龍盤空，且能開燦爛之華，結豐碩之果。言三會者，亦與釋迦牟尼佛的三轉法輪相似。其轉第一次法輪，遇彌勒佛聽經聞法授記度脫者，是爲龍華初會；經若干時期，有若干衆生，又聞彌勒佛說法而得超凡入聖者，是爲龍華二會；到最後一會，則大轉法輪，凡爲彌勒佛所度之機，皆度盡無餘，是爲龍華三會。其實，彌勒佛當來下生人間說法何止這三次呢？不過是指大會而言，其第一大會度脫人天無量衆生，乃至第三大會亦度脫人天無量衆生罷了。從這第一、第二、第三會中，由聽聞正法、依教修行、而得證果的無量無邊衆生，是謂龍華證果。

大藏經裏，有《彌勒上生經》與《彌勒下生經》的兩部。其中，關於彌勒如何成佛？他的世界是怎樣的莊嚴妙麗，清淨快樂？其土是如何的平正？衆生的性情如何和善？壽命如何的延長？皆有精詳的說明。同時，在《彌勒下生經》裏，亦曾說明當來下生的時間，距離現在尙很遠。而現在的中國，我們時常聽到有許多人普遍傳言說：「彌勒佛快要下生了，人間的浩劫將臨了，你們須要信仰什麼道或什麼教，不然，即將遭劫！」甚至亦有聽到這麼說：「末劫將臨了，你們快拿出洋錢到我的什麼道或什麼教裏來買一位置，以防不測之禍，否則，將來位置賣完了，眼看你們遭遇浩劫呀！」這些，都是捏造謠言，惑亂人心，藉以詐取利養的人們所爲之事，或許是對佛典不明而起附會所致的原故，各位切莫相信！

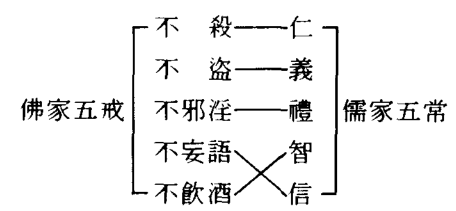
依據佛典證明，彌勒佛當來下生人間說法的時間，離今實遠。彌勒未成佛前亦稱菩薩，在《彌勒下生經》裏說釋迦佛時代就有這位菩薩，而且曾經釋迦佛授記：「汝彌勒受我記後，將來成佛度脫人天」，是爲彌勒做菩薩時代的歷史。《彌勒上生經》中佛告優婆離云：「此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上」，是即從釋迦佛過去不久間，彌勒菩薩從人世而生天上，說法度生，故今兜率天中有「內院」爲其所依住。又說：「閻浮提歲數五十六億萬歲，爾乃下生於閻浮提。」是即說明彌勒菩薩距今二千五百餘年前生天後，須經過人世五十六億萬歲的悠久年代，纔能下生人間，在龍華菩提樹下成佛，擊大法鼓，轉大法輪。是知彌勒下生的年代，距今遠甚，非特洄溯已過去了的時間如此長久，即數到將來下生我們現在所居的地球——閻浮提——上，其中的時間，亦如此長久；因人間千年，祇當兜率天上一

日，如此計算，閻浮提五十六億萬歲數完了，彌勒菩薩方纔天上壽終，下生人間，成道說法。由是考測龍華三會，尚須經過渺遠的時間；那末，浩劫將臨的話，可斷定其是謠言惑衆了。

〔怎樣赴龍華三會〕 上文已說明什麼是龍華三會的意義，現在當更進一步研究怎樣能赴龍華三會。由何種原因而達到目的——結三會之果呢？依《彌勒上生經》和《下生經》等所說，彌勒佛是本師釋迦牟尼佛在此界授記成佛的弟子，他所教化的世界，亦是釋迦牟尼佛所化的世界。故現在的人，應當依現在本師釋迦牟尼佛的教法而修行，亦如將來世界的衆生，依將來世界教主本師彌勒佛的言教而修行一樣。釋迦佛曾將其未曾度盡的衆生，皆付囑於當來下生的彌勒佛，故現在的人，凡是在釋迦佛法中生關係者，皆已與彌勒佛發生關係，將來龍華三會皆得授記作佛。諸位皆是在釋迦佛法中生關係者，將來皆爲彌勒佛所攝受，赴龍華而證果是無疑的了。今日的我們，便是將來龍華三會中的我們，必有同赴龍華三會的一日，也是無疑的了。

但是龍華有三會，到底怎樣分判呢？解答這個問題，就在釋迦牟尼佛法中發生關係有深淺、大小、勝劣而使然了。其關係深大而勝者，則赴初會；其次則赴二會；其淺小而劣者則赴三會。是則雖說人人皆可赴龍華三會，而勝者精進赴初，劣者懈怠落後，其時間之長短，功果之大小，則不可不區別了。其在釋迦佛法中，由深刻的了解而起堅固的信仰，如《大乘起信論》說的起大乘正信之心，修大乘六波羅密行，即得大乘菩薩之果。六波羅密即六度，修六度即能對治六弊：布施對治慳法，持戒對治惡業，忍辱對治瞋恚，精進對治懈怠，禪定對治散亂，智慧對治愚癡。無論其爲男女、老幼、富貴、貧賤，倘能於釋迦佛法中起大乘正信心，修大乘六度行，則此生臨終，必得上生兜率內院，親覲彌勒如來，依教修行；將來亦隨彌勒如來下生，聞法起行，而得初會證果。故如能發大乘心，修六度行，不但爲自已個人離苦得樂，而且爲普救一切衆生離苦得樂而求證阿耨多羅三藐三菩提果，則將來必赴龍華初會，得大勝果。

那末，如何是初會不證果而待二會證的呢？是由於釋迦佛法中亦能起決定信心，皈依三寶，雖不發大乘心，修六度行，而因信仰決定，樂善好施，守持三皈五戒，由三皈而對佛教三寶起信仰心，而成爲三寶弟子，由遵持五戒成爲人類中的有道德者，故雖不能赴勝妙的龍華初會，而於二會亦得聞法修行，超凡入聖。三皈即皈依佛，皈依法，皈依僧。五戒即與儒的「五常」相近，如表：



倘祇初會與二會，則普度衆生必不廣，因初會範圍甚小，祇度利根之機；二會範圍稍廣而非遍；故擴而大之普度一切，則唯龍華第三會了。凡與佛法稍生關係者，如偶起一念善心、歡喜心，或舉一手、低一頭，乃至於遊嬉中無意生關係者，如入寺瞻禮佛像，念一佛，誦半偈，無論其爲見聞佛法僧三寶者；甚至或見三寶生不信心、不願心、輕慢心者，亦由此而和佛法發生關係；若信不信，若敬不敬，凡在釋迦佛法中生關係者，皆已爲佛所付託與彌勒者；將來皆能赴龍華三會，授記作佛。上面是指在家佛教徒而說，若出家佛教徒，好的不消說，即如爲釋迦佛弟子而違背佛法，毀謗佛法，破壞佛法，造種種惡業，祇要將來能聞彌勒佛名，或見三會說法，生一念歡喜心，往昔罪業皆悉冰消，而得證會解脫；是知龍華三會所度衆生無量無數。

故現在世間有塑畫佛像，流通經典，削髮爲僧，表現三寶功德於人間，無非想世人見相作福，與佛法發生關係；如草木種子落土必抽芽，佛法的種子落於八識田中，其發芽生長亦

正如此。依釋迦佛的大悲願力，凡於佛法中生關係者，皆已付囑於彌勒佛者，龍華三會皆得度脫。《法華經》所謂「或能擧一手，或復小低頭，……若入塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道」；此之謂歟？不特此也，小孩於遊戲中無意間見三寶形像，印象落於心田，將來因緣成熟，種子皆得發芽生長而開花結果；不過「只爭來早與來遲」而已。

這樣說明如何赴初會，如何赴二會，如何赴三會的原理，則知諸位將來皆是龍華三會中人。現在若發大乘心修六度行，將來即赴初會；縱不能做到六度，即修三皈、五戒、十善的道德，亦得赴二會超凡入聖；即使初會、二會都不赴，則如現在入寺者，甚至或聞一聲暮鼓晨鐘，印象深印於識田，播下種子，結了因緣，將來皆得於龍華三會，證聖無遺。

但是，雖人人皆得爲將來龍華三會之衆，而在彌勒佛未下生之前，尚須經歷長久的空間和時間，似乎渺茫又渺茫，我們將賴何爲依住呢？這有一個最切近的方法，在《彌勒上生經》說：「若有得聞彌勒菩薩摩訶薩名者，聞已歡喜恭敬禮拜，此人命終，如彈指頃即得往生。」就是現在釋迦佛法中聞是菩薩名字，知其在兜率內院說法，發願身心皈依，爲其攝受，則此生臨終必得上生內院，見佛聽法，是爲最切近而現身得著歸宿的方法。同時，將來亦得隨彌勒佛下生而授記作佛，故《上生經》又說：「如是等衆生，若淨諸業行六事法，必定無疑當得生於兜率天上，值遇彌勒，亦隨彌勒下閻浮提，第一聞法，（中略）於諸佛前授菩提記。」

〔參考資料〕《彌勒來時經》；《彌勒下生成佛經》；《彌勒經遊意》；《彌勒下生經疏》；《增一阿含經》卷四十四；《心地觀經》卷二。

龍龕手鑑

四卷。遼・行均撰。又作《龍龕手鏡》。係廣收佛典、外典中之音義不明確之字，而加以解釋的一部字典。書中凡收錄二萬六千餘字，並以部首分類。各部首及該部所屬之字，依四聲判其前後順序，揭示各字之古今字形、反切、字義等，並註釋其音義。

依卷首智光〈序〉所引：「以新音偏於龍龕，猶手持於鸞鏡，形容斯鑒，妍醜是分，故目之曰龍龕手鑑。」可知其題號由來。又，本書內容雖大抵承繼《說文》、《玉篇》，然其中對於佛典中之特殊用字，常援引窺基、玄應諸師之說加以註釋，頗具特色。此外，由於此書未被收入大藏經中，因此後世知之者甚少。民國二十三年（1934），上海商務印書館重新加以影印。收在《四部叢刊續編》〈經部〉。又，除四卷本外，另有八卷本，刊行於朝鮮與日本。

◉附：沈括《夢溪筆談》卷十五（摘錄）

幽州僧行均集佛書中字爲切韻訓詁，凡十六萬字，分四卷，號《龍龕手鏡》。燕僧智光爲之序，甚有詞辯。契丹・重熙二年集。契丹書禁甚嚴，傳入中國者，法皆死。熙寧中，有人自虜中得之，入傅欽之家。蒲傳正帥浙西，取以鏤板。其序末舊云，重熙二年五月序，蒲公削去之。觀其字音韻次序，皆有理法，後世殆不以其爲燕人也。

〔參考資料〕《經籍訪古志》卷二；野上俊靜《龍龕手鑑雜考》、《遼金の佛教》〈遼代篇〉。

龍舒淨土文

十二卷。南宋龍舒郡人王日休撰。又稱《龍舒增廣淨土文》，略稱《淨土文》。收在《大正藏》第四十七冊。係有關往生西方淨土之信仰入門書。全書十二卷之中，前十卷是王日休之原著，即淨土起信、淨土總要、普勸修持、修持法門、感應事跡、特爲勸喩、指迷歸要、現世感應、助修上品、淨濁如一等十章（一章爲一卷）。後人將此十卷本增廣爲十一卷或十三卷。嘉禾僧丕又改爲十二卷，此即現行之《龍舒增廣淨土文》。

本書原著十卷，由王日休自己刊行。其後

所刊行的增廣本，被收在《嘉興藏》之續藏中。在日本，有明曆三年（1657）的刊本，收在《淨土宗全書》中。此外，德人哈克曼（H. Hackmann）之《Laien-Buddhismus in China》（1924）一書，即為本書之德譯本。

龍樹菩薩勸誡王頌（梵Suhṛllekha，藏Bśes-paḥi sprin-yig）

一卷。唐·義淨譯。收在《大正藏》第三十二冊。係龍樹寄給南印度國王的訓誡書函。全文由五言四句或七言四句的偈頌構成，共有一二六頌半。其中，初三頌敍撰述之意，次四十一頌半說明六波羅蜜多、八支聖戒、少欲等；次十三頌論五蓋、五最勝法、三結、三學等；次五十頌敍述無常、地獄等六趣之苦；次十三頌闡明七菩提分、十二緣起、八聖道、四聖諦等；最後六頌揭舉觀自在菩薩及阿彌陀佛之名。

據義淨謂，此書在印度頗為盛行，誦讀者頗多。依《南海寄歸內法傳》卷四記載，義淨於唐·咸亨二年（671）十一月自廣東出發，四年二月抵達耽摩立底，滯留當地至五月，本書即在其時譯出。在義淨之前，本書另有兩本舊譯，即劉宋·求那跋摩譯的《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》一卷，及劉宋·僧伽跋摩譯的《勸發諸王要偈》一卷。其中，前者由七言四句一一一頌組成，後者則由五言四句一三六頌組成。

本書另有藏、英、日文譯本。1979年台灣有鄭財和譯自英譯本之白話漢譯本，名為《誡王書——給朋友的一封信》。又，在古代各種漢譯本中，關於受贈此書函的國王，義淨譯本作「親友乘土國王」，求那跋摩本作「禪陀迦王」，僧伽跋摩本作「明勝功德王」。

龜茲（梵Kucīna，藏Ku-tsaḥi-yul）

漢代西域古國。又作丘茲、歸茲、屈茲、屈支、屈茨、邱茲、拘夷、曲先、苦叉。梵名Kucina，出自歸茲國沙門禮言《梵語雜名》；《翻梵語》卷八或以之為梵語kuṭi（屈曲之義）的對音，遂譯作曲躬。此國位在現今新疆維吾爾自治區庫車縣一帶，北倚天山，南對崑崙，西通疏勒，東接焉耆，為絲路北道之要衝。清朝以後稱為庫車。其都城，西漢以來稱為延城（或指居延城），唐代時稱為伊羅盧。據中國史料所載，其王室以白或帛為姓。古代居民為雅利安系民族。自四世紀以來，此地與西北印度佛教之中心地互有交流，遂與西域南道之于闐並為佛教文化之重鎮。

佛教傳來此國之年代不詳，但依《出三藏記集》卷七〈首楞嚴後記〉及卷十三〈安玄付傳〉載，曹魏·正始（240～249）末，歸茲王世子帛延參與支施崙之譯場，同書卷八〈正法華記〉記載，法護譯出《正法華經》時，龜茲居士帛元信擔任參校。由此可推知，西曆三世紀以降，此地已有佛教。

五世紀初，活躍於中國的鳩摩羅什，其母為龜茲國王之妹。相傳當時龜茲國內佛教頗盛。王宮中安置佛像，與伽藍無異。國內且有達慕藍、致隸藍、王新等伽藍，羅什即住在王新伽藍修習大乘。又，《十誦律毗尼序》三卷之譯者——罽賓之毗摩羅叉，通達律藏，嘗於龜茲國為四方雲集而至之學徒講授。其後，由於後涼·呂光之征伐，此國佛教乃漸衰退。

相傳南齊時代，高昌仙窟寺法惠曾至龜茲，就金華寺直月承受教法。隋代達摩笈多於東行途中，曾停留此國二年，為僧衆講《如實論》。時，該國國王亦好大乘，開悟之處頗多。

唐初，玄奘赴印度途中，嘗於此國滯留六十日，且於《大唐西域記》卷一述此國之情形，文云（大正51·870a）：

「屈支國，東西千餘里，南北六百餘里，國大都城周十七、八里。宜糜麥，有粳稻，出蒲萄石榴，多梨柰桃杏，土產黃金銅鐵鉛錫。氣序和，風俗質。文字取則印度，粗有改變。管絃伎樂特善諸國，服飾錦褐，斷髮巾幗，貨用金錢銀錢小銅錢，王屈支種也。」

又記載此國有伽藍百餘所，僧徒五千餘人

，習學小乘說一切有部，經教律儀取則印度云云。開元十五年（727）途經此國之慧超，於《慧超往五天竺國傳》中記載，龜茲國行小乘法，僧人喫肉及葱韮等，然有大雲、龍興兩處漢族寺院，並謂漢僧行大乘法云云。

唐初，太宗、高宗皆在龜茲置安西都護府，以兵鎮守，但至唐末宋初，此地爲回教徒征服，佛教遂告滅亡。近代，考古學者曾從當地發掘出不少古代遺物，如1890年，包爾（Bower）於庫車附近得貝葉形樺皮古寫本，傳教師韋伯（F. Weber）亦發現紙寫本斷片。據赫爾恩（R. Hoernle）的研究，前者係《孔雀王經》及其他有關藥法呪法占卜之梵文寫本，後者爲有關醫藥之龜茲文寫本。

另由德國學者古倫威德爾（A. Grünwedel）、里克克（Le Coq），英國學者斯坦因（A. Stein），日本學者大谷光瑞等人之多次探險，曾發現通行於庫車及其西方溫宿、姑墨地方的龜茲語。關於此語言之名稱，西方各學者看法有異，或稱之爲吐貨羅語（Tokhāri），或稱Kasgarisch，或稱Shulesprache，或稱吐魯蕃語（Turfamsch），或稱龜茲語（Kuchean），又爲與于闐語區別而稱之爲Sprach Ⅰ。又，彼等所發現以龜茲語書寫之佛典，有《法句經》、《大般涅槃經》、《悲華經》、《佛德讚歎偈》、《十誦比丘戒本》，以及《十二因緣論》、《波羅提提舍尼》、《念處》等書之斷片。

漢譯佛典中，可能有譯自龜茲文者，如依《添品妙法蓮華經》序所說，羅什所譯《妙法蓮華經》之原本似爲龜茲文。此外，漢譯佛典之音譯中，若干詞彙之音譯語，也可能是龜茲語的翻譯，如「外道」一語，梵語爲mithyādṛṣṭi，是「謬見」之義，而龜茲語則爲parnañne，是「外」之義；「滅」之梵語爲śama、śānti，係「和」之義，而龜茲語則爲kes，係「息」之義。凡此諸語皆可能譯自龜茲語。

此外，由克倫威德爾所調查的洞窟中，有以西藏語所記之壁文。依壁文所載，可知洞窟內壁畫之由來，以及西元八世紀時此地除佛教外，亦流行摩尼教等。龜茲附近的克孜爾石窟（即龜茲千佛洞），爲中國現存最早的石窟寺，也是碩果僅存的小乘石窟。其他，在美術、建築等方面所發現者亦復不少。

◉附一：金維諾〈龜茲的佛教石窟〉（摘錄自《中國美術史論集》）

龜茲立國很早，班固在《漢書》裏就開始記載了它的疆域、人口、官制、兵備以及特產：「龜茲國，王治延城，去長安七千四百八十里。戶六千九百七十，口八萬一千三百一十七，勝兵二萬一千七十六人。大都尉丞、輔國侯、安國侯、擊胡侯、郤胡都尉、擊車師都尉、左右將、左右都尉、左右騎君、左右力輔君各一人，東西南北部千長各二人，郤胡君三人，驛長四人。南與精絕、東南與且末、西南與杅彌、北與烏孫、西與姑墨接。能鑄冶，有鉛。東至都護治所烏壘城三百五十里。」

龜茲的領域在現在的庫車、拜城一帶地方。它的勢力範圍，在不同時代有所變遷。漢以後，附近的姑墨、溫宿、尉頭等國都臣屬於龜茲。

龜茲在漢代就開始與內地有了密切的聯繫。在宣帝時，這種關係有了進一步的發展。元康元年（公元前65），龜茲王絳賓夫婦到京城長安，宣帝賜給印綬，並「賜以車騎、旂鼓、歌吹數十人，綺羅雜繒、琦珍凡數千萬，留且一年，厚贈送之。」絳賓回龜茲以後，宮室制度都仿效漢室。他的兒子丞德在成、哀帝時往來也甚爲親密。

神爵二年（公元前60）以安遠侯鄭吉爲西域都護，都護治所設在龜茲的烏壘城。永元三年（91）班超爲都護時，也居留在龜茲，並立龜茲侍子白霸爲王。以後龜茲曾遭受莎車、匈奴先後的兼併。到魏、晉時期與內地往來又逐漸頻繁。如魏文帝時、晉・太康中、梁・普通二年（521）、周・保定元年（561）都不斷有

遣使往來的記載。與內地的密切關係，使龜茲文化上的一些成就，如音樂、佛學等方面的成就，迅速傳入內地，而龜茲文化也深深受到內地的影響。

關於龜茲的狀況，史書陸續有些記載。綜合所述，可以知道：龜茲有嚴格的法律，「其刑法。殺人者死；劫賊則斷其臂，並削一足。賦稅準地徵租，無田者則稅銀。」風俗、物產與焉耆大體相同。男的都剪髮以爲裝飾，國王則「頭繫彩帶，垂之於後，坐金獅子床。」婚姻與中原略同，死亡者，皆焚而後葬，七日滿服。氣候較焉耆爲暖。出產細毯、銅、鐵、鉛、麖皮、氍毹、沙鹽綠、雌黃、胡粉、安息香、良馬、封牛等。農作物「有稻、粟、菽、麥，畜有駝、馬、牛、羊。養蠶不以爲絲，唯充綿纊，俗尚蒲桃酒，兼愛音樂。」

龜茲崇信祆教和佛教，特別是佛教盛行。和焉耆一樣，每年二月八日、四月八日，全國都依佛教齋戒行道。佛教在貴族間也具有很大勢力，且不斷有身爲王族的沙門、居士外出傳道。從漢譯佛教經典來看，三世紀以後，不斷有來自龜茲，或與龜茲有密切關係的沙門從事譯述佛教經典。如甘露三年（258）在洛陽白馬寺譯經的沙門白延，太康七年（286）校經的帛元信，永嘉中（307～313）在建初寺譯經的帛尸梨蜜多羅。而東晉．建元二年（344）生於龜茲的名僧鳩摩羅什，從弘始四年（402）至十五年，在內地十二年間，所譯經律論有三百多卷。

佛教在當時的盛行，從《出三藏記集》卷十一所收〈比丘尼戒本所出本末記〉，可以窺見概略情況：

「拘夷國（即龜茲），寺甚多，修飾至麗。王宮雕鏤之佛形像，與寺無異。有寺名達慕藍，百七十僧；北山寺名致隸藍，六十僧；劍慕王新藍，五十僧；溫宿王藍，七十僧。右四寺佛圖舌彌所統。（中略）王新僧伽藍，九十僧；有年少沙門字鳩摩羅，才大高明，大乘學，與舌彌是師徒，而舌彌阿舍學者也。阿麗藍，百八十比丘尼；輪若藍，五十比丘尼；阿麗跋藍，三十尼道。右三寺比丘尼統依舌彌受法戒。（中略）此三寺尼，是爲葱嶺以東王侯婦女，爲道遠集斯寺……。」

這些寺院規模都很大，僧尼人數達到幾十人，以至一八〇人。除了以上所記寺院，前秦．建元十五年（379）僧純與曇充受佛圖舌彌《比丘尼戒本》及戒法是在雲慕藍。《釋氏西域記》所記：「龜茲北四十里山上有寺，名雀離大清淨。」當是北山致隸藍，「雀離」、「致隸」蓋爲同名異譯。據《梁高僧傳》卷二〈羅什傳〉稱當時龜茲有僧一萬人。羅什在王新寺說法，諸王咸跪其側，恭聽綸音，王宮雕鏤有佛形像，以及葱嶺以東王侯婦女遠道來此出家爲尼等情況，都足以說明當時貴族崇信佛法和龜茲是佛教中心地的事實。

唐初，玄奘過龜茲國時，其地佛教仍然盛行：「伽藍百餘所，僧徒五千餘人，習學小乘教說一切有部。經教律儀，取則印度，其習讀者即本文矣。」玄奘還記載：

「荒城北四十餘里，接山阿隔一河水，有二伽藍，同名照怙釐，而東西隨稱。佛像莊飾，殆越人工。僧徒清肅，誠爲勤勵。東昭怙釐佛堂中，有玉石面廣二尺餘，色帶黃白，狀如海蛤。其上有佛足履之迹，長尺有八寸，廣餘八寸矣。或有齋日，照燭光明。」

這裏所談到的照怙釐寺，也就是鳩摩羅什時期的致隸藍（雀離寺），寺在荒城北四十餘里，所謂「接山阿」隔一河水，有二伽藍，實際是指被間隔在山泉兩側的寺院，同名「照怙釐（雀離）」。這就爲我們探索北山這一寺院遺址提供了明確方位。

另外玄奘還記述了城內的情況：

「大城西門外路左右，各有立佛像，高九十餘尺。於此像前建五年一大會處。每歲秋分數十日間，舉國僧徒皆來會集，上至君王，下至士庶捐廢俗務，奉持齋戒，受經聽法，渴日忘疲。諸僧伽藍莊嚴佛像，瑩以珍寶，飾之錦綺，載諸輦輿，謂之行像，動以千數，雲集會所

，常以月十五日晦日，國王大臣謀議國事，訪及高僧，然後宣布會場。西北渡河至阿奢理二伽藍（唐言奇特），庭宇顯敞，佛像工飾，僧徒肅穆，精勤匪怠，並是耆艾宿德，博學高才，遠方俊彥，慕義至止。國王大臣，士庶豪碩，四事供養，久而彌敬。」

這說明行像之俗不僅在于闐流行，龜茲每年秋分也行像十餘日。國王士庶莫不皈依佛教。到八世紀初期，慧超道經龜茲，其國佛事尚未衰落，「此龜茲國足寺足僧，行小乘法，吃肉及葱韮等也。漢僧行大乘法」。

龜茲佛教的興盛，直接促使佛教藝術也有很大發展。今天這些曾經容納上萬僧徒的寺院已大部分不存在，但是僅從殘留的一部分石窟，我們仍然可以了解到那時佛教藝術興盛的面貌。

這殘留下的佛教石窟有：克孜爾千佛洞、森木賽姆千佛洞、庫木吐喇千佛洞、克孜爾朵哈千佛洞、瑪扎伯赫千佛洞等。這些千佛洞由於自然災害，以及帝國主義分子的破壞、盜竊，留存下來的壁畫極殘破。在這裏，我們僅以具有代表性的克孜爾石窟，來談談龜茲的佛教藝術。（下略）

◉附二：劉錫淦、陳良偉著〈龜茲境內的著名佛教遺址〉（摘錄自《龜茲古國史》第五章第四節）

漢唐間，龜茲古國是個主崇佛教，兼信祆教，以佛教為國教的城邦國。信仰佛教自然要供養佛教僧侶；給佛教僧侶提供息止、功課、修行、布道的地方被稱之為寺院或伽藍。由於文獻中記載的寺院和考古中所見的佛寺尚不能統一起來，故我們先談文獻記載的龜茲古國佛教寺院概況。

〔雀離大寺〕 又名昭怙釐大寺、雀離大清淨寺。龜茲古國歷史上的一座名寺。據《大唐西域記》記載，該寺位於龜茲故荒城北二十餘公里的地方，在接近山的高坡之上，傍著一條古河。由於該寺傍河而立，河東、河西各有一片寺院，故歷史上又稱其為二寺，即東雀離大寺、西雀離大寺。這所寺院裏有許多佛陀雕像，裝飾莊嚴，泥塑技術高超，東昭怙釐大寺中還有一塊玉石，供奉在佛大堂內，其上有釋迦牟尼足印，長一尺八寸，寬約六寸。據近人研究，該大寺遺址在今庫車縣北蘇巴什地方銅廠河兩岸。據《高僧傳》介紹，東晉時代的名僧鳩摩羅什之母在未出家之前常常至此聽講佛法。

〔阿奢理貳伽藍〕 阿奢理，應為古龜茲語的音譯，原為梵語，意為「奇特」。直譯過來，阿奢理貳伽藍就是「奇特寺」。相傳，阿奢理貳伽藍的建立與一段王室奇特經歷有關。據《大唐西域記》記載：在很久以前，一個在位的龜茲國王很崇信佛教。他很想在其生前去印度諸地瞻仰聖蹟。一天，他把自己的弟弟叫到跟前，命其監國，暫攝國政，言自己將遠行。當國王準備啓駕西行時，其攝政之弟趕來送行，送他一個密封的金函，囑其兄務必妥為保管。國王感到很奇怪，問道：「這是什麼東西？為什麼要用金函盛之，且密封？」其弟答曰：「是什麼東西您就別問了，只是請您隨身帶著，妥為收藏，待回駕之日始可開啓。」國王答應了。國王西行許久始返回。升殿視事之日，有人構禍曰：「國王西行，令弟監國，弟不專心事國，淫亂後宮。」國王大怒，欲執其弟處以嚴刑。其弟曰：「我不願推卸責任，但刑前乞大王開啓昔日臨行時所贈金函。」國王令護軍取出金函，開啓一看，函內裝了一截男性生殖器。國王指之問曰：「這是什麼東西？你讓我看是什麼意思？」其弟從容答曰：「昔日王兄欲遠遊，令我監國，我懼有人陰險構禍，於是自斷生殖器以明心志，生殖器在王兄遠行前已斷，何能淫亂後宮，請王兄明鑑。」龜茲王既懼且慚，釋其罪，益顯親近，命其出入後庭，沿途不得阻撓。一日，王弟行走在路，見一人趕著五百公牛行走，問其去向，始知前往閹割。王弟想到自己殘缺，形若廢人，很同情五百頭公牛的命運，便以自家財富贖五百公牛身。由於有了此種功德，得到佛陀讚許，以

大慈悲力使其漸具男形。王弟因自己重新恢復健康，不再往去後宮。龜茲王很奇怪。問其緣由。其弟俱以實情告之。龜茲王深感驚奇。爲表彰其弟忠心事國、弘揚佛陀神蹟，龜茲王下令撥國庫之款修建新寺，特命名爲「奇特寺」。公元七世紀初，玄奘西行路經龜茲，曾往此寺。據其介紹，該寺修建在龜茲王城西門外西北方向某地，越一小河便至其寺。龜茲古國許多耆艾宿老、碩學高才、遠方俊傑都掛錫於此。另據《大慈恩寺三藏法師傳》記載，龜茲大德高僧木叉毱多就住在這裏。

〔金華寺〕 據《名僧傳》〈齊高昌仙窟寺法惠傳〉載，龜茲有金華寺。高昌僧人法惠，俗姓李，本爲高昌古國富豪家子。少時好射獵，喜飲酒，愛弦歌，娶妻極美，舉國無雙。本國富豪子弟美其容貌，爭邀其寵。其妻不耐閨房淸冷，屢與私通。李氏公子苦惱不已。一日外出，李公子被一幫富豪子所打，避難龜茲。自思其妻不忠，往往富豪欺凌，於是出家。由於苦修禪律甚有成效，聲名漸顯著，取僧名法惠，受聘返高昌，掛錫仙窟寺，任高昌國女尼依止師。一天，高昌都郎中寺馮姓女尼告訴他說，龜茲國中有一金華寺，寺中有一直月和尙，能使所學者短期內成正果。法惠往訪之，果得大悟，是知龜茲國有金華寺。

〔初一寺〕 初一寺在何處已不可考。據《大慈恩寺三藏法師傳》載，龜茲國有初一寺。玄奘從焉耆往龜茲，龜茲王率大臣、百姓、僧侶出城迎接，至，入初一寺受華。

〔法豐寺〕 關於法豐寺的修建也有一段傳說。據唐代僧人僧詳撰《法華傳記》載，在南朝宋時，龜茲國有一僧侶名叫法豐，原是敦煌人，姓竺氏，出家後往遊龜茲。一日閑遊，恰逢國人積資修復一舊寺，法豐前往幫忙。在修寺中法豐出力甚大，寺修好後，衆人挽留其爲該寺僧正，並以其名爲寺名。釋法豐爲僧正後，自視法豐寺爲家，出入取物不按制度，人們頗有閑言。後法豐爲肥私囊，盡量減少支出，甚至減少本寺僧侶供應，衆皆不滿。久之，法豐死，亡入餓鬼之中，整夜作餓鬼馳鳴。其弟子寶慧聽出是師傅聲音，便問其緣故，其曰：「由於我生前貪財，暗減衆僧之食，所以淪爲餓鬼，甚感困苦難堪，請給予幫助。」寶慧等聞訊，忙寫《法華經》予以超度，並廣爲布施，其師法豐始在陰間免受飢餓之苦。

〔蓮花寺〕 在龜茲王城西門外。唐中葉始在。據《悟空入竺記》記載，悟空和尙東歸，曾掛錫於此寺，遇該寺高僧勿提提犀魚（唐言蓮花精進），求其譯《十力經》。

〔前踐寺〕 龜茲古國境內有一座大山，名叫前踐山，唐代中葉，龜茲人在此山前修一佛寺，因山名曰前踐寺。

〔耶婆瑟鷄寺〕 龜茲境內有一大山，名耶婆瑟鷄山，此山頂本有一小溪，倒山谷下流，自成瀑布，涓涓細流，落石上自成絕妙音樂，僧侶愛之，伴溪修一佛寺，是爲耶婆瑟雞寺。龜茲樂人聞之，常至其寺，伴石聽音，譜成新曲，竟然淸新悅耳。一時此山此寺此溪名噪西域。

〔大雲寺、龍興寺〕 唐朝自公元692年之後，常於龜茲屯集兵馬，往往數萬。再者，唐又置安西都護府於其境內，幕府大小官員也數千。這些人中有許多都是信奉佛教的。爲給這些人提供方便，唐朝政府出資在龜茲修建了大雲寺、龍興寺。唐政府從內地聘得道高僧爲二寺寺主、寺監。據慧超《往五天竺國傳》記載，他從印度求學歸，於開元十五年（727）十一月至龜茲。在龜茲休整期間，他曾訪問二寺，在大雲寺他見到了寺主秀行、寺監義超、上座明惲。秀行本是長安七寶台寺僧侶，頗善講演，遂被聘爲寺主。義超本長安莊嚴寺僧，因精通律藏，被聘爲寺監。明惲也是中原人，行業極好，故被聘爲上座。慧超在龍興寺見到了寺主法海。法海本漢人，但生在龜茲。

除上述寺院外，知其寺名的寺院還有東晉時期的達慕藍（寺僧一七〇人）、致隸劍藍（寺僧五十人）、劍慕王新藍（寺僧六十人）、溫宿王藍（寺僧七十人）、王新僧伽藍（寺僧

九十人)、阿麗藍(比丘尼一八○人)、輸若干藍(比丘尼五十人)、阿麗跋藍(比丘尼三十人),唐代的東拓厥寺、西拓厥寺等。

此外,龜茲還有許多不知名的寺院,例如唐初至其國的玄奘曾言有「伽藍百餘所,僧徒五千餘衆。」

除文獻中所記以上佛教寺院外,現存的石窟寺約有八處,茲介紹如下。

〔克孜爾洞窟羣〕 又稱克孜爾石窟、克孜爾千佛洞,位於拜城縣東南六十四公里處的一片禿嶺之中。它背倚明屋達格山,南望雀爾達格山,緊傍木札提河,現存石窟二三六個。這些石窟按其功能、作用主要分爲三種:(1)支提窟:其內多飾壁畫、豎佛像,專供佛教僧侶及信徒膽仰、禮拜之用。(2)禪窟:多呈方形,多修二層台,專供佛教僧尼功課、苦修之用。(3)毗訶羅窟:多呈方形,長寬不及二米,無窗;專供佛教僧尼棲居之用。

克孜爾石窟羣按布局是一所典型的佛教僧院,這裏有講經堂、禮拜窟、禪房等。

和龜茲的其他石窟羣一樣,克孜爾石窟羣大都修築在幽雅、安靜,適應於靜修的距城市較遠之地。

從克孜爾石窟羣的石窟類型似乎可以看出龜茲境內所宗佛教的流派。在前期,克孜爾諸洞窟多爲禪窟與毗訶羅窟相連之石窟,這應是小乘佛教文化的特點;後期,禪窟漸少,毗訶羅窟面積趨大,這是大乘佛教文化的反映。

中心柱窟乃是克孜爾石窟羣的主要窟形。在印度,支提窟是一種內圓外方、狀若馬蹄的拜殿,從其剖面圖看,其後部呈半圓形,至中部突伸而形成正方形;在後半部半圓形的正中,印度人往往修築一座舍利塔,塔的周沿距四壁均有一定空間,那是留備佛教徒巡迴禮拜用的;拜殿的前半部分呈正方形,這是佛徒集會的場所,佛徒在這裏講經、論道、探法、辯論、作功課。概括起來說,在印度,支提窟是後部呈半圓形,前部呈方形,後半部分呈半圓形的中心修一舍利塔,整個支提窟共用同一穹頂。在龜茲,克孜爾千佛洞的支提窟無異與印度支提窟相似,但在建築形制上却有差異:它將印度石窟後半部中心部位的舍利塔改建成中心柱,用以撐托鬆軟沙礫石質的穹頂;它將印度石窟後半部中心部位的舍利塔周沿的迴廊改建成甬道,並發展爲券頂,用以減少中心柱的壓力。由此人們稱許多龜茲石窟的支提窟爲中心柱窟。龜茲的中心柱石窟乃是龜茲居民在吸收了印度文化、中原文化的基礎上重新改建的支提窟,它充分體現了龜茲人民的智慧。

關於克孜爾石窟羣修鑿的年代,目前並無統一意見,但大體上開始於東漢,而結束於唐末,這是沒有爭論的。由於克孜爾石窟羣中的壁畫、雕像、窟形較多地保留著印度、中亞文化的風格,又充分體現出本地特點,故成爲研究我國石窟藝術的珍貴資料。

〔庫木土拉石窟羣〕 「庫木土拉」是維語,「庫木」是「沙」的意思,「土拉」是「烽火台」的意思,合起來,庫木土拉之意爲「沙漠上的烽火台」,爲什麼稱其爲「沙漠上的烽火台」已不可考了,在唐代以前的諸遺存當中,考古工作者沒有發現任何軍事設施的遺蹟,估計其名稱與佛教沒落後的中世紀後期的西域政局有關。庫木土拉石窟羣位於庫車縣城西南約三十公里處,由庫車城向西行,過河,沿現今庫新(庫車—新和)公路,轉而西行入戈壁,約八公里至渭干河出山的河口處,此即庫木土拉石窟羣分布之處。

庫木土拉千佛洞在渭干河出山河口的東岸,現存洞窟一百一十多個。在形制上,多爲毗訶羅窟,其次爲支提窟,再次爲禪窟。從其石窟形制、壁畫內容、雕像風格分析,漢風較濃,估計其時代晚於克孜爾石窟羣。

在庫木土拉石窟羣裏,漢文題記較多,例如在現編號的九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、四十二號窟中都發現了漢文題記。再如溝內南崖編號爲七號窟的石窟裏,不見壁畫,但見題記或題名,如有「神辯」、「惠超」、「戒朋」、「大德法藏鄔鄯……畫

金砂寺」等字樣。估計此寺的漢人僧侶較多，或掛錫於此的漢僧較多。

除了漢文題記外，此石窟羣還有一批龜玆文、回紇文的題記。

由於在庫木土拉石窟羣中發現許多西方淨土變、藥師變、彌勒變的經變畫，服飾也有唐人風格，估計有許多石窟是在唐代修鑿或重修的。

〔森木塞姆石窟羣〕 「森木塞姆」是維語「細水流水」之意。此石窟羣在庫車東北約四十公里處。從庫車向東，沿烏庫公路行二十公里，轉向北行約十餘公里，至克內什村，從克內什村出發，向西北行五公里，入戈壁，再行五公里至庫魯克達格山口，便至森木塞姆石窟羣。在庫魯克達格山口，有一小溪自上而下流過，諸石窟就分布在小溪的東西兩岸崖壁上。

森木塞姆石窟羣現存較完整的石窟五十二個，就其形制，主要是支提窟和毗訶羅窟。絕大部分支提窟同克孜爾石窟羣之中心柱窟：前室呈長方形，縱向券頂，中心柱正面鑿大佛龕；中心柱兩側開鑿甬道，甬道頂部為縱向券頂；後室小於前室。少數支提窟前室、後室均橫向券頂，中心柱四面皆開佛龕，後室後壁更開明窗，類似於中原莫高、雲岡早期石窟。

在森木塞姆石窟羣中區土丘東面約有八十米左右的開闊地帶，其兩端均修有較大的瞭望台，現均已成廢墟。

僅從流水而論，該寺頗與文獻中記載的耶婆瑟鷄寺相似。

由於千年來無人修繕，加之近百年人為的破壞，森木塞姆石窟羣已面目全非，然其二十二號、二十六號、三十六號、三十七號、四十六號窟仍保留著精美的壁畫，是為龜玆諸石窟羣壁畫中的珍品。

〔瑪札伯赫石窟羣〕 在維語中，「瑪札」是「墳院」的意思，「伯赫」是「果園」的意思，將其合起「瑪札伯赫」便是「修有古代聖賢墳院的果園」之意。瑪札伯赫千佛洞距森木塞姆石窟羣不遠，僅有數公里，也在克內什村附近。從該村出發，向東南方行五公里，便至一片戈壁，在戈壁近山處有一綠洲，是為瑪札伯赫村，在村西南五百米處散見一片山丘，瑪札伯赫石窟羣便修鑿在散見的小山丘上。現僅存洞窟三十四個。主要是支提窟和毗訶羅窟，前者有四個，後者有三十個，現存的四個支提窟都保留有壁畫，它們的編號是一號、西特二號、九號、二十六號窟。其中一號窟頂四角繪的佛在鹿野苑說法、百鹿聽經圖是龜玆其他洞窟沒有的。

由於在現存的瑪札伯赫石窟羣中不見禪窟，在森木塞姆也如是。估計其修鑿的時代已不重禪法了，而注重德行，是知在大乘教流行時期。

〔克孜爾朵哈石窟羣〕 位於庫車縣新城北十二公里。從庫車縣老城出發，向西沿去拜城的公路行走，經一「瑪札」，至桑瑪爾巴哈村，出村入戈壁，轉向西北行五公里，見一漢代烽燧，再由此轉東北，經一業已乾涸的河床，行一公里許便至克孜爾朵哈石窟羣。

克孜爾朵哈有編號的洞窟共四十六個，形制較完整的僅三十八個，均開鑿在一南北向的河床東西崖壁之上，其中十九個支提窟，十九個毗訶羅窟，未見禪窟。這和森木塞姆、瑪札伯赫石窟羣類似，而與庫木土拉、克孜爾石窟羣有較大差異。

克孜爾朵哈石窟羣殘留壁畫不多，僅十一個洞窟留有壁畫，壁畫題材以佛本生故事中的鹿、猿、鳥等圖為主，間有「天雨花」圖案，偶見蕪魄太子、睒子、薩埵那太子故事畫。

克孜爾朵哈石窟羣中的支提窟基本同於克孜爾石窟，主要是中心柱石窟。

〔托乎拉克埃肯石窟羣〕 位於新和縣西北偏北約七十公里的戈壁上。按自然地理條件分為東西兩組：東面數窟現已坍落，不成窟形，不見壁畫；西面一組現存十九個編號窟，也全部坍落，僅存斷壁殘垣，只十六號窟保留部分壁畫，較精美。在洞窟羣四周，散布許多小

陶片，另見一些佛教土木建築遺蹟。1954年，武伯倫先生曾至此地考察，據其介紹，本地居民曾在此掘得唐．天寶年間文書。

〔台台爾石窟羣〕 在克孜爾鎮西北約五公里處的戈壁上，共有八個洞窟，已全部坍落，無法辨明窟形，也有壁畫。在窟羣背後的小山丘上，考古工作者發現了一土木建築佛教遺蹟，估計是一佛寺，其中出土了部分佛教文物和破殘陶片。

上述洞窟都在龜茲古國境內，時代都在唐代以前，故應視爲龜茲古國的佛教遺存。這些石窟羣中保留的壁畫、雕塑、題記、題名、遺物，以及諸窟窟形、鑿洞風格都是研究龜茲古國佛教史、藝術史、經濟史的珍貴資料。通過對諸石窟羣一般性的描述，我們可以得出以下印象：(1)諸石窟羣本身就應是一個個佛教寺院，或爲佛寺主體部分。(2)諸石窟羣應是龜茲居民在吸收印度、中亞、中原文化基礎上修鑿的。(3)諸石窟羣的任何一個石窟羣都不是一朝一代修鑿的，而是在數百年間陸續修鑿的。(4)諸石窟羣約開鑿於東漢至西晉之間，結束於唐末。

龜茲古國境內的佛教遺存不僅是這些，還有大量的佛教典籍。在斯坦因、伯希和、勒柯克、亨廷頓等人的考察中，相當多的佛教經典業已問世。之後，在近數十年裏，也有相當一批佛教經典殘卷問世，我們就不一一列舉了。但必須指出，在晉唐時期，龜茲境內流布許多佛教經籍，其中有梵文的、佉盧文的、焉耆—龜茲語的、漢文的等，這批資料不僅是研究龜茲佛教，而且是研究龜茲古國政治、經濟、文化、藝術、文學、語言、美術、思想的珍貴資料，業已受到國內外史學界的高度重視。

〔參考資料〕 《大方等大集經》卷五十五；《慧琳音義》卷八十二；《西域僧鎖喃囔結傳》；羽溪了諦著．賀昌羣譯《西域之佛教》第五章；《絲路佛教》第三章（《世界佛學名著譯叢》㊺）。

龜毛兔角

佛典中常見之譬喻。指現實中全然不存在之事物。按，龜本無毛，然龜游水中時，身沾水藻，人視之，乃有誤認水藻爲龜毛者。又，兔亦無角，然直豎之長耳亦有被誤認爲兔角之時。經論中常用以比喻凡夫之妄執實我實法。蓋凡夫常將因緣所成之假有法，妄執爲實有之故。如《成實論》卷四闡明「過去、未來之法無體」時云（大正32．271c）：「無謂過去、未來，兔角、龜毛、蛇足、風色，赤鹽香等。」又，《大智度論》卷一云（大正25．61a）：「一切種、一切時、一切法門中，求不可得。譬如兔角、龜毛常無。」

龜山福清寺

福建古刹。位於福建莆田西南十五公里處的三紫山。初名龜洋庵。唐．長慶二年（822），馬祖道一之法嗣無了禪師創建。無了以初來此處遇龜之故事，及左方有酷似龜形之山，乃號此山爲龜山，並將庵前平塢名爲龜洋。

唐武宗會昌五年（845），有廢佛之厄。時，無了應山下檀信之請，隱於俗塵，利用「俗講」弘法利生。其徒慧忠則棲於岩穴之內，不離龜山。大中元年（847），唐宣宗恢復佛教，無了與徒衆相繼回寺，並領衆聚資修寺，命名爲「龜洋靈感禪院」，住僧增至五百多人。慧忠亦帶髮修行，三十年不離龜山。咸通八年（867）十月，無了示寂，建塔於寺西。慧忠繼承無了道業，擴建龜洋梵刹。唐．中和二年（882）三月，慧忠示寂，全身葬於無了禪師塔東。當地信徒稱此二師爲「龜洋二眞身菩薩」。

其後，慧忠之徒元鑒繼任爲住持。後梁．貞明年間（915～920），福建之統治者王審知資助擴建殿堂十餘座，更易寺名爲「龜山福清禪院」，唐末宋初曾鼎盛一時。明初又經一番修建，改額爲寺。景泰五年（1454），遭遇火災，寺宇化爲灰燼。天順三年（1459），邑內檀信捐資重建，歷時十餘年，始復舊觀。但至清朝，寺宇日漸荒廢，光緒初年，幾成廢墟，

僅存一座法堂。光緒二十八年（1902），成慧、妙性二師募緣重興，經三十餘年，始復原狀。

本寺自無了開山建院以來，歷代僧衆均以植茶爲業，農耕自養。現存建築有大雄寶殿、法堂、方丈、齋堂、禪堂、客堂、鐘鼓樓等。另存有宋・元祐四年（1089）所造的大水槽，上刻有「永供衆食」四字。

十七劃

優尸羅（梵uśīra，巴usīra）

植物名。又作憂尸羅、嗢尸羅、烏尸羅、烏施囉、烏施藍。意譯飲第篦、茅根香。為冷藥草之一。印度盛夏時節，多以其粉末塗身，可祛除苦熱而得清涼。《正法念處經》卷二十三云（大正17·131a）：「見比丘僧以扇布施，令得清涼如憂尸羅。」《順正理論》卷三十二云（大正29·523b）：「謂於熱際，烈日逼身，雖用旃檀、烏施羅末及冰雪等而為對治，便有增上身安樂生。爾時忽遭小刺所刺，頓忘衆樂，唯覺有苦。」

此植物之學名為Andropogon muricatus，屬禾本科蜀黍類。其根有香氣，莖高達四、五尺，葉長一、二尺，呈劍狀平行脈。莖、葉均含有大量硅質，性頗剛强。產於喜馬拉雅山麓、恆河流域、緬甸、錫蘭、爪哇、非洲等地，多分布在海拔一千三百公尺以上之區域。《金光明最勝王經》卷七〈大辯才天女品〉中，曾列舉三十二味香藥，優尸羅即為其中之第二十四味。

〔參考資料〕《玄應音義》卷二十五；《十誦律》卷十一；《四分律》卷十二；《蘇悉地羯囉經》卷上；《蕤呬耶經》卷中；《佛教植物辭典》。

優波離（梵、巴Upāli，藏Ñe-bar-ḥkhor）❶

又作鄔波離、優婆離、優波釐、優波梨、憂波利。意譯近取、近執。佛陀十大弟子之一，以「持律第一」著稱。《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2·557c）：「我聲聞中第一比丘，（中略）奉持戒律無所觸犯，優波離比丘是。」

優波離在印度社會的種姓制度中，屬於最下等的首陀羅階級。他原是釋迦族的理髮匠。在佛陀成道的第六年，釋迦族的阿那律、阿難、難陀等貴族隨佛陀出家，當時的優波離由於自己出身的階級低賤，不能參與聖衆集團，故內心頗為悵然。佛陀察其心意，乃允其與諸釋種貴族一齊出家。並宣示出家後的地位完全平等，不得用出家前的社會階級來分別。這次優波離的加入僧團，是佛教僧團之四姓平等化的第一步。

優波離的一生行事，最受矚目的就是結集律藏。在佛滅後的第一次結集時，阿難誦出的是法藏，而律藏則由優波離誦出。在後世律藏的傳承史上，優波離具有不可磨滅的歷史地位。

優波離的行持，是「自從依佛受戒以來，未曾犯戒如毫釐。」但是，他也並不是一位固執戒條、不通情理的人。有一次，祇園精舍一位比丘，得病六年不癒。須要五升酒為藥治病，却又不敢犯飲酒戒。優波離知道這事之後，立刻去請示佛陀是否可以開許。得到佛陀准許之後，終於將該病比丘治癒。為了這事，佛陀還特別稱讚他是「眞能持律之人」。並且勉勵他要「為將來比丘說禁法，使知輕重，得濟危厄。」

◉附：印順〈王舍城結集之研究〉（摘錄自《華雨集》第三冊）

五百結集的另一重要人物，是優波離。優波離本為釋迦王族的理髮師，屬於當時的賤民。釋尊站在平等的立場，攝受他出家。優波離是著名的「持律第一」，經常「與持律者俱」。持律與持戒不同；持戒是受持學處（戒），清淨不犯，是每一出家者的本分。持律是通二部毗尼，精識開遮持犯，熟悉於僧伽的一切作法——羯磨。譬喻說，持戒如國民的奉公守法；持律如法學者、法官、大法官。持律者，才被稱為律師。

優波離是著名的大德，流傳的事蹟並不太多，尤其是有關法義的。他曾向佛要求，住阿蘭若。佛告訴他：修學應契合機宜。你先應成就戒，守護根門，正念正知。末了告訴他說：「汝宜僧中住，安穩。」當然，優波離是大阿羅漢，但在起初修學過程中，釋尊明察機宜

，要他漸次而入；先要著重戒律的陶冶，成就法器。優波離的持律，特重僧伽律制，應與這一教授有關。

優波離持律第一，對於戒，當然是清淨不犯；謹嚴的風格，是可以想像到的。他與女衆的關係，不知爲了什麼，也不大友好。傳說他與持律者外出遊行，尼衆多沿路瞋罵他，使他乞食難得。爲了毀壞一座尼塔（或說是尼的兄長），爲尼衆所毀罵。好在事先避開，否則會被痛毆一頓。優波離與尼衆的關係，與大迦葉一樣，所以在結集大會上，大迦葉對阿難的連串責難，如小小戒可捨，度女衆出家，優波離與大迦葉採取了一致的立場。

說到大迦葉與優波離的關係，先應該了解三類出家人：

⑴**依戒而住的律行**：這是住在僧中，也就是大衆共住，納入僧團的。即使爲了專修，住阿蘭若，也一定參與半月布薩。對於衣服，可以糞掃衣（從垃圾堆等，撿別人所丟掉的破衣破布，拿來洗洗縫縫，作成衣服），也接受信衆布施的新衣。而且在淨施制度下，還可以保留法定三衣以外的更多衣服。飲食方面，一定是受布施的。或者乞食，或者受請。受請中，或僧次受請；或個人受信衆的供養；或受某一信衆的長期供養——每日托鉢去受食，也可以著人去把飲食取回。在特殊的節日，還可以受別衆請食。受請的飲食，通常比乞食所得的好得多。住處方面，遊行時也偶然樹下坐等，但經常住在僧坊。住阿蘭若時，也大抵住在小屋中。這是佛世比丘最一般的情形。

⑵**修頭陀行**：這是少數人。不住僧中，過著個人的生活（頭陀行者與頭陀行者，就是住在附近，也不相組合），但也可以半月來僧中布薩。衣服方面，一定是糞掃衣，不受布施，而且是限於三衣。飲食方面，一定是常乞食，不受信衆的別請。住處方面，一定是阿蘭若，不住城邑村落，而且是不住房屋的。

⑶**一切糞掃者**：這是極少數的。不入僧中；不但不住房屋，不受施衣，而且飲食也不受布施。山林曠野，拾些無主的樹果、農夫遺落的穀類、祭祀所拋棄的飲食。一切糞掃者，是「不受施派」，是極端少數。大迦葉也曾一切糞掃，拾所棄的食物而生活，受到佛的呵責。不受施而食，《五分律》說犯突吉羅，《銅鍱律》說波逸提。這些極少數的一切糞掃者，附於佛法而實違反佛法。

「少欲知足，易養易滿」，爲頭陀行與律行的共同原則，而實際行持不同。戒行有彈性，能容納多數人修學，頭陀行僅能爲少數所接受。優波離爲律行者，但他曾要求住阿蘭若（佛命他「僧中住」），可爲同情頭陀行，而爲了尊重佛的意思，安住律行的明證。優波離同情頭陀行，生活謹嚴，與尼衆的關係不佳，這與大迦葉相近。這所以能互相和合，主持王舍結集。然從當前情況及未來佛教的影響來說，優波離學團是眞正的成功者！大迦葉是頭陀行者，對僧事、僧伽制度，素不關心。對說法教化，也並無多大興趣。只自覺德高望重，而不爲舍利弗、目犍連、阿難門下所尊敬；不滿智慧、多聞的佛教傾向；又常受尼衆所輕慢，而免不了不滿阿難（舍利弗等已入滅了）。優波離尊者推重大迦葉，不但是教內的耆年大德，而更是一向尊敬苦行的（如提婆達多）、阿闍世王所尊敬的大德。在大迦葉的主導下，優波離學系成爲實質的佛教中心。

依傳說，不僅《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》，就是有部舊傳的《十誦律》，都說先由優波離集出毗尼（阿難後出法藏）。有關五百結集的記錄，廣律雖已標題爲「五百集法」、「五百集法毗尼」、「結集三藏法品」，而古典的毗尼本母，是稱爲「五百集毗尼」的。所以王舍結集，實以集毗尼爲首要任務（出經爲次要的）。大迦葉發起結集的原因，爲了毗尼；首先誦出的，是毗尼；大會責難阿難的，也有關毗尼。在這次結集中，毗尼取得了優先的地位。對戒法，否決佛命的小小戒可捨，而確定了輕重等持的原則，逐漸完成嚴格而瑣碎的規律。對尼衆，採取嚴厲管教的態度

，樹立尼衆絕對尊敬男衆的制度。上座的權威也提高了；被稱爲正統的上座佛教，是在這樣的情況下完成的。

而大迦葉的頭陀行呢，在眞正重律學派中，並未受到特別尊重（因爲頭陀行不重律制），但頭陀行因大迦葉而更深的與律行結合。如《增一阿含經》，顯出了頭陀行的特別尊重。有部舊傳的《鼻奈耶》，竟說如來的因事制戒，都出於頭陀行者（「十二法人」）的提供意見了！以戒律爲主，加深頭陀精神的佛法，也就是所說的小乘了！

〔參考資料〕《五分律》卷三、卷三十；《中阿含經》卷五十二〈優婆離經〉；《四分律》卷四、卷十四；《大智度論》卷二；《注維摩詰經》卷三。

優波離（巴Upāli）❷

十八世紀泰國僧。生卒年不詳。泰國大城王朝波隆科斯王（Boroma Kos）在位期間（1733～1756），師奉命組織僧團前往錫蘭，傳授比丘戒，復興錫蘭的僧伽系統，並開創錫蘭佛教之暹羅派（Syāma-vaṃsa）。該派後來發展成爲錫蘭佛教中比丘最多的一個宗派。

優陀那（梵、巴Udāna，藏Ched-du brjod-paḥi sde）

又作憂陀那、烏拕南、鄔拕南、鄔馱南、嗢陀南、嗢拕那、嗢托南、嗢托、優檀那、鬱陀那。有下列三義：

㈠**爲九分教之一，十二部經之一**：意譯自然、法句、歎、撰錄、自說、無問自說。即佛陀自有所感，不待人問而自行說出的經典。《瑜伽師地論》卷八十一云（大正30·753a）：「自說者，謂無請而說，爲令弟子得勝解故。爲令上品所化有情安住勝理，自然而說，如經言世尊今者自然宣說。」

udāna，原爲「氣息」之義，轉指由感興而自然發出之聲，後又引申爲佛由感興而說出之語（多指偈頌）。《大毗婆沙論》卷一二六云（大正27·660a）：「自說云何？謂諸經中因憂、喜事，世尊自說。」又，《大智度論》卷三十三將之分爲三種，即(1)佛之自說，(2)如諸天對須菩提的讚頌，(3)佛涅槃後，抄集佛弟子與婆羅門之偈而成的〈無常品〉、〈婆羅門品〉等，謂此等皆名優陀那。

又，據覺音在巴利文《長部經註》（Sumaṅgalavilāsiṇī）序中所說，「優陀那」係指含具由喜智所成偈頌的八十二經；此即現今南方三藏《小部》所收的〈自說經〉（Udāna）。

㈡**指氣息**：即ud-āna，原爲氣息之義。《大智度論》卷六云（大正25·103a）：「如人欲語時，口中風名憂陀那，還入至臍，觸臍響出，響出時觸七處退，是名語言。」此中之七處，指頸、齶、唇、舌、咽、胸。然而，《圓覺大鈔》卷十一之下認爲，臍下一寸名爲憂陀那，此指丹田。

㈢**印、總略、總攝、標相之義**：《大乘義章》卷二云（大正44·507b）：「優檀那者，是中國語，此名爲印。故大智度論明法無常、無我、涅槃，名三法印，成實亦爾。法相楷定，不易之義名印也。」

〔參考資料〕㈠《大毗婆沙論》卷一二六；《大般涅槃經》卷十五；《大乘義章》卷二；《大乘法苑義林章》卷二；《俱舍論光記》卷一。

優婆塞（梵、巴upāsaka，藏dge-bsñen）

指在家之男性佛教徒。又作烏婆塞、伊蒲塞、伊婆塞、烏波索迦、鄔波索迦，或作優波娑迦、優婆娑柯。意譯近事男、近善男、近宿男、善宿男、清信士、清信等。爲在家二衆之一、四部弟子之一。即指親近三寶、受持五戒之在家男子。

按，此詞原爲印度各宗教所通用之名稱，原義爲「侍奉者」、「服事者」，指侍奉或服事出家修行者之人。佛教取之以爲男性在家佛教徒之專用語。

據《佛本行集經》卷三十二所載，世尊成道後，至差梨尼迦樹林結跏趺坐時，自北天竺

而來之兩位商主帝梨富娑（Trapusa，又譯提謂）與跋梨迦（Bhallika，又譯波利），曾以麨、酪、蜜所和之食物供養佛，並受三歸依（即歸依佛、歸依法、歸依僧。然《五分律》等則說歸依佛、歸依法之二歸依）。此外，《五分律》卷十五、《過去現在因果經》卷三及南方所傳巴利《律藏》〈大品〉等書皆有此記載。據此可知，帝梨富娑及跋梨迦二人當係佛教教團中最初之優婆塞。

又據《優婆塞戒經》卷三所載，若受三歸而受持一戒者，名爲一分優婆塞；受持二戒者，名爲少分優婆塞；又若破一戒者，名爲無分；受持三、四戒者，名爲多分；受持五戒者，名爲滿分優婆塞。然《有部律》不允許五戒分受，故不立上述之五種區別。

◉附一：〈優婆夷〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

優婆夷（梵、巴upāsikā，藏dge-bsñen-ma），指在家之女性佛教徒。又作憂婆夷、優婆斯、鄔婆斯迦、優婆私柯、優婆賜迦、烏波斯迦。意譯近事女、近善女、近宿女、善宿女、淸信女等。爲在家二衆之一、四部弟子之一。即指親近三寶、受持五戒之在家女子；其所受三歸、持五戒之相，與優婆塞所持者無異。有關其淨行及齋戒之法、功德等，在《優婆夷淨行法門經》、《優婆夷墮舍迦經》等經皆有所說明。又，《增一阿含經》卷三舉出佛在世時之優婆夷三十人，而以難陀陀婆羅爲上首。南方所傳巴利《律藏》〈大品〉則謂第一位優婆夷爲耶舍之母云云。

◉附二：〈近事律儀〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

近事律儀（梵upāsaka-saṃvara，藏dge-bsñen-gyi sdom-pa），即優婆塞所受之五戒。又作近事擁護。爲別解脫律儀之一。親近諸善法、諸善士、諸佛法而承事之，名曰近事；能防身語之過，故稱律儀。據《俱舍論》卷十四云（大正29・72c）：「謂受離五所應遠離，安立第一近事律儀，何等名爲五所應離？一者殺生，二不與取，三欲邪行，四虛誑語，五飲諸酒。」此五戒爲在家優婆塞所受持，故舊稱優婆塞戒。若男子受此戒謂之爲近事男律儀，女子受之稱爲近事女律儀。又，說一切有部主張，若離近事律儀則不得稱近事，必受五戒方名近事。經量部則謂，僅受三歸即成近事；而《優婆塞戒經》卷三則以爲，受一戒乃至四戒即可稱爲優婆塞。

〔參考資料〕《俱舍論》卷十四；《大智度論》卷十三；《維摩經略疏》卷二；《大唐西域記》卷九；續明《戒學述要》下篇。

優塡王（梵Udayana，藏Ḥchar-byed）

又作嗢陀演那王、鄔陀衍那王、優陀延王。全稱嗢陀演那伐蹉王（Udayana-vatsa）。意譯日子王、出愛王。係佛在世時憍賞彌國的國王。據《優塡王經》所載，王之正后（名舍摩或舍摩嚩底）篤信佛法，王因聽信無比妃（又名無比摩建儞迦，容色端正，世間無雙）之奸言，乃以百箭射后。后見箭下，面無懼色，而箭皆繞后三匝還往王前。王大驚，后乃爲說佛法，勸戒女色。王因而往詣佛所，受佛教化，皈依三寶。此後，遂爲佛陀之大力外護。

依《增一阿含經》卷二十八所述，佛陀嘗昇至三十三天，爲生母摩耶夫人說法，經時甚久，迄未還閻浮提。優塡王以未能禮佛而憂苦成疾，羣臣乃以牛頭旃檀造一尊五尺佛像供王瞻禮，王遂痊癒。相傳此即印度造佛像之起源。又據《大唐西域記》卷十二所載，該像在佛滅後，相傳曾凌空飛至于闐國北曷勞落迦城，後安置於媲摩城。此外，相傳該像嘗傳至中國，後又東傳至日本之嵯峨淸涼寺云云。

〔參考資料〕《大乘日子王所問經》；《增一阿含經》卷三；《大方便佛報恩經》卷三；《觀佛三昧海經》卷六；《瑜伽師地論略纂》卷十六；《瑜伽論記》卷十七（上）；《優塡王所造旃檀釋迦瑞像歷記》；《佛像的起源》上（《世界佛學名著譯叢》⑧⑨）。

優樓佉（梵、巴Ulūka，藏Hug-pa）

印度勝論外道之祖。又作優婁佉、嘔露迦、優樓迦、優樓歌、傴樓僧佉、優樓僧迦。意譯鵂鶹、休留、休睺、鵂角、獯狐子。別稱羯拏僕（Kaṇabhuj）、蹇拏陀（Kaṇāda）；意譯食米齊（米屑）仙人。

《成唯識論述記》卷一（末）云（大正43・255b）：

「成劫之末，人壽無量，外道出世，名嘔露迦。此云鵂鶹。晝避色聲，匿跡山藪，夜絕視聽，方行乞食。時人謂似鵂鶹，因以名也，謂即獯猴之異名焉。舊云優婁佉，訛也。或名羯拏僕。羯拏云米齊，僕翻為食。先為夜遊驚他稚婦，遂收場碾糠粃之中米齊食之，故以名也。時人號曰食米齊仙人。」

《玄應音義》卷二十三云：

「此外道修行苦行，合手大指及第二指以物縛之，往至人家舂穀簸米處，以彼縛指拾取米屑，聚置掌中，隨得少多，去以為食。若全粒者即不取之。恐多所取，故縛兩指。」

此上所述皆為傳說，事實難可盡信。其中所謂此師生於成劫之末（《百論疏》卷上則謂其生於佛陀之前八百年頃），當係後世該派學徒為强調自派成立之早所作之附會。依史實推測，此學派當成立於佛滅之後。此外，據傳其人嘗著《勝論經》（Vaiśeṣika-sūtra），該經為勝論派之根本典籍。

又，一說謂「優樓佉」並非人名，而係種族之名稱。《金七十論》卷下曾列舉數論派之傳承，其中第五祖之名為優樓迦。有謂此人即係優樓佉，然亦有人以為二者並非同一人。

〔參考資料〕《成實論》卷二；《摩訶止觀》卷十之上；《因明入正理論疏》卷中；黃心川《印度哲學史》第十一章。

優波提舍（梵Upadeśa，藏Gtan-la phab-pa）

十二部經之一。又作優婆提舍、優波替舍、優婆題舍、烏波第鑠、鄔波題鑠。意譯論議、法義、說義、法說、廣普、論義經、註解章句經。係為使佛陀所說教法之意義更為顯明而作的註釋或衍義。佛經中之問答論議即屬此類。

關於優波提舍之性質，諸家所說並不一致。《大毗婆沙論》著重在「論議」，如該論卷一二六云（大正27・660b）：

「論議云何？謂諸經中，決判默說，大說等教。又如佛一時略說經已，便入靜室，宴默多時。諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解釋佛語。」

《大智度論》則重在「解義」。該書卷三十三謂（大正25・308a）：「論議經者，答諸問者，釋其所以。又復廣說諸義，如佛說四諦，何等是四？（中略）如是等問答廣解其義，是名優波提舍（中略）。復次，佛所說論議經，及摩訶迦旃延所解修多羅，乃至像法凡夫如法說者，亦名優波提舍。」

《瑜伽師地論》則以之為一切論書的通稱。該書卷二十五云（大正30・419a）：「云何論議？所謂一切摩呾理迦、阿毗達磨，研究甚深素怛纜義，宣暢一切契經宗要，是名論議。」

此外，詮釋某一經典之書，亦有以「優波提舍」為名者，如《妙法蓮華經優波提舍》、《無量壽經優波提舍》等即是。

◉附：印順〈優波提舍〉（摘錄自《說一切有部為主的論書與論師之研究》第一章第三節）

論書的性質與意趣，是複雜而又多變的，這可以從論書的通名去理解出來。一般論書，古來有優波提舍、摩呾理迦、阿毗達磨——三名。這不同名稱的論書，到底是怎樣的呢？先說優波提舍：

優波提舍（Upadeśa），或音譯為優婆提舍、鄔波第鑠；義譯為說義、廣演、章句等，以「論議」為一般所通用。優波提舍為十二分教（十二部經）的一分；他的性質，《大毗婆沙論》重在論議；《大智度論》重在解義；《瑜伽師地論》作為一切論書的通稱。

⑴《大毗婆沙論》卷一二六說（大正27・660b）：

「論議云何？謂諸經中，決判默說、大說等教。」

「又如佛一時略說經已，便入靜室，宴默多時。諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解說佛語。」

《大毗婆沙論》有二解：第一解爲「決判默說、大說等教」，意義極不明顯。考《增一阿含經》，「有四大廣演之義」。與此相當的《增支部》，名爲Mahāpadesana（摩訶波提舍）。這是決判經典眞僞的方法：如有人傳來契經，不論是一寺的傳說，多人或某一大德的傳說，都不可輕率的否認或信受。應該集合大衆來「案法共論」，判決他是佛說或非佛說，法說或非法說，以維護佛法的純正。《毗尼母經》作「大廣說」，並說：「此法，增一經中廣明。」漢、巴共傳的《增一經》，及《毗尼母經》所說的「大廣說」，就是摩訶優波提舍。說一切有部的傳說，略有不同，如《薩婆多部毗尼摩得勒伽》卷六說（大正23・598a）：

「何以故名摩訶漚波提舍？答：大淸白說。聖人所說依法故，不違法相故，弟子無畏故，斷伏非法故，攝受正法故：名摩訶漚波提舍。與此相違，名迦盧（黑）漚波提舍。」

說一切有部，分爲白廣說、黑廣說，也見於《毗尼母經》：「薩婆多說曰：有四白廣說，有四黑廣說。以何義故名爲廣說（優波提舍）？以此經故，知此是佛語，此非佛語。」《顯宗論》也說：「內謂應如黑說、大說契經，所顯觀察防護。」這可見，優波提舍是決判大（白）說及黑說的。所以《大毗婆沙論》的「決判默說、大說等教」，「默說」顯然是「黑說」的訛寫。這是大衆的集體的詳細論議，所以稱爲「廣說」——優波提舍。

第二解的意義，極爲明顯。佛的大弟子們，「共集一處」，對於佛的略說，各各表示其意見。在《阿含經》中，這種形式的論議，也是常見的。前一解是共同論議，決判是非；這是共同論議，發表各人的意見。雖然性質不同，而採取集體論議的方法，是一樣的。這種集體論議的方式，可以上溯到佛的時代；而爲初期佛教集成經律的實際情形。共同論定的，多方解說而公認爲合於佛意的；這種集體論議的契經，名爲優波提舍。

⑵《大智度論》對於優波提舍的解說，有次第的三說，如《論》卷三十三說（大正25・308a）：

「論議經者，答諸問者，釋其所以。」

「又復廣說諸義，如佛說四諦，何等是四？……如是等問答廣解其義，是名優波提舍。」

「復次，佛所說論議經，及摩訶迦旃延所解修多羅，乃至像法凡夫如法說者，亦名優波提舍。」

第一說，優波提舍是問答解義。這不是一般的問答，而是「釋其所以」然。如佛說「法無有吾我」偈，某比丘起而請問，佛就爲他釋義。第二說，是「廣解其義」。第三說，不但佛說的論議經——上說的二類，就是摩訶迦旃延（Mahākātyāyana）所造的解經論，以及末世凡夫所有的如法論說，都是優波提舍。摩訶迦旃延的解經，是一向被佛教界推重的。《成實論》也說：「摩訶迦旃延等諸大智人，廣解佛語。有人不信，謂非佛說。佛爲是故說論（議）經，經有論故，義則易解。」「廣解佛語」，應就是《蜫勒》之類。這第三說，是總攝佛所說的論議，佛弟子說的、末世論師說的，一切都屬於優波提舍了。

⑶《瑜伽師地論》對優波提舍的解說，近於《大智度論》的第三說，而範圍更廣。如《論》卷二十五說（大正30・419a）：

「云何論議？所謂一切摩呾理迦、阿毗達磨，研究甚深素怛纜藏，宣暢一切契經宗要，是名論議。」

《瑜伽師地論》，分論書爲摩呾理迦、阿毗達磨；而這二類，又總稱爲鄔波第鑠。這樣，鄔波第鑠是一切論書的通稱了。

優波提舍的本義，是共同論議、共同釋

義。共同論議，經與律都稱之爲「摩訶樞波提舍」——大論議。共同釋義，漸被解說爲個人的解釋佛說。或是文句的解釋，或是經義的闡釋。《大智度論》與《成實論》，特別提到「論議第一」的大迦旃延，也就是重於解說契經。如《大智度論》說：「𦟛比丘……作四阿含優波提舍，於今大行於世。」《大唐西域記》說：「五百賢聖，先造十萬頌鄔波第鑠論，釋素怛纜藏。次造十萬頌毗奈耶毗婆沙論，釋毗奈耶藏。後造十萬頌阿毗達磨毗婆沙論，釋阿毗達磨藏。」毗奈耶與阿毗達磨的解釋，稱爲毗婆沙；而經的解釋，却稱爲鄔波提鑠（優波提舍）。優波提舍是契經的釋論，成爲西元二、三世紀的一般意見。

說一切有部，是重阿毗達磨的；經部是重摩呾理迦的。大乘瑜伽者，從說一切有部、經部的思想中脫穎而出，取著總貫和會的態度。這應該是《瑜伽師地論》，以鄔波第鑠統攝阿毗達磨、摩呾理迦的原因吧！

〔參考資料〕《大般涅槃經》卷十五；《顯揚聖教論》卷六；《大乘阿毗達磨集論》卷六；《大乘義章》卷一；《玄應音義》卷十七。

優婆毱多（梵Upagupta，藏Ñe-bar-sbas）

印度阿育王時代之佛教大師，付法藏之第四祖。譯名又作憂波笈多、鄔波毱多、憂波毱、優波掘。意譯近護、近藏或大護。爲中印度摩突羅國毱多長者之子，性慈愍聰慧，具辯才。時，大德商那和修知其爲法器，乃爲宣說法要，師當下證得須陀洹果；且於受具足戒之後，又證得阿羅漢果。後曾至華氏城，爲阿育王摩頂說偈，並指示如來往昔遊方行住之處，使阿育王悉令起塔供養。師於晚年付法予提多迦。

又，師善禪法，《阿育王傳》云（大正50・120b）：「尊者如是名稱滿閻浮提，皆言摩突羅國有優波毱多，佛記教授坐禪，最爲第一。」其禪風活潑而蘊含機用，大弘法化，度衆無數。據傳如從師受學而得阿羅漢果，師即擲四指長之籌於一石室中。後，籌滿一石室，可見其度化弟子之善巧。後人亦譽之爲「無相佛」。此外，師亦爲一大論師，相傳著有《理目足論》。《俱舍論》卷五曾引其中一則（大正29・25a）：「當言如來先起滅定，後生盡智。」婆藪跋摩《四諦論》則引用其中四則。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第三章第二節（摘錄）

阿育王時代，優波毱多是上座部重心，摩偸羅佛教的領導者。而上座部向西南阿槃提一帶發展的，屬於分別說系，目犍連子帝須爲領導者。當時，東方首都華氏城一帶，大衆部的力量極大；大天是知名的大師。傳說目犍連子帝須、優波毱多，都曾受到阿育王的尊敬。依《善見律毗婆沙》所說，當時的分別說系，在東方與大衆部合作（都主張過未無體，現在實有說），成爲一代盛行的大派。大衆部與分別說系的協和，對上座部中的說一切有系來說，多少有受制、受拒的感覺。說一切有部，對於大天的厭惡，賢聖北遊罽賓的傳說，都不會是無因的。

當時，說一切有系的大師——優波毱多，住於摩偸羅國，優留漫荼山的那羅跋利寺（Natabhatikavihāra），爲最卓越的大德。優波毱多是論師，是禪師，是優越的教化師。說一切有部的未來派別——阿毗達磨論師、譬喻師、瑜伽師，可說都是尊者的學衆，各得一分而爲偏重的發展。首先，優波毱多是論師：現有史料可考的，除傳說佛的及門弟子，如舍利弗等而外，以優波毱多的《理目足論》爲最古。《理目足論》，並沒有傳譯，《俱舍論》曾引一則：「當言如來先起滅定，後起盡智。」這一見解，與阿毗達磨西方師相合。約與《俱舍論》主同時而稍遲一些的，婆藪跋摩（Vasuvarman）所造的《四諦論》，引有《理（目）足論》四則。其中一則，如《四諦論》卷四說（大正32・394c）：「理足論說：由境正故智正，不由智正故境正。有爲有流相相應

故，一切唯苦。決定知此，是名正見。」

這是以爲認識的是否正確，並非由於主觀，而在乎能符合客觀的眞相。這對於境界，賦以客觀的實在性；如苦，不是主觀的想像爲苦，正由於有爲有漏相是苦的，這確乎近於初期佛教的思想。

優波毱多又是大禪師。《阿育王傳》說：「尊者如是名稱滿閻浮提，皆言：摩突羅國有優波毱多，佛記教授坐禪，最爲第一。」優波毱多的《禪集》，鳩摩羅什（Kumārajīva）曾介紹一部分來中國，如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉說（大正55・65a）：「其中五門，是……婆須蜜……禪要之中鈔集之所出也。」

優波毱多的禪風，從《阿育王傳》（卷五、卷六），及異譯的《阿育王經》（卷九、卷十）所說，是活潑潑而有機用的。有人因說法、做事厭了，想修習禪法，尊者却教他去說法、做事；在這說法與做事中，證得阿羅漢。有人太瘦弱了，尊者就以優美的衣食供給他。有人貪著五百金錢，尊者却許他一千，教他先施捨那五百，這是以貪去貪的大方便。有人自以爲證得究竟，尊者却設法引起他的欲念、慢心，使他自覺沒有究竟，而進修證入。更有教人升到樹上，下設火坑，要他放手，放脚；巧用這怖畏心的意志集中，使他得道。優波毱多的禪風，也許在傳說中有些渲染，但他決不是拘謹的，偏於靜止的。活潑潑的應機妙用，惟有在中國古代的禪宗裏，見到這種風格。

優波毱多是優越的教化師。優波毱多的宏化事業，成就極大，如《阿育王經》卷六說（大正50・149b）：「優波笈多，無相佛，當作佛事，教化多人證阿羅漢果。……當知我（佛）後，教化弟子，優波笈多最爲第一。」

傳說優波毱多，在優留蔓茶山的石窟，作一房，廣二丈四尺，長三丈二尺。如從尊者受學，而得阿羅漢果的，就以四指長的籌，擲在石窟中。後來，籌都塞滿了。教化得益的廣大，傳下「無相佛」的稱譽。尊者的稱譽，是歷久不衰的！《大悲經》卷二也說（大正12・954a）：「優樓蔓茶山傍，當有比丘，名優波毱多……於彼當有千阿羅漢，集八萬八千諸比丘衆，共一布薩。……令我正法，廣行流布。」

優波毱多的造作論書，發揚活潑的禪風，對未來的說一切有部，給予極深遠的影響。還有一位被人遺忘了的大師，是優波毱多的同門，順便的記在這裏。如《大毗婆沙論》卷十六說（大正27・79b）：「商諾迦衣大阿羅漢……是大德時縛迦親教授師。」

時縛迦，涼譯作耆婆迦（Jīvaka），是商那和修的弟子。《大毗婆沙論》偶爾的提到他，實是一位知名的大德，受到大乘學者的尊敬。如《大悲經》卷二說（大正12・955b）：「於未來世，北天竺國，當有比丘，名祁婆迦，出興於世。……深信具足，安住大乘。……是比丘見我舍利、形像、塔廟，有破壞者，莊校修治，以金莊嚴樹立幢幡。……令多衆種善根故，作般遮跋瑟迦會。……祁婆迦比丘，令諸比丘著袈裟者，其心柔軟，諸根無缺，具足深信。……彼祁婆迦比丘，修習無量種種最勝菩提善根已而取命終，生於西方，過億百千諸佛世界無量壽國。」

這是大乘佛教者的傳說。時縛迦是商那和修弟子，在北天竺宏化；說一切有部中，迦濕彌羅（Kaśmira）的毗婆沙論師，知道這一位大德，是極爲合理的。據《大悲經》所說，時縛迦有興福德、重事行的傾向。據摩偷羅地方，Huviṣka上寺的石幢刻文，幢爲烏仗那（Udyāna）比丘Jīvaka所造的；可能就是這位大德。在說一切有部中，重於一般教化的，都被稱爲菩薩。時縛迦在北方，重於福德的事行，是有大乘傾向的，所以大乘經傳說他爲「安住大乘」。早在阿育王以前五十多年，亞歷山大王於西元前327年，侵入印度西北。希臘藝術因此而輸入，深深的影響了北方的佛教。本生談，佛教界更廣泛的流行起來。舍利、塔廟、形像（《法華經》稱之爲異方便）的供養，也一天天興盛起來。時縛迦與優波毱多，都是

對於北方佛教的開展，給予有力影響的大德。北方的論師、大乘學者，都一致傳說時縛迦，這是一位了不起的大師。

〔參考資料〕 《佛祖統紀》卷五；《付法藏因緣傳》卷三；《毗奈耶雜事》卷四十；《俱舍寶疏》卷五；《賢愚經》卷十三〈優婆毱提品〉；《俱舍論光記》卷五；《摩訶僧祇律》卷四十；《舍利弗問經》。

優鉢羅華（梵utpala，巴uppala，藏ut-pa-la、chu-skye-sṅon-po）

又作烏鉢羅花、傴鉢羅花、鬱鉢羅花、優鉢剌花、優婆羅花、嘔鉢羅花。即睡蓮。學名Nymphaea tetragona。此花屬睡蓮科，似蓮而小，葉浮在水面上，廣卵形全緣，表面爲有光澤的暗綠色，葉背是淡綠色，邊緣爲赤色且有不規則的暗赤紫色斑點。花由多數花蓋組成。根與種子可食用。

佛典中，也有在「優鉢羅」之前冠上意指「青色」（nīla）的「泥廬」、「尼羅」之語，而稱之爲「泥廬鉢羅華」的用例，漢譯作「青蓮華」。如《慧苑音義》卷上云（大正54・436c）：

「優鉢羅花，具正云尼羅烏鉢羅。尼羅者，此云青；烏鉢羅者，花號也。其葉狹長，近下小圓，向上漸尖，佛眼似之，經多爲喻。其花莖似藕，稍有刺也。」

此外，也有附上形容詞「赤」（rakta）的用例，漢譯紅蓮花。《法華玄贊》卷二（本）云（大正34・676a）：「優鉢羅者，此云紅蓮華。」又，《玄應音義》卷三稱之爲黛花。此外，《大日經疏》卷十五云（大正39・734a）：「優鉢羅，亦有赤、白二色，又有不赤不白者，形似泥廬鉢羅花也。」

〔參考資料〕 《玄應音義》卷二十一～卷二十三、卷二十五；《翻梵語》卷七、卷十；《翻譯名義集》卷二、卷三；中村元編《佛教植物散策》。

優曇跋羅（梵uḍumbara，巴udumbara）

樹名。音譯又作烏曇婆羅、優曇婆邏、烏曇麼囉，或稱優曇鉢、優曇、烏曇。其學名爲Ficus glomerata，屬桑科，多產於喜馬拉雅山麓、德干高原及斯里蘭卡等暖溼之地。樹高丈餘，葉似梨，其果大者如小兒拳，小者如拇指，十數顆聚生於樹幹。生、熟皆可食，然味不佳。其花爲隱於花托之中，人眼難見其花，故乃有種種臆說，如《慧琳音義》卷八云（大正54・351c）：「優曇花，梵語古譯訛略也。梵語正云烏曇跋羅，此云祥瑞靈異。天花也。世間無此花。若如來下生、金輪王出現世間，以大福德力故，感得此花出現。」諸經論中，多以此花比喻值佛出世之難。《大般若波羅蜜多經》卷五七一云（大正7・951a）：「人身無常，富貴如夢，諸根不缺，正信尚難。況值如來得聞妙法，不爲希有如優曇花？」又據《長阿含經》卷一載，此樹係過去七佛中之第五佛拘那含牟尼佛之道樹。

此外，此樹之葉有滑、粗二種。其中之粗者又稱yajñādumbara，自《吠陀》時代以來，此木即常被取來做爲「護摩」（火供）時所燒之木材。

〔參考資料〕 《長阿含經》卷四；《中阿含經》卷二十六；《佛般泥洹經》卷下；《法華經》卷一、卷三、卷七；新譯《華嚴經》卷八十；《法華義疏》卷三；《玄應音義》卷二十一；《翻梵語》卷九。

優婆塞戒經（梵Upāsaka-śīla-sūtra，藏Dge-bsñen-gyi tshul-khrims-kyi-mdo）

七卷。北涼・曇無讖譯。又稱《善生經》、《優婆塞戒本》。係佛爲善生長者說大乘優婆塞戒（在家戒）的經典。收在《大正藏》第二十四册。全經內容分集會、發菩提心、悲、解脫等二十八品。其中，〈受戒品〉爲本經的重心。其中，除提出在家菩薩應受的五戒外，更提出六重、二十八失意等大乘獨有的戒條。「六重法」，即不殺生、不偷盜、不虛說、不邪淫、不說四衆過、不酤酒；「二十八失意」則包含不供養師長、飲酒、不照顧病人等條文。此外，亦說及八齋戒與十善戒。

此經係以《中阿含經》卷三十三之《善生經》爲基礎所推衍、發展而成。與《長阿含》卷十一〈善生經〉，及《善生子經》、《尸迦羅越六方禮經》，皆述及六方供養及在家信徒之持戒生活。

本經與《善戒經》(一卷)亦有若干相似之處。《善戒經》揭示出家衆之八重四十二犯，本經則敍述在家信徒之六重二十八失意罪。二經之相通處，另有：關於「出家八重」及「在家六重」之語、名字與實義菩薩的區分。此外，在四十二犯與二十八失意罪中也有相同律條。

經中引用的經典，有《法華經》、《大城經》、《智印經》(〈悲品〉)、《鹿子經》(〈五戒品〉)等。〈悲品〉中並提及與大乘《涅槃經》有關的生因了因說，〈業品〉又舉出曇無德部、彌沙塞部、薩婆多部有關五逆罪的異說。凡此在經典成立史上皆具有重要的意義。又，此經對於後來的經典頗有影響，如《仁王經》〈受持品〉中有六重八輕之言，《梵網經》的十重禁戒也可能是《善戒》之八重與此經六重的糅合。

◉附：太虛〈優婆塞戒經在佛法中之位置〉(摘錄自《優婆塞戒經講錄》卷首)

甲、五乘共法與大乘不共法：佛法可分三類：(1)五乘共法，即人、天、聲聞、緣覺、菩薩共法；此五乘共法中，人天善法爲出世三乘之基礎。(2)三乘共法，同爲了脫生死超出輪轉之法，即聲聞之四諦，緣覺之十二因緣。(3)大乘不共法，即發菩提心、廣度衆生、修學六度萬行成佛之法。此經在三大類中，以名優婆塞戒故，可爲五乘共法；以明發菩提心、修學六度、廣度衆生故，又可爲大乘不共法。所以此經可謂爲五乘共法與大乘不共法；因之受持此經之戒者，即爲菩薩優婆塞。

乙、在境行果中特重在行：此經在佛法境、行、果中，以說明何者爲主？佛經凡說明諸法性相者，爲境；說明持戒、修六度行者，爲行；說明佛果福智莊嚴功德者，爲果。諸經中，有特重明境者，有特重明行或果者，有兼重若二若三者。此經重在說明受持戒行，故於境、行、果中爲特重在行之經。

丙、優婆塞戒中心之佛法：以此經在明優婆塞戒，所以爲優婆塞戒爲中心之佛法。優婆二字爲譯音，譯意有翻爲淸信者，有翻爲近事者，有翻爲善宿者；總而言之，可謂淸淨正信近事佛法之弟子。塞字，亦爲譯音，意指男性。在家弟子有男性，有女性，此經因爲男弟子善生所問起而說，故題爲優婆塞戒經。論其性質，亦可題爲優婆夷戒經；夷者，女性也，以優婆戒男女無分別故。此經所明佛法，關涉佛所證所說之一切法；但以優婆塞戒爲中心，故應以之爲線索而貫通之也。由此點觀之，自〈發菩提心〉至〈受戒品〉，爲明由能優婆塞戒之人而受戒；自〈淨戒品〉至〈般若波羅密品〉，爲明受優婆塞戒人所應修之行，故名之曰優婆塞戒經。

丁、在家菩薩中心之佛法：《優婆塞戒經》，最好題爲《在家菩薩經》。蓋〈觀集會品〉所明：在家之人發菩提心，勝於阿羅漢、辟支佛等果。又每品末，皆謂：在家之人發菩提心，種種之難於出家人。是此經雖貫通於一切佛法靡不窮盡，然究以在家菩薩爲其中心。而其讚歎在家之人發菩提心，從四天王乃至阿迦尼吒諸天，皆大驚喜，鼻得人天之師。又以出家之人不事生產，受人天供養，於布施波羅密反難圓滿；故此經乃特爲在家菩薩之所宗也。

〔參考資料〕 大野法道《大乘戒經の研究》。

優波難陀龍王(梵Upananda，藏Ñe-dgaḥ-bo)

八大龍王之一。又作優婆難陀龍王、優鉢難陀龍王、婆難陀龍王、跋難陀龍王。意譯延喜龍王、大喜龍王、賢喜龍王、重喜龍王。據《增一阿含經》卷二十八所載，謂佛陀在三十三天爲生母說法時，此龍王見諸沙門飛行於彼天而心生瞋恚，欲放大火風阻止，後爲大目犍連所降伏，乃入聽法之衆。其名在諸大乘經中

，多被視為護法龍神之一，列於佛陀說法會座之中。如《法華經》卷一〈序品〉、《大般涅槃經》卷一〈壽命品〉所載即是。又，《過去現在因果經》卷一謂佛陀降誕時，此龍王與難陀龍王於虛空中吐清淨水，一溫一涼，以灌太子之身。鹿野苑薩爾那特舊址中，曾發現此一故事之雕刻。

在密教中，此龍王與難陀龍王皆位於胎藏界曼荼羅外金剛部中之南、西、北三門內左邊。依《大日經疏》卷五所述，右曰難陀，左曰跋難陀，首上皆有七龍頭，右手持刀，左手持羂索，乘雲而住。

〔參考資料〕《法華經玄贊》卷二(本)；《法華經文句》卷二(下)；《大智度論》卷三；《慧琳音義》卷二十五；《翻譯名義集》卷二。

優陀羅羅摩子(梵Udraka-rāma-putra，巴Uddaka-rāma-putta，藏Raṅs-byed-kyi bu lhag-spyod)

釋尊成道以前所從學的禪定師父。又作鬱陀羅羅摩子、鬱頭藍弗、鬱頭藍子、優藍弗、烏特迦摩羅子；略稱為嗢達洛迦、鬱陀羅伽、鬱陀伽、鬱陀。意譯雄傑、猛喜、極喜等。住於王舍城附近一阿蘭若林中，係一以修持「非想非非想定」聞名的修行者。

釋尊出家後，先隨阿羅邏仙受教。後至王舍城，拜此仙人為師，並證得「非想非非想定」之最高境界。然釋尊仍不以為足，乃辭別離去。其後，終於證得無上正等正覺。時，釋尊有意度化此一仙人及阿羅邏仙，惜二人俱已辭世。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷二十二、卷三十三；《中阿含》卷二十八〈優陀羅經〉、卷五十六〈羅摩經〉；《雜阿含經》卷二十三；《佛所行讚》卷三；《眾許摩訶帝經》卷六；《普曜經》卷五；《大般涅槃經》卷二十一、卷三十八；《大乘大集地藏十輪經》卷三；《阿育王經》卷二。

優樓頻螺迦葉(梵Uruvilvā-kāśyapa，巴Uruvela-kassapa，藏Lteṅ-rgyas- ḥod-sruṅ)

佛弟子之一。又作烏盧頻螺迦葉波、優樓毗蠡迦葉、漚樓頻騾迦葉、鬱俾羅迦攝。或稱耆年迦葉、上時迦葉。又以頭上結髮如螺髻形，故亦稱螺髮梵志。與二位胞弟伽耶迦葉(Gayā-kāśyapa)、那提迦葉(Nadī-kāśyapa)合稱三迦葉。兄弟三人在未歸佛以前，皆信奉事火外道，為摩揭陀國少數耆宿之一，深受四方歸信。佛陀遊化摩揭陀時，曾借宿於優樓頻螺迦葉家中，並示現種種神通，迦葉因而崇仰佛德，乃與弟子五百人俱成為佛弟子。其後，二位胞弟知其歸佛緣由，亦各領弟子歸佛。今印度山崎(Sanchī)大塔塔門之浮雕中，即雕有佛陀教化此三迦葉之事蹟。

〔參考資料〕《中本起經》卷上；《太子瑞應本起經》卷下；《普曜經》卷八；《中阿含經》卷十一；《過去現在因果經》卷四。

優樓頻螺聚落(梵Uruvilvāgrāma，巴Uruvela-gāma，藏Lteṅ-rgyaḥi groṅ)

又作鬱鞞羅斯那聚落、優為羅縣。位於中印度摩揭陀國佛陀伽耶城南方尼連禪河沿岸，相當於今烏瑞爾(Urel)地方。佛陀嘗於此地修苦行六年，接受少女須闍多乳糜供養，而於附近菩提樹下靜坐冥想，悟得正道。此外，該地亦為佛弟子優樓頻螺迦葉之出生地。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷四十四；《中阿含經》卷八、卷三十三、卷五十六；《五分律》卷十五。

彌授(1240～1327)

高麗末期慈恩宗僧。一善郡人，俗姓金。初名子安，後改稱彌授。十三歲出家，後從元興寺宗然剃度、受具足戒、學經論，十九歲住國寧寺。二十九歲拜受三重大師，擔任唯識論宗主講、熊神寺首座、莊義寺僧統、俗離山法住寺住持等職。後移住重興寺，忠宣王即位後，受封「圓明大師」，任釋教都僧統、大慈恩宗師三重大匡兩街都僧統。後應忠肅王之請，入大旻天寺講三家章疏。忠肅王十一年(1324

），賜號「悟空眞覺妙圓無礙國尊」。翌年，返住法住寺。忠肅王十四年示寂，享年八十八，諡號「慈淨」，塔號「普明」。著有《經論章疏》九十二卷，及卷數不詳之《大般若經難信解品記》、《心地觀經記》等書。

〔參考資料〕 《朝鮮金石總覽》；《朝鮮佛教通史》下編。

彌戾車（梵Mleccha，藏Kla-klo）

居住於古印度邊地，而被視爲素質卑劣之種族。又作彌離車、彌梨車、篾戾車、篾隸車、蜜利車、蜜列車、宜例車、畢嘌蹉。意譯邊地、邊夷無所知者、卑賤、下賤種、垢濁種、樂垢穢、樂作惡業、惡中惡，或奴中奴。

《大寶積經》卷九十〈優波離會〉云（大正11·516a）：「所作罪障或有覆藏，或不覆藏，應墮地獄、餓鬼、畜生，諸餘惡趣、邊地下賤及彌戾車如是等處。」《大毗婆沙論》卷一八三云（大正27·918a）：「其無法者生在達絮、篾戾車中，性皆頑嚚，憎賤佛法，相與合縱，從西侵食漸入印度，轉至東方。」可知彌戾車被視爲素性頑劣、好惡行，並憎賤佛法之種族。

又，《大毗婆沙論》謂其原爲印度西方種族；《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二謂北印度濫波國以北境域，皆號蔑戾車；《續高僧傳》卷四謂其位於迦畢試國以北；《瑜伽論記》卷六（上）謂其即夷狄戎羌。

〔參考資料〕 《十誦律》卷二十六；《大毗婆沙論》卷七十九；《瑜伽師地論》卷二十；《翻梵語》卷八；《玄應音義》卷十八、卷二十二；《希麟音義》卷五；《慧琳音義》卷二、卷四、卷四十八。

彌陀寺

台灣南部古剎。位於台南市東門路。創建於明·永曆年間（1647～1662）。清·康熙五十七年（1718）及嘉慶年間（1796～1820）又曾重新修建。然至民國以來，寺宇傾圮殆盡。民國五十四年（1965），圓斌接任住持後，發願重修殿宇。六十年鳩工重建，六十九年落成。

重建後之彌陀寺，採仿唐宮殿式。大雄寶殿供奉釋迦牟尼佛。另有西方三聖殿、圓通殿、鐘鼓樓、地藏殿、藏經樓、寮房、齋堂等建築。

彌勒寺

韓國古剎。位於全羅北道益山郡金馬面箕陽里。係百濟武王（600～640在位）所創建，一號王興寺。相傳武王一日與王妃行幸師子寺，至龍華山下池邊，適有彌勒三尊之影像映現於池中，於是留駕禮拜。後循王妃之願求，乃塡池以爲寺地，並依龍華三會而規劃爲三院，開始營造堂塔廡廊。爾時新羅眞平王（579～631在位）對此事亦頗隨喜，曾遣百工協助工程。至武王三十五年（634）二月乃告落成。

一說謂武王之父法王即位二年正月開始營建，始號王興寺。後武王繼承其業完成之，而改稱爲彌勒寺。當時之東塔院、中塔院、西塔院三區各建立大殿、六重塔、迴廊等，與四周雄偉之景觀相襯，曾被譽爲朝鮮半島無雙的大伽藍。可惜在新羅·聖德王十八年（719）九月，由於地震而使堂塔破損，寺運乃頓告衰微。

現今之此寺舊址尙存石幢支柱二基、西塔一基及礎石等。西塔一稱大塔，石造六層，首層之平面方二十七尺二寸。除東面之外，破損甚爲嚴重，然仍被認爲是現存朝鮮石塔中之最大遺構。其結構近似日本之木造塔，層層遞減之幅度頗大。此寺之建築規劃，被認爲是百濟式伽藍配置的典型。在韓國佛教建築史上甚具歷史意義。

〔參考資料〕 《三國遺事》卷二、卷三；《三國史記》卷二十七；《東國輿地勝覽》卷三十三；《東史會綱》卷二；《朝鮮佛教通史》上編；愛宕顯昌《韓國佛教史》。

彌蘭王（梵、巴Milinda）

西元前二世紀左右，統治西北印度的大夏國王。又作彌蘭陀王、畢隣陀王、旻鄰陀王。依巴利文《彌蘭王所問經》（Milinda-pañha）〈序說〉（Bāhira-kathā）所述，此王住在舍竭城（Sāgala），賢明聰慧，虔修諸種祭儀，通達《隨聞經》（Suti）、《憶念經》（Sammuti）等十九種學。體力、武勇等為閻浮提中第一，可謂精力、財、慧具足。

此王對生命問題甚為關心，曾四處尋訪能與其辯論並解決疑惑者，但諸多智者之論點均無法使他滿意，甚至富蘭那迦葉等外道六師及大臣所推薦的野想羅（Āyupāla）長老也被他駁倒。當時，正好有一沙門那先（Nāgasena）率一羣比丘至舍竭城，王得知後，乃邀其共論法義。

關於上述彌蘭王之事蹟，漢譯《那先比丘經》卷上的記載也大體相同。據說，此王與那先比丘問答教義之後，嘗建立名為彌蘭的精舍，並捐資予佛教教團。其後他本人也出家為僧，後且證得阿羅漢果。此外，《雜寶藏經》卷九〈難陀王與那伽斯那共論緣〉所說的難陀王，以及《俱舍論》卷三十所載，與龍軍（那先）論命身之異同的畢隣陀王，應該都是指彌蘭王。

經典中的彌蘭王，一般推定是領有喀布爾（Kābul）河及五河地方（Panjab）的Menandros王。此王入侵中印度的年代，根據古錢學的研究，可能是西元前156～153年左右，即熏迦（Śuṅga）王朝弗沙蜜多羅（Puṣyamitra）王統治時代的晚年。另依二世紀初希臘人Plutarchus的記錄，此王逝世後，葬禮隆重而莊嚴，其遺骨被分配於各城市，以供人憑弔。

彌蘭王所鑄造的貨幣，主要通行於喀布爾及五河地方，此外亦流傳於其東方及南方，而到達閻牟那河南方的Hamīrpur。其貨幣種類極多，圖案則有寶輪圖及「隨法者（Dharmikasa）」的字跡，由此亦可推知此王對佛教的關心。

〔參考資料〕《阿毗達磨俱舍論釋》卷二十二；《彌蘭王所問經》第七品。

彌勒三經

指三部有關彌勒菩薩之經典，即：《觀彌勒上生兜率天經》、《彌勒大成佛經》、《彌勒下生經》三經。

在彌勒三經中，《觀彌勒上生兜率天經》係劉宋·沮渠京聲所譯出；《彌勒大成佛經》為姚秦·鳩摩羅什譯出（另有晉·竺法護之譯本，但已失傳）；《彌勒下生經》為晉·竺法護所譯，但譯本已佚，此經實為《增一阿含經》卷四十四之別抄。竺法護譯本之外，有鳩摩羅什譯《彌勒下生成佛經》，及唐·義淨譯《彌勒下生經》之二異本。

歷代對於彌勒佛的信仰，可分成二大類。其一係依《彌勒上生兜率天經》所說，而追求死後往生兜率淨土，以親聆彌勒菩薩說法；另一係依《彌勒下生經》所說，致力於累積善根，以等待彌勒菩薩降生、成道，俾在龍華三會之中，蒙受彌勒法益。

◉附一：〈觀彌勒上生兜率天經〉（編譯組）

《觀彌勒上生兜率天經》（藏Byaṅ-chub-sems-dpaḥ byams-pa dgaḥ-ldan-gnam-du skye-ba blaṅs-baḥi mde），一卷。劉宋·沮渠京聲譯。略稱《彌勒上生經》。又稱《彌勒菩薩般涅槃經》、《觀彌勒上生經》、《觀彌勒經》、《上生經》等。收在《大正藏》第十四冊。係宣揚彌勒信仰之經典，為彌勒六部經中之最晚成立者。

本經內容主要在敍述兜率天之莊嚴、揭示彌勒菩薩現在兜率天攝化天衆，弘法利生。並謂若作兜率天莊嚴觀則可往生彼天，並隨待彌勒菩薩下生人間，得授菩提之記。行者若欲往生此天，則可行十善，或念彌勒之名，皆可往生云云。

本經之主要註疏書有：《彌勒經遊意》一

卷（隋・吉藏）、《彌勒上生經宗要》一卷（新羅・元曉）、《觀彌勒上生兜率天經贊》二卷（唐・窺基）、《彌勒上生經述贊》一卷（作者不詳）、《彌勒上生經疏》一卷（唐・憬興）、《彌勒上生經瑞應鈔并科》三卷（守千）、《彌勒上生經義疏》一卷（日本・善珠）等。

◉附二：〈彌勒大成佛經〉（編譯組）

《彌勒大成佛經》，一卷。鳩摩羅什譯。略稱《彌勒成佛經》。收在《大正藏》第十四冊。本經係佛在摩伽陀國波沙山過去諸佛常降魔處結夏安居，其時，應舍利弗之請問，佛乃說此經。內容敍述彌勒下生時，此土變成清淨莊嚴之淨刹。時為蠰佉轉輪聖王之治世，彌勒出生後，出家學道，於龍華樹下成道，三會說法中令二八二億人證得阿羅漢果。後至狼迹山，遇大迦葉，受傳釋尊法衣云云。

全經內容與《彌勒下生經》大抵相同。兩經之題材與組織約略相似。不同的是本經含有大乘的色彩。因此可以說本經係由《彌勒下生經》增廣、修改所成。

另據《經錄》所載，本經除鳩摩羅什譯本之外，另有法護譯本。然法護所譯，在唐代時已散佚不存。《大正藏》第三十八冊所收《彌勒經遊意》一卷，係註釋本經之著作。此書一般視為隋・吉藏所撰，然近人周叔迦認為應係長干玄辯所撰。

◉附三：〈彌勒下生經〉（編譯組）

《彌勒下生經》（梵 Maitreya-vyākaraṇa，藏Byams-paluṅ-bstan-pa），一卷。今本此經署為西晉・竺法護譯。又稱《觀彌勒菩薩下生經》、《彌勒成佛經》、《彌勒當來下生經》，或單稱《下生經》。收在《大正藏》第十四冊。

本經內容敍述，佛在舍衛國祇樹給孤獨園時，應阿難之問，開示彌勒菩薩降生於閻浮提之原委。謂在蠰佉轉輪聖王出現之世，王以正法治化。其時四大寶藏自然應現，彌勒菩薩將自兜率天降生人間，於龍華樹下成道後，率衆至毗提村見大迦葉，由大迦葉授以釋尊所託之僧伽梨。並於該地初會說法度九十六億人，二會度九十四億人，三會度九十二億人云云。

按，竺法護所譯的《下生經》早已散佚。現存之本經實即僧伽提婆所譯《增一阿含經》卷四十四之別生經，而於唐代被誤為竺法護譯。又，本經之其他異譯本有姚秦・鳩摩羅什譯《彌勒下生經》（一稱《彌勒受決經》）一卷、唐・義淨譯《彌勒下生經》一卷。各本內容略同，然本經之對告衆為阿難，其他異譯本則為舍利弗。

本經古來即頗為流行，梵本現存。此外，另有西藏譯、于闐語本，及以回鶻文字所書寫之土耳其古語經等。其中，西藏本與義淨譯本相符。于闐語本係西元1919年，由琉曼（Ernst Leumann）譯成德文。土耳其古語本之跋語謂其乃自印度語譯成都貨羅語（Tokhri），復由都貨羅語譯成突厥（Türk）語。註書現存有《述贊》一卷（作者不詳）、《疏》一卷（憬興）、《義疏》一卷（善珠）等。

〔參考資料〕 幻生《彌勒信仰及其應化事蹟》；《國譯一切經》〈經集部〉(二)解題。

彌勒菩薩（梵 Maitreya，巴 Metteyya，藏 Byams-pa）

在未來世降生閻浮提世界，繼釋尊之後將會成佛的菩薩，現住兜率天。又稱一生補處菩薩、補處薩埵、彌勒如來。梵名音譯梅呾麗耶菩薩、梅怛儷藥菩薩、末怛唎耶菩薩、彌帝禮菩薩、彌帝隸菩薩、梅任梨菩薩。意譯慈氏菩薩。經典中，佛陀亦常稱之為「阿逸多」（如《彌勒上生經》及《法華經》〈隨喜功德品〉）。

彌勒原為釋迦牟尼佛座下大弟子之一，由於他即將繼釋迦牟尼佛之後，在閻浮提世界成佛，所以習俗相沿，也稱他為彌勒佛。因為彌勒菩薩現居兜率天，盡其一生之後，將到人間

繼釋迦之後成佛，所以又稱爲「一生補處菩薩」。

據佛典所載，彌勒菩薩現在兜率天的內院弘法，教化天衆。相傳兜率天上有五百億天子，各以天福力，造作宮殿，發願布施彌勒菩薩，莊嚴兜率天宮。因而使兜率天成爲殊勝的國土。

依釋迦牟尼佛的開示，衆生如果願意隨從彌勒菩薩受教求法，則可發願往生兜率天。《觀彌勒菩薩上生兜率天經》云（大正14·420b）：「佛告優波離，（中略）未來世中諸衆生等，聞是菩薩大悲名稱，造立形像，香花衣服繒蓋幢幡，禮拜繫念，此人命欲終時，彌勒菩薩放眉間白毫大人相光，與諸天子雨曼陀羅花，來迎此人。此人須臾即得往生。值遇彌勒，頭面禮敬。未舉頭頃，便得聞法。即於無上道得不退轉。於未來世得値恆河沙等諸佛如來。」

在經過兜率天之四千歲，亦即人間五十六億七千萬（一說五十七億六千萬）年之後，彌勒菩薩將降生到我們這世界，而在華林園龍華樹下成佛。並三會度生，轉妙法輪。這三次度衆法會，號稱「龍華三會」。

彌勒菩薩的信仰，是淨土教的一型。此種信仰在印度、中亞、中國、日本、朝鮮等地都曾經流行。我國晉代的道安、唐代的玄奘、現代的太虛，都是彌勒菩薩的信仰者。

唐代末年的布袋和尚，慈悲度衆，弘化一生。在示寂時曾遺有一偈云：「彌勒眞彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識。」後世佛徒乃以之爲彌勒菩薩的化身。我國歷代有關彌勒菩薩的圖像，大多是以布袋和尚爲依據而繪製的。

◉附一：印順《成佛之道》第三章（摘錄）

頌文：「正念彌勒尊，求生彼淨土，法門最希有，近易普及故。見佛時聞法，何憂於退墮？」

解說：（前略）彌勒菩薩，爲釋迦佛法會中，親蒙授記的此土未來佛。現在生於兜率天；兜率天有一特別區，稱爲兜率內院。凡是當來下生成佛的，都先生在那裏；從前釋迦佛，也是這樣的。兜率內院，是一清淨莊嚴的淨土，彌勒菩薩經常在那裏，爲無量大衆說法。過了一個時期，彌勒菩薩要來這南閻浮提成佛；那時我們這個世界，早已轉爲淨土了。在這彌勒的人間淨土中，三會龍華，化度無量衆生。所以如能發願往生兜率淨土，就能見彌勒菩薩；將來又隨佛下生人間，見佛聞法，這當然會向上勝進，還憂什麼墮落呢？釋迦佛慈悲的開示，出於《彌勒下生》、《成佛》，及《彌勒菩薩上生經》等。

往生彌勒淨土「法門」，比起十方世界的其他淨土，眞是「最」爲「希有」，最爲穩當！這可以從三點去說。

⑴「近」：彌勒現生兜率天，將來到我們人間來，同一世界，同一欲界，論地點是很近的。不像十方的其他淨土，總是要過多少佛土。論時間，來生生兜率內院，不太長久，就回到人間來。不像往生其他淨土，不知要到何年何月，才能再來娑婆。

⑵容「易」：兜率淨土與將來的人間淨土，都是欲界散地，所以只要能歸依三寶，清淨持戒，如法布施，再加發願往生，稱念「南無當來下生彌勒佛」，就能往生兜率淨土。不像往生其他淨土，非要「一心不亂」不可。一心不亂就是定，這是不太容易的。

⑶「普及」：往生彌勒淨土，不一定要發菩提心、出離心，就是發增上生心的人天善根，也能隨願往生。在兜率淨土及當來的人間淨土，彌勒尊是普應衆機，說人天法，說二乘法，說菩薩法，人人能稱機得益。在見佛聞法的過程中，向上增進，漸化人天根性爲出世根性，化二乘根性爲大乘根性，同歸佛道。這不像其他淨土，連「二乘種」姓都「不」能往「生」，還能應人天根性嗎？所以彌勒淨土，才是名符其實的三根普被，廣度五姓的法門。

有人說：現在往生彌勒淨土，將來彌勒佛

涅槃後，如還沒有了脫生死，那我們要怎麼辦呢（又怕不能見佛聞法而退墮了）！不知釋迦佛慈悲，將我們交與當來下生的彌勒佛。佛佛道同，難道彌勒佛不會開示我們，親近當來佛嗎？有人說：上面說「修天不生天」，怎麼又說求生兜率天呢？不生天，主要是不依深定而生長壽天。欲界天，尤其是彌勒菩薩的兜率內院，經常見（未來）佛，聞法、修行，當然不妨往生。有人說：爲什麼不提倡往生彌陀淨土呢？要知道，阿彌陀佛的極樂淨土，是大乘的不共淨土，一般的聲聞佛教，就不信不知。這要到大乘法中去說，現在是說貫徹始終的五乘共法。有人說：從前修學彌勒法門的師子覺，發願求生兜率內院，結果生在外院，享受欲樂；往生兜率淨土，怕不大可靠。不知師子覺生在外院的故事，凡宏傳彌勒法門的，眞諦、玄奘三藏，以及無著、世親的傳記中，都沒有此種記載，這只是別有用心者的故意傳說而已。

總之，學佛的不論何種根性，只要能以歸敬三寶，如法布施，清淨持戒功德，發願迴向彌勒淨土，在「見佛」而時「時聞法」的修行過程中，保證向上勝進，「何」必「憂」慮「退墮」呢！所以，敬請眞誠發願往生，稱念「南無當來下生彌勒佛」！

◉附二：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章第二節（摘錄）

未來彌勒佛——慈氏時代的國土，如《阿毗達磨大毗婆沙論》卷一七八說（大正27·893c）：

「於未來世人壽八萬歲時，此贍部洲，其地寬廣，人民熾盛，安隱豐樂。村邑城廓，鷄鳴相接。女人年五百歲，爾乃行嫁。彼時諸人，身雖勝妙，然有三患：一者，大小便利；二者，寒熱飢渴；三者，貪淫老病。有轉輪王，名曰餉佉，威伏四方，如法化世。（中略）極大海際，地平如掌，無有比（坎？）坑砂礫毒刺。人皆和睦，慈心相向。兵戈不用，以正自守。（中略）時有佛出世，名曰慈氏，（中略）如我今者十號具足。（中略）爲有情宣說正法，開示初善中善後善，文義巧妙，純一圓滿，淸白梵行。爲諸人天正開梵行，令廣修學。」

《論》文是引《中阿含經》〈說本經〉的。輪王是以正法——五戒、十善的德化來化導人民，使世間過著長壽、繁榮、歡樂、和平的生活。佛教一向推重輪王政治，在這樣的時代，又有佛出世，用出世的正法來化導人間。理想的政治，與完善的宗教並行，這是現實人間最理想不過的了！釋尊與彌勒佛，同樣是佛而世間的苦樂不同，這是什麼原因呢？《佛本行集經》卷一說（大正3·656b）：

「時彌勒菩薩，身作轉輪聖王。（中略）見彼（善思）如來，具足三十二大人相、八十種好，及聲聞衆，佛刹莊嚴，壽命歲數（八萬歲），即發道心，自口稱言：希有世尊！願我當來得作於佛，十號具足，還如今日善思如來！（中略）願我當來爲多衆生作諸利益，施與安樂，憐愍一切天人世間。」

「我（釋尊自稱）於彼（示誨幢）佛國土之中，作轉輪聖王，名曰牢弓，初發道心。（中略）發廣大誓願：於當來得作佛時，有諸衆生。（中略）無一法行，唯行貪欲瞋恚愚癡，具足十惡。唯造雜業，無一善事。願我於彼世界之中，當得阿耨多羅三藐三菩提！憐愍彼等諸衆生故，說法教化，作多利益，救護衆生，慈悲拔濟，令離諸苦，安置樂中。（中略）諸佛如來有是苦行希有之事，爲諸衆生！」

釋尊的生在穢惡時代，是出於悲憫衆生的願力，願意在穢土成佛，救護衆生脫離一切苦：這是重在「悲能拔苦」的精神。彌勒是立願生在「佛刹莊嚴、壽命無數」的世界，重在慈（彌勒，譯爲「慈」）的「施與安樂」。至於成佛（智證）度衆生，是沒有不同的，這是法藏部的見解。說一切有部以爲：「慈氏菩薩多自饒益，少饒益他；釋迦菩薩多饒益他，少自饒益。」釋尊與彌勒因行的對比，釋尊是更富於大悲爲衆生的精神。所以彌勒的最初發心，比釋迦早了四十餘劫，而成佛卻落在釋尊以

後。這顯得大悲苦行的菩薩道，勝過了爲「莊嚴佛利、壽命無數」而發心修行。這一分別，就是後代集出的《彌勒菩薩所問（會）經》所說：「彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國。我（釋尊）於往昔修菩薩行，常樂攝取衆生，莊嚴衆生」：開示了信願的淨土菩薩行，悲濟的穢土菩薩行——二大流。彌勒的淨土成佛，本爲政治與宗教，世間正法與出世間正法的同時進行，爲佛弟子所有的未來願望。中國佛教徒，於每年元旦（傳說爲彌勒誕），舉行祝彌勒誕生的法會，雖已忘了原義，但還保有古老的傳統。

◉附三：太虛〈佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經講要〉（摘錄自《太虛大師全書》）

兜率淨土之殊勝

兜率淨土，殊勝有三：

⑴十方淨土有願皆得往生，但何方淨土與此界衆生最爲有緣，則未易知。彌勒菩薩一生補處，以當來於此土作佛，教化此土衆生，特現兜率淨土與此界衆生結緣，故應發願往生兜率親近彌勒也。

⑵兜率淨土同在娑婆，同在欲界，變化淨土在同處同界，即與此處此界衆生有殊勝緣，最易得度。他方淨土汎攝十方衆生，而此專攝此土欲界衆生也。

⑶彌勒淨土是由人上生，故其上生是由人修習福德成辦，即是使人類德業增勝，社會進化，成爲清淨安樂人世；因此可早感彌勒下生成佛，亦即爲創造人間淨土也。

◉附四：〈彌勒信仰〉（摘譯自《世界宗教大事典》）

彌勒信仰是佛教的救世主信仰。以未來佛——彌勒菩薩爲信仰對象。原成立於印度，後流行於東南亞、東亞各民族。一般相信彌勒菩薩將在釋尊入滅五十六億七千萬年後，自彌勒淨土（兜率天）下生此娑婆世界，然後在龍華樹下說法三會，濟渡衆生。

彌勒信仰的前身之一，是印度教的救濟者——卡爾基。依印度教所說，卡爾基將在未來人壽二十三歲時，出現世間救濟人類。又，或謂彌勒是阿逸多婆羅門的弟子。本來阿逸多與彌勒不被視爲同一人，但後來却被視爲同一人。佛典「彌勒三部經」（即《彌勒下生經》、《彌勒大成佛經》、《彌勒上生經》）是彌勒信仰的教理中心。彌勒下生之地，是名爲「翅頭末」的都市，該地被描述成一極爲優美的理想地方。因此，彌勒信仰含有理想國的性質。

中國的彌勒信仰，事實上是與民衆對政府的抗爭運動相結合而發展的。中國民衆深信彌勒下生時，人間得以實現理想政治。因此，當自然災害或暴政促使民衆生活陷於窮困時，便有人利用此一信仰，以彌勒之名，將民衆組織起來對統治者進行政治對抗。所以爲政者都視此爲邪教、叛亂而加以禁抑。

北魏時代（386～534）大乘教徒之亂，是宗教抗爭事件之發軔，而以彌勒之名爲亂的事件，則始於隋．大業九年（613）河北的宋子賢。自稱「彌勒出世」的宋子賢，擅長幻術，曾於夜間利用光使佛的形像顯現在樓上，並預先在紙上畫好蛇或其他動物，再於民衆照鏡時使該動物形像映現在鏡中，作爲民衆罪業的證據，以獲得民衆的歸依。但此人在舉兵之前，即事發被殺。同年陝西扶風的沙門向海明，以得一吉夢蠱惑人心，自稱皇帝，新立年號。然後來也被鎮壓。

此外，雖然並無實際叛亂行動，但却利用彌勒信仰及讖緯說而取得政權的，當推則天武后。武則天以薛懷義等人僞撰的《大雲經》中有「則天是彌勒佛下生、閻浮提之主」之語，而即位爲帝。唐玄宗時，貝州（河北省）王懷古也以「新佛」下生，妖言惑衆。唐末時，四川也有人成立祕密教團「彌勒會」。

五代時，布袋和尚被視爲彌勒化身，民間不斷地描繪其圖像，至今遂以布袋形像當作彌勒佛像。北宋仁宗（1023～1063）時，貝州發

生王則之亂。他鼓動彌勒會教徒叛變，自稱東平郡主，立國號爲安陽，年號得聖，然在六十多天之後即被平定。該案之連坐衆犯中也有官員，由此可見當時彌勒教滲透之深。南宋時白蓮宗成立，後與彌勒教合併，稱爲白蓮教，繼續存在於元末紅巾之亂，以及明清時代的民衆叛亂中。

除了中國之外，朝鮮半島也有同樣的事例，尤其是十九世紀末葉的社會動盪不安期間，彌勒下生的信仰更加興盛，因而形成新宗教運動之樞紐。又，新羅的「花郎」也受到彌勒信仰的影響。

日本的彌勒信仰，是經由中國、朝鮮半島而於西元六世紀傳入。最初雖深受百濟彌勒信仰的影響，但不久即成爲民俗信仰。從彌勒信仰的一般性發展看來，首先成立的是「下生」信仰，其次才發展成「上生」信仰。可是，在日本佛教史上，接受彌勒信仰的貴族社會，是以上生信仰爲發端的。這可能是因爲下生信仰中對未來的期望，與貴族個人性的信仰不相容的緣故吧！

眞言宗空海所提倡的彌勒信仰是彌勒下生的另一類型。他主張以高野山爲未來的彌勒淨土，衆生可在當地入定，以待彌勒出世。眞言宗因與民間信仰接觸，乃使彌勒信仰廣傳日本各地。特別是十五至十六世紀，東日本鹿島地方的彌勒下生信仰極爲興盛。在這種背景下，一般人相信「彌勒之舟」將從太平洋彼岸來到鹿島地方。江戶時代「富士講」的教祖身祿，是一位以實現「彌勒世界」爲目標的修行者，也是近代大本教等新宗教運動的嚆矢。

〔參考資料〕《觀彌勒上生兜率天經》；《彌勒大成佛經》；《雜寶藏經》卷三；《大智度論》卷一、卷四、卷九、卷二十九、卷三十一；《彌勒經遊意》；《佛祖統紀》卷四十；幻生《彌勒信仰及其應化史蹟》；《彌勒淨土與菩薩行研究》（《現代佛教學術叢刊》⑥⑨）。

彌勒論師（梵Maitreya，藏Byam-pa）

約生存於西元270至350年之間的印度人。瑜伽行派的開祖。據傳無著之唯識說即師所授。著有《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》、《辨法法性論》、《現觀莊嚴論》、《金剛般若波羅蜜經論》等書，其中以《瑜伽師地論》最受重視。

古來常有人將此彌勒視爲住在兜率天的彌勒菩薩，然而上述著作確實在無著以前即已成立，因此，此一彌勒應是瑜伽行派的開祖，是歷史上的人物。有關師之生平事蹟，完全不詳。其思想內容龐大，所有著作皆具有將瑜伽行加以組織化、理論化的特色。其間也充分採入小乘有部、大乘中觀派等學說，而且創設新的阿賴耶識、三性三無性、四尋思四如實智等唯識理論。其思想，在稍後成爲無著之佛教思想體系的基礎。

〔參考資料〕宇井伯壽《印度哲學研究》第一；《彌勒淨土與菩薩行研究》（《現代佛教學術叢刊》⑥⑨）。

彌梯羅城（梵、巴Mithilā）

中印度的古城。係跋耆族（Vṛji）之毗提訶國（Videha）的首都。又作彌提羅城、彌地羅城、彌體羅城、彌絺羅城、彌薩羅城、彌替羅城、彌夷城、無夷城。意譯量城、分侄城、金帶城。關於其位置，英國考古學家康寧罕（A. Cunningham）認爲，此地即《大唐西域記》卷七所說跋祇國的大都城占戍拏，相當於現今的Janakpur。

據《方廣大莊嚴經》卷一〈勝族品〉所述，彌梯羅城莊嚴綺麗，王名善友（Sumitra），威伏諸王，象馬四兵皆悉具足，珍寶無量。《中阿含經》卷十四〈大天㮈林經〉有載，佛嘗在此地大天㮈林說大天王本生。《彌勒下生經》謂此國有四大藏之一的《般綢大藏》（Pāṇḍuka）。

此地之最盛期，係在初期奧義書時代的Janaka王在位期間，哲人耶基那瓦爾卡（Yājñavalkya；西元前八世紀）活躍於此時期。

十三世紀時，甘格霞（Gaṅgeśa）在此首創新尼夜耶學派。自十四世紀半至十六世紀初期，此地為婆羅門種王朝所統治。

〔參考資料〕《長阿含》卷五〈典尊經〉；《中阿含經》卷四十一；《大堅固婆羅門緣起經》卷下；《翻梵語》卷八；A. Cunningham《Ancient Geography of India》。

彌勒淨土變

指展現彌勒淨土相狀之圖畫或雕刻。又稱彌勒淨土圖、彌勒天宮觀、兜率天曼荼羅。即依《觀彌勒菩薩上生兜率天經》所述，而雕畫彌勒菩薩之住處兜率天宮的相狀。雕繪的內容，主要依據《觀彌勒菩薩上生兜率天經》的描述。該經云（大正14·419a）：

「此摩尼光迴旋空中，化為四十九重微妙寶宮。一一欄楯萬億梵摩尼寶所共合成，諸欄楯間自然化生九億天子、五百億天女。一一天子手中化生無量億萬七寶蓮華，一一蓮華上，有無量億光。其光明中具諸樂器。如是天樂不鼓自鳴，此聲出時，諸女自然執眾樂器，競起歌舞。（中略）演說十善四弘誓願，諸天聞者皆發無上道心。時諸園中有八色琉璃渠，（中略）五百億寶珠所合成。一一渠中有八味水，八色具足。（中略）若有往生兜率天上者，自然得此天女侍御。」

我國自隋代以來即有造立彌勒淨土變的事例，如《續高僧傳》卷十二〈隋·靈幹傳〉有載，靈幹嘗造蓮華藏世界海觀及彌勒天宮觀。《白氏文集》卷六十一、卷七十所載〈畫彌勒上生幀讚並序〉、〈畫彌勒上生幀記〉諸文皆載，唐·太和八年（834），洛陽長壽寺道嵩等一四〇人捨財圖畫兜率陀天宮彌勒上生內外眾一鋪，開成五年（840）三月，白居易又再度圖繪該圖。

據《廣隆寺來由起》所載，日本推古天皇三十一年（623），新羅國獻一幅以藕絲所造的都卒漫荼圖。這是日本始見彌勒淨土圖的記載。此外，《扶桑略記》卷五、《興福寺緣起》、《高山寺緣起》、《稱名寺觀進帳草案》等，皆曾述及造立、安置供養彌勒淨土圖、兜率曼荼羅之事。

彌曼差學派（梵Mīmāṃsā、Mīmāṃsaka，藏Dpod-pa-pa）

古代印度六派哲學之一。即重祭祀，主張「聲是常住」的學派，故又稱「聲論學派」。此外，又有：彌輪娑學派、彌息伽學派、弭曼差學派等名。按，「彌曼差」（Mīmāṃsā）之語義，即「論究」之意。此派以論究、探討《吠陀》為主要目標，故有此名。

在印度，論究《吠陀》之所說者，共有二派，一派以《吠陀》的〈智品〉（Jñānakāṇḍa，即《奧義書》）為論究對象，稱為吠檀多學派（Vedānta），又稱智彌曼差（Jñāna-mīmāṃsā）、後彌曼差（Uttara-mīmāṃsā）。另一派係以《吠陀》的〈行祭品〉（Karmakāṇḍa）為對象，即此處所說之彌曼差學派（二派雖皆可稱為彌曼差，但此派特以彌曼差為名），又稱業彌曼差（Karma-mīmāṃsā）、前彌曼差（Pūrva-mīmāṃsā）。二派互有密切關係，皆以《吠陀》為天啓，並視之為神聖。

此學派之開祖為闍彌尼（Jaimini；西元前二世紀左右），相傳嘗作《彌曼差經》（Mīmāṃsā-sūtra），此經即為該派的根本聖典。此派係以《吠陀》聖典中的法（指宗教性、道德性的義務）為其研究對象，因此《吠陀》之教令為該派之最高規範。行者若能考究、實踐此法，則在未來可以上生天界（abhyudaya），享受快樂，此即該派所謂的解脫。又，此派僅承認作為供儀對象的神，而不承認最高神的存在。並主張《吠陀》為常住，是絕對存在，且為最高權威，是神聖而全無誤謬者。此外，又認為音、語、概念及其間的關係，是客觀實在、先天性的、常住的。故此派主張聲常住論。在言語哲學方面，此派之主張，對於印度文法書諸派有很大的影響。

六世紀時，沙巴羅斯波明（Śabarasvāmin）著《彌曼差經》的註釋，駁斥佛教的無我說，爲後代奠定發展的基礎。此註疏係《彌曼差經》註中現存最古且最有權威者。其後，由於在解釋沙巴羅斯波明之註釋時，看法不同，鳩摩利羅（Kumārila）與普拉巴伽羅（Prabhākara）二人乃相互對立，此派遂分裂成巴達（Bhāṭṭa）與古魯（Guru）二派。七、八世紀後，彌曼差派又與吠檀多派漸告乖離，乃至互相對峙。而在彌曼差之二分派中，僅有鳩摩利羅一派活躍至今。

◉附一：〈彌曼差經〉（摘譯自《佛典解題事典》）

《彌曼差經》（Mīmāṃsā-sūtra）是彌曼差學派的根本經典。闍彌尼（Jaimini）所著。西元一百年左右編輯成書。有十二部六十章二七四二經九一五論題（adhīkaraṇa）。目的在研究並統一解釋吠陀聖典中有關祭儀的部分。

書中〈法的研究〉這一部分所說的，可視爲本書的主題。所謂「法」，是指《吠陀》中所說的、雅利安人應行的義務。具體說來，是指祭儀的實行。因此，在〈法的研究〉中，首先論述與《吠陀》的絕對性有關的「法的實行」，其次述及祭儀舉行之時所將面臨的種種問題。

此中所說的《吠陀》的絕對性，是有關「聲」是常住或無常的論議，是第一部的主題，也是古來屢被提出當作本經最具哲學意味的論題。本經認爲，《吠陀》不是人所創作，而是永遠的實在。也就是說：構成《吠陀》的語言，是作爲音聲與意義之媒介體而常住的「體」。此外，又從形式上將此聖典分爲〈Mantra〉與〈Brāhmaṇa〉；又因其內容而區分爲四項，即：儀軌、神歌、名稱、釋義等。此四項中，神歌除外的三項，是〈Brāhmaṇa〉的內容。

其次是與祭儀舉行時有關的種種規定。這一部分佔全書的大半部。祭儀由神、供物、投捧等三部分構成。「投捧」是祭儀的核心；「神」是爲了使祭儀成立而邀請來的，以因陀羅、阿耆尼、瓦盧那等三神爲主；「供物」是精製酥油、酥粥、蘇摩。祭主必須是家長。祭官方面，包括有召請神明的勸請官、讚美神德的歌詠官、行祭的行祭官以及監督這些祭官的監督官。祭儀方面有：不可間斷的日常之祭（Nitya-karma）、祭主爲特定目的而舉行的任意之祭（Kāmya-karma）以及爲消滅罪業而行的贖罪之祭（Naimittika-karma）。在進行這些祭儀時，依其所行之祭，行祭者可獲得所謂的新得力（apūrva），依憑這種力量而得未來生天的果報。

◉附二：黃心川〈彌曼差派的哲學〉（摘錄自《印度哲學史》第十三章）

名義、史料

彌曼差派是婆羅門教正統哲學派別之一。彌曼差（Mīmāṃsā）一字是由梵文man（思維）的語根所派生，有著「思維審議」、「審察考究」等意思。我國舊時音譯爲「彌息伽」或「彌給娑」，彌曼差的奉行者或學者稱爲「彌曼息伽」（Mīmāṃosaka）。例如清辨在《般若燈論》中釋：「彌息伽外道所計，聲論是常。」彌曼差的學說也稱爲「聲常住論」（「語言不滅論」，Śabda-Nityatā-Vādin），這概括說明了彌曼差的本體論問題，但往往與古代印度文法學派相混淆，易滋誤解。

彌曼差係指對吠陀祭祀、禮儀的方法及其意義的「審察考究」。彌曼差派原先是統一的學派，後來逐漸發展成爲彌曼差派及吠檀多派，前者著重考察研究吠陀所屬的祭祀、儀禮等固有部分（〈業品〉，Karma-kāṇḍa），即吠陀本集、梵書等，因此被稱爲前彌曼差派（Pūrva-Mīmāṃsā）或祭祀彌曼差派（業彌曼差，Karma-Mīmāṃsā）；後者考察吠陀所屬最後的哲學部分（〈智品〉，Jñāna-kāṇḍa），即奧義書等，因之被稱爲後彌曼差（

Uttara-Mīmāṃsā）或者知識彌曼差（智彌曼差，Jnāna-Mīmāṃsā），由於吠檀多派著重探討最高本體「梵」的問題，因之也稱爲梵彌曼差。我們現在所說的彌曼差通常指的是前彌曼差派，但是這種劃分在古代並不很清楚，一個彌曼差的學者常常既從事吠陀祭式的研究，也從事吠檀多哲學的探討。（中略）

《彌曼差經》內容十分蕪雜，分不清那些是闍彌尼本人和所引別人的，或者後人附加的。摩陀婆（十四世紀）列舉爲十二篇六十章，共九一五經，現代學者基斯計算爲十二篇六章，共二六五二經或二七四二經，共分爲九一五個題目。現據摩陀婆所列的十二個篇目，簡介如下：

第一篇　認識論：論述認識的來源基於對法（祭祀、人的道德職責）的遵行，這是講哲學的部分。

第二篇　祭儀的形式：論述各種祭儀的主要和次要形式，進一步闡述上篇所論認識的來源或方法，並駁斥其它教派對這一問題的觀點。

第三篇　天啓經典：論述吠陀的特質，討論天啓經典與傳承經典發生矛盾時應如何處理。

第四篇　儀式之間的相互影響，論述主祭與副祭的關係。

第五篇　天啓經典的順序：論述吠陀讚歌的順序以及與此相應的各種儀式的順序。

第六篇　行祭的條件：闡述祭祀者、祭官的資格與義務，供物的內容和分類。

第七篇　祭儀互相引用的方法：如吠陀沒有明文規定時，可採用其它祭式，列舉其它祭式的名稱和特徵。

第八篇　引用的根據。

第九篇　引用讚歌的方法：闡述在祭儀中如何應用祭詞和讚歌。

第十篇　祭式的廢止：論述在某種場合時祭式應廢棄，在某種場合時應舉行。

第十一篇　祭儀根本原理的說明。

第十二篇　特殊的祭祀行法：闡述爲了達到特定的目的而行祭的儀式。

《彌曼差經》認爲祭祀包括五個方面：(1)儀規：論述儀式的規定；(2)祭文：分爲讚歌、歌咏、祭詞；(3)祭名；(4)禁制：說明祭祀應禁忌的事項；(5)釋義：說明祭祀的由來及其效果。（中略）

社會倫理思想

前彌曼差正確地應該稱爲「法彌曼差」（Dharma Mīmaṃsā）。法是吠陀指示人生目的的象徵。它强調人對自己、家庭和社會等的道德義務。因之，彌曼差的理論和實踐與印度教的教法有著密切的關係。印度早期的法經和法論很多援引彌曼差的原理作爲他們制訂和解釋的依據。例如在著名的法學家密陀底希（Midhātihi；約九世紀人）對《摩奴法典》的注釋中可以明顯地看出彌曼差的影響。

早期彌曼差的修行解脫觀具有積極入世的態度。闍彌尼認爲人生唯一的目的（purusārtha）是快樂，祭祀是爲了「有益於福利」。山隱師也持同樣的主張。他解釋快樂是「獲得財富和福利（繁榮）」。具體地說，婆羅門獲得布施，主持祭祀，施行教化；剎帝利獲得權力，管理國家等；吠舍獲得農業豐收、牲畜興旺和商業繁榮。雖然，在《彌曼差經》和《山隱師注》中也可找到升天（svarga）的說教，但闍彌尼認爲，人的行爲結果在現世絕不可能的情況下才可進入彼世或天堂，山隱師在注釋中說，吠陀曾經宣布通過祭祀可以升入天堂，但是聖典所說的天堂只是指「人所欲望的天堂」，這種天堂只不過是一種「快樂的形式（形態）」，光顯派的著名論師夏利伽主進一步認爲，在這種狀態中「已經斷滅了痛苦的感受而且是一切人們共同具有的欲求」。總之，早期彌曼差所主張的法（人生的目的和道德職責）是引導人們獲得現世的快樂（欲，kāma）和利益（利，artha），在他們看來，天堂不是屬於彼岸世界的，而是屬於此岸世界。這種道德倫理思想與他們本體論和認識論的唯物主義

和無神論傾向是一致的。

後期彌曼差派在其它派別的影響下，與業報輪迴的思想完全結合起來，開始接受最後解脫（apavarg）的思想，跋多派和師尊派的追隨者們雖然對解脫的解釋在一些細尾末節方面有所不同，但他們都認爲解脫是靈魂擺脫業的桎梏後所呈現的一種歡樂或意識狀態，逐漸拋棄了早期彌曼差的積極入世思想，在彌曼差與吠檀多結合以後，彌曼差的解脫觀也就被吠檀多的親證梵我所代替了。

彌曼差派嚴格遵行吠陀經典中各種祭祀的繁瑣規定，實行印度教徒生活歷程的四行期制度，在四行期中特別重視家住期的行事。在種姓問題上無論早期的彌曼差和後期的彌曼差都對一生族的首陀羅採取十分歧視的態度。法典規定他們不准誦讀吠陀經典和參與各種祭祀儀式，不准在不同種姓之間通婚和交往。在婦女問題上，彌曼差各派之間有著兩種不同甚至對立的看法：一派認爲按照吠陀的規定，婦女不許擁有財產，婦女是被買者（對丈夫來說）和被賣者（對父親來說），因此沒有參加祭祀儀式的資格，也不能享有祭祀的後果；另一派認爲，婦女可以通過自己的努力（紡織、烹調、製作工藝品等）創造和獲得財富，另外，她們也有「進入天堂的欲望」，因此應該與男人一樣享有參與祭祀和獲得果報的權利。早期彌曼差如闍彌尼、山隱師等人主張後一說。印度進入封建社會以後，婦女在社會經濟生活中逐漸依附於男子，失去了獨立的地位，因此，後期彌曼差派在維護宗教的旗幟下，輕視婦女，把婦女和首陀羅一樣看待，這種情況迄印度獨立後才有所好轉。

〔參考資料〕《般若燈論釋》卷十三；《成唯識論》卷一；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《金剛針論》；黃懺華《印度哲學史綱》；金倉圓照《インド哲學史》；宇井伯壽《印度哲學研究》第一、《印度哲學史》；A. B. Keith《The Karma-Mīmāṃsā》；Edited by Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore《A Source Book in Indian Philosophy》。

彌沙塞部和醯五分律

三十卷。劉宋·佛陀什、竺道生等譯。又稱《彌沙塞部五分律》、《彌沙塞律》、《五分律》。收在《大正藏》第二十二册。係彌沙塞部（Mahīsāsakāḥ，即化地部）所傳之廣律，總由五分組成，故稱《五分律》。所謂五分，即：

⑴**初分**：卷一至卷十，即比丘律，收四波羅夷法、十三僧殘法、二不定法、三十捨墮法、九十一墮法、四悔過法、百衆學法、七滅諍法等，包含二五一戒。

⑵**第二分**：卷十一至卷十四，即尼律，收八波羅夷法、十七僧殘法、三十捨墮法、二〇七墮法、八悔過法、百衆學法等，凡列三七〇戒。

⑶**第三分**：卷十五至卷二十，收受戒、布薩、安居、自恣、衣、皮革、藥、食、迦絺那衣等九法。

⑷**第四分**：卷二十三、卷二十四，收滅諍法與羯磨法。

⑸**第五分**：卷二十五至卷三十，收破僧、臥具、雜、威儀、遮布薩、別住、調伏、比丘尼等八法，以及五百集法、七百集法。

有關本書之傳譯，據本書〈後記〉及《高僧法顯傳》所載，其梵本係法顯西遊時，於師子國（Siṃphala）所得而攜回者。劉宋·景平元年（423），佛陀什應請於龍光寺口譯此經，由于闐沙門智勝筆受，竺道生、慧嚴等亦參與譯事，翌年十二月完成。

在漢譯諸部廣律中，本律與南傳《律藏》較爲近似，然在中國流傳不廣，研者甚稀。

◉附：印順《原始佛教聖典之集成》第二章第二節（摘錄）

《彌沙塞部和醯五分律》——題目中的「和醯」二字，意義不明；古代經目中，也缺此二字。彌沙塞部，漢譯或作「彌嬉捨娑柯」、「彌嬉捨婆挹」。「婆挹」，雖可能爲娑柯（Sakāḥ），或婆拖（Vādāḥ）的誤寫，但與「

和醯」的音相合。所以不妨這樣說：化地部的梵音，傳爲「彌沙塞和醯」，爲古人所知。但「彌沙塞和醯部五分律」，被誤寫爲「彌沙塞部和醯五分律」，「和醯」二字，這才成爲不可解說了！

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷二、卷三、卷十五；《法經錄》卷五；《開元釋教錄》卷五、卷六、卷十三；《至元法寶勘同總錄》卷八。

彌勒菩薩所問本願經

一卷。西晉・竺法護譯於太安二年（303）。又稱《彌勒菩薩本願經》、《彌勒雜經》、《彌勒本願經》、《彌勒問本願經》、《彌勒菩薩所問經》。收在《大正藏》第十二册。據諸經錄所示，本經共有三譯，即：(1)西晉・竺法護譯本，亦即今本；(2)東晉・祇多蜜所譯《彌勒所問本願經》（已佚）；(3)《彌勒菩薩所問會》，即《大寶積經》第四十二會，係唐・菩提流志譯。

本經旨在敍述欲成正覺之菩薩之所行。前半是佛對彌勒列舉菩薩所行，後半是佛對阿難說示佛之因行。經題所謂的「本願」，係指菩薩之發意修行。又，經中應彌勒菩薩所問：菩薩行何法可離諸惡道，而不墮惡知識？佛乃提出十種法，即：(1)寂靜平等之道意；(2)住於空後，以方便分別諸所見；(3)於大悲、空與一切法不生分別；(4)持戒、無疑、處阿蘭若、住正見；(5)立德、不求他人長短，反省自身所行、樂法、救他人；(6)無慳貪、除弊惡心、無愚癡、如意虛空、住空法；(7)七菩提分；(8)八正道分；(9)九次第定；(10)十種三昧。

〔參考資料〕 《歷代三寶紀》卷六、卷七；《出三藏記集》卷二；《開元釋教錄》卷三、卷十一、卷十四。

應土

佛應衆生之機感所示現的佛土。又稱應化土。此土爲應身佛所居住之處，故又稱應身土。爲二土之一，三土之一，四土之一。

《大乘義章》卷十九將佛及初地以上菩薩之眞淨土，分爲眞土、應土二種。並謂眞土即平等法門之土，妙寂離相，圓備衆義，形無所定；應土則係隨情異現，有局限差別、染淨區分、諸相莊嚴事別各異。且又將眞淨土分別爲法性土、實報土、圓應土三種。謂法、報二土猶如淨珠，圓應土則隨其淨珠之衆相而影現。

依《大乘義章》之意，所化之機有千差萬別，故應其感而示現淨穢、善惡、廣狹等種種土，其用無缺。例如，就八相成道之應身——釋迦牟尼佛而言，此世界爲其應土，是穢土之相；阿彌陀佛之安樂世界亦是應土，但現淨土之相。

另就應現而言，應土可分爲二，由三昧法門力所示現者稱爲法應土，由大悲願力之因緣所成者，稱爲報應土。

〔參考資料〕 《大乘玄論》卷五。

應化

又稱應現。即指佛、菩薩應衆生之智慧、機根等，而化現種種身相威儀。如《大唐西域記》卷七記載，天帝釋欲考驗修菩薩行者，乃降靈應化爲一老者。《往生論註》卷下云（大正40・840c）：「於一佛土，身不動搖而遍十方。種種應化，如實修行，常作佛事。」

又，佛、菩薩示現種種形像，爲衆生說法，教化衆生乃至令達悟境，給與衆生無上利益，稱之爲「應化利生」。又如觀世音菩薩化現三十三身，自在變化而無拘縛，稱爲「應化無方」。如是應化之佛身，稱爲應化身、應身、化身。

〔參考資料〕 《菩薩瓔珞本業經》卷下；《華嚴經》〈佛不思議法品〉；《大智度論》卷九十四；《往生禮讚偈》；《法華經論》卷下。

應身（梵nirmāṇa-kāya，藏sprul-paḥi sku）

㈠**指應衆生機根而示現之身**：又稱應佛、應身佛、應身如來、應化身、應化法身、化身、變化身。慧遠《大乘義章》卷十九云（大正

44・838a）：

「應身佛者，感化爲因，感化之中，從喩名之。是義云何？如似世間有人呼喚則有響應，此亦如是，衆生機感義如呼喚，如來示化事同響應，故名爲應。應德之體，名之爲身。」

由於衆生之機感千差萬別，故能應之身亦不可一概而論。故有示現於淨土的勝妙身，亦有出現在穢土而示現八相的釋尊。或從其應身暫時變現化佛，亦有於人、天、鬼、畜等隨類應同的非佛形身。

由於經論分別佛身之說頗爲紛歧，因此應身之意義亦有寬狹之別。如《大乘義章》卷十九將佛身分爲眞身、應身二種，眞身平等，形無所在，即法報未分之時稱爲眞身；應身則爲隨化所現之身，形有所在，即指應化二身。

又，《大乘同性經》卷下將佛身分爲報、應、眞等三身，以穢土之現成佛、當成佛、從兜率下，乃至住持一切正像末法所顯現者，皆爲應身。《合部金光明經》卷一、《金光明最勝王經》卷二謂如來有化、應、法等三身，其中，有三十二相八十種好而項背具足圓光者，爲應身。智顗《摩訶止觀》卷八（上）則謂有法、報、應、化四身。此外，天台宗將應身分別爲勝、劣二種，劣應身出現於凡聖同居之穢土，係未斷惑之凡夫所見者，勝應身示現於方便有餘土及凡聖同居之淨土，爲凡夫、二乘、三賢等所見。

㈡指由過去修行之果報所得的佛身：又稱受用身。同於報身。《攝大乘論》曾提出三種佛身，梁・眞諦譯作自性身、應身、化身；魏・佛陀扇多則將其中的應身譯作報身。善導《觀經疏》〈玄義分〉云（大正37・250b）：

「報應二身者，眼目之異名，前翻報作應，後翻應作報。凡言報者，因行不虛，定招來果，以果應因，故名爲報。又三大僧祇所修萬行必定應得菩提，今既道成，即是應身。」

㈢指凡夫與二乘所感受的佛身：即凡夫、二乘不知此佛係由自己之轉識所現，錯覺爲從外而示現者。《大乘起信論》云（大正32・579b）：「依分別事識，凡夫、二乘心所見者，名爲應身。以不知轉識現故，見從外來，取色分齊不能盡知故。」

◉附一：〈勝應身〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

勝應身又稱尊特身。天台宗將凡夫二乘及地前菩薩所見之佛身，分爲勝應身及劣應身二種。藏教之人所見爲劣應身，即現丈六之相，居於凡聖同居土；通教之人所見爲勝應身，雖亦爲丈六之身，但能神通變現，隨意自在示現十里乃至百億里之相，居於方便有餘土。

通教之中，有已徹見「不但空」之理的利根者，以及僅見「但空」之理的鈍根者。《金光明文句記》卷一（上）嘗述及通教利根得見勝應身之所以，文云（大正39・86b）：「觀旣體法顯二種空，謂但不但（中略）若利菩薩受別圓接解不但空，空是本覺中實之體，是妙色心佛位證得所有身智，稱體無邊，故名尊特，尊崇奇特，亦名報身。（中略）若利人見丈六八尺，旣依中道亦無分齊。」

此外，又說通教鈍根者所見的佛身，與藏教之人所見相同。

◉附二：〈劣應身〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

劣應身於四教四佛之中，爲藏教之教主，爲丈六佛身，居於四土中的凡聖同居土。又稱丈六身佛、劣應丈六身佛。此身係藏教之人所見之佛身。由於藏教三乘專用析空觀，見但空之理，而此析法之空並不含「中」，故所見佛身唯是丈六。《法華文句》卷一（上）敍述此劣應身云（大正34・4c）：「身長丈六，壽八十老比丘像，菩提樹下三十四心正習俱盡者，即三藏佛自覺覺他。」

就藏教本身而言，此丈六身佛絕非所謂劣應身，而是最勝無上之尊體。然而今說爲劣應身者，乃相對於大乘之勝應身而言。再者，丈六之身高亦是權且依釋迦之劣應身而定者，並非小乘之佛皆身高丈六。譬如就彌勒佛而言，則其身高即有十六丈之多。

〔參考資料〕 (一)《菩薩瓔珞本業經》卷下；陳譯《攝大乘論釋》卷十三；《法華經論》卷下；《金剛仙論》卷二、卷八、卷九、卷十；《法華玄論》卷九；《大乘法苑義林章》卷七（本）。

應其（1537～1608）

日本眞言宗僧。近江（滋賀縣）人。字順良，號木食上人、興山上人。初出仕於佐佐木氏，後感世事無常，登高野山出家，時年三十七歲。天正十三年（1585），豐臣秀吉攻略紀伊之際，師奉命拜訪秀吉，達成和議。其後，深得秀吉信任，掌握一山實權，於高野山創建興山寺、青巖寺，並造立京都大佛殿、方廣寺等，一生之中，所造寺塔爲數甚多。關原之戰後，隱遁於近江飯道寺。慶長十三年示寂，世壽七十二。著述有《無言鈔》三卷。出家以來，不食米穀，僅以木實果物充飢，故人稱木食上人。

〔參考資料〕 《高野山事略》；《高野春秋編年輯錄》卷十二、卷十三。

應和宗論

日本佛教史上著名法諍之一。應和三年（963），村上天皇邀請天台、法相二宗學僧入清涼殿，就定性二乘能否成佛之義展開辯論。當時，奈良法相宗十師與北嶺天台宗十師皆應邀參與此會，天台主張一切皆能成佛，法相則堅持五性各別說，認爲無佛性者不能成佛。席間，以天台之良源與法相之仲算爭辯最爲激烈。二宗各持己說，辯才不分軒輊，故未分勝敗。其後，仲算蒙詔入便殿，獲賜豐厚；良源亦受舉爲內供奉十禪師，後更昇任大僧正，備受恩寵。

〔參考資料〕 《應和宗論日記》；《扶桑略記》卷二十六；《元亨釋書》卷四、卷二十五；《本朝高僧傳》卷九。

應金玉堂（1916～　　）

江蘇無錫人。1940年於上海歸依章嘉活佛，1951年遷臺，復依止南亭。1955年移居美國紐約，1962年在該地創美東佛教研究總會（即今之美東佛教總會），爲旅美華人佛教徒提供禮佛聞法的場所。並先後禮聘多位大德領導教務，弘揚佛法。1970年，又於紐約州南開羅鎮購地六百餘畝，創建大乘寺，並於1971年九月落成開光。氏篤信佛法，與其夫應行久、兒應家東，皆爲紐約地區華人佛教之熱心推動者。

應縣木塔

我國現存年代最久、最高大的木塔。原名佛宮寺釋迦塔。位於山西省應縣佛宮寺山門內。創建於遼・清寧二年（1056）。金・明昌六年（1195）曾再增修。其後，歷代迭經修建。塔爲閣樓式，高約六十七公尺（一說七十三公尺），平面呈八角形，外觀五層，內爲九層（內部各層之間設暗層四層）。全塔有五十七種不同的斗栱，塔雖高大而形體穩定，故歷經多次强烈震災，仍巍然屹立，完整無損。

本塔底層有一座十一公尺高的釋迦牟尼坐像，具遼代風格。其周圍牆壁另繪有六尊如來像，如來頭頂兩側有飛天壁畫。

塔內外四周掛有匾額題刻，是研究中國書法藝術與木塔建造歷史的珍貴資料。此外，1974年在整修塑像時，曾發現一批遼代寫經及刻經等珍貴文物。

戲論（梵prapañca）

指違背實理，對增進善法無益的言論。《瑜伽師地論》卷九十一云（大正30・815a）：「此中能引無義思惟分別所發語言，名爲戲論。何以故？於如是事，勤加行時，不能少分增益善法，損不善法，是故說彼名爲戲論。」

《中論》卷三〈觀法品〉載，戲論有愛論、見論二種；《中觀論疏》卷一解之云：「愛論」，係指於一切法有取著之心；「見論」，則指於一切法作決定之解。又謂：利根者常起見論，鈍根人常起愛論；在家人常起愛論，出家人常起見論；天魔常起愛論，外道常起見論

；凡夫常起愛論，二乘之人常起見論云云。

《佛性論》卷三（中）謂，戲論有三種、九種之別。文云（大正31·803b）：

「戲論有三：(一)貪愛，(二)我慢，(三)諸見。是三戲論，如來滅之已盡故，以無戲論爲事。戲論者，有三義：(一)能違礙實理，(二)名虛誑世間，(三)障隔解脫。初違正境，次違正行，後違正得。合此三義，名爲戲論。又，戲論有九種：(一)通計我，(二)的計是我，(三)計我應生，(四)計我不更生，(五)計我有色應生，(六)計我無色應生，(七)計我有想應生，(八)計我無想應生，(九)計我非想非非想應生。」

又，《中觀論疏》卷一別舉五種戲論如次：

(1)佛有誡勸二門，諸惡莫作名爲誡門，諸善奉行名爲勸門。惡乖於理，損他感苦故名戲論。善符於理，利他招樂，故非戲論。

(2)善有二門，有所得之善不動不出，因此名爲戲論；無所得之善能動能出，故非戲論。

(3)名有得、無得二者爲戲論，有諸二者無道、無果。若有得無得平等無二，則非戲論，無二之性即是實性。

(4)二與不二分爲二邊，並名戲論；「非二非不二」則非戲論。若再深一層言，二不二、非二非不二皆是名相，因此，俱名戲論；言亡慮絕即非戲論。

(5)若有戲論，若有「非戲論」，悉是戲論。若無戲論、無「非戲論」，方是「非戲論」。

此外，《佛遺教經論疏節要》則分戲論爲兩種，即：(1)於眞實之理生戲論；(2)於世間之事生戲論。

〔參考資料〕《大日經疏》卷五；《遺教經論略疏》；《法華經》卷二〈信解品〉；《十住毗婆沙論》卷九；《中論》卷四〈觀如來品〉；《三論玄義》。

戲忘天

天界之一。此界之天人，沈湎於種種戲樂而忘失正念，其後即自此世界往下墮落他界。此界又稱戲忘念天，或遊戲忘念天。《瑜伽師地論》卷五云（大正30·300c）：「或有所得自體，由自所害不由他害，謂有欲界天，名遊戲忘念。彼諸天衆，或時耽著種種戲樂，久相續住，由久住故忘失憶念，由失念故從彼處沒。」

《大毗婆沙論》卷一九九云（大正27·997b）：「先從戲忘天歿來生此間，由得宿住隨念通故便作是執。彼天諸有不極遊戲忘失念者，在彼常住，我等先由極戲忘念從彼處歿，故是無常。」

關於此天之所在，或謂是住在須彌山上，或謂是三十三天，或謂是夜摩天，或謂是欲界六天中的上四天，諸說不一。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷六（下）；《俱舍論實疏》卷十九；《止觀輔行傳弘決》卷四之三；《百法問答鈔》卷一、卷四。

擯出（梵pravrājana、nāśana，巴pabbājana、nāsana）

僧團中之重大處罰方式。又稱滅擯、驅擯、驅出、驅遣、擯治驅遣，或單稱擯。亦即依戒律規定將犯戒之僧尼驅逐出僧團之外，也就是削僧籍，又稱削籍，適用於犯淫、盜、殺、妄四重（波羅夷）罪者的法規，若有僧侶犯此四罪，則依法自僧衆中放逐。這是僧團中最嚴重的處罰方式，相當於世間的死刑。凡犯波羅夷罪者，如人斷頭不能再起，故不得再成爲比丘。《釋氏要覽》卷下云（大正54·303a）：

「梵罰此有二法：(一)默擯，謂一切人不與來往言話等。(二)滅擯，律謂犯重罪，心無慚愧，衆所不容，不可共住，舉來僧中示罪驅出。」

《行事鈔》（會本）卷七亦云：

「言滅擯者，謂犯重比丘心無慚愧，不肯學悔，妄入清衆，濫居僧限，當三根五德舉來，詣僧憶念示罪，令自言已，與白四法。」

關於當受擯出的罪過，《十誦律》卷二十一載，犯四波羅夷者，不與出家受具足，若已與，則應行滅擯；《四分律》卷三十四及卷三十五〈受戒犍度〉皆載，犯比丘尼或賊心入道等十三難之人，不得與出家具足戒，若已與則

應滅擯。同書卷五〈汚家擯謗違僧諫戒〉條下載，汚他家之諸惡行者擯出；同書卷十七〈隨擯沙彌戒〉條下載，沙彌爲衆僧所呵責，而猶不捨惡見者，當滅擯。《善見律毗婆沙》卷十七云，沙彌有殺盜乃至壞比丘尼等十惡，當滅擯；又說比丘若入外道，後雖還，則仍滅擯，不聽出家。由此可見，擯出是對比丘及沙彌等犯重戒者之處罰。

《瑜伽師地論》卷七十謂設置此種處罰，有三種原因（大正30・687a）：「㈠爲護他故，㈡彼不堪爲上法器故，㈢彼能令僧無威德故。」此謂爲保護其他僧衆，乃至保存僧伽之威德，故行擯出之法。

關於被擯出者的行爲限制，《四分律》卷四十四謂，此等比丘不可傳大戒予人、不可受人依止、不可畜沙彌、不可受僧之差遣、不可教授比丘尼等；《十誦律》卷五十六謂：不得呵羯磨、作羯磨人，不得受不擯比丘之禮拜起迎合掌曲身，不得受衣鉢及臥具坐具、洗足水、拭足等的供養，不得受承足几，不得受手足之按摩，也不可與不擯比丘說話、共事。當自行折伏心，隨順諸比丘禮拜迎送，作種種供養。

擯出時所舉行的羯磨，稱爲擯出羯磨（pabbājaniya-kamma）。《毗尼母經》卷二云（大正24・808a）：

「擯出有二種羯磨：㈠永擯，㈡爲調伏故擯。調伏者，未懺悔中間，及飲食坐起言語一切僧法事皆不得同，是名擯出調伏羯磨。此人若剛强永無改悔，盡此一身不復得同僧事。」

《瑜伽師地論》卷四十亦云，應當驅擯之過失違犯中，下中品係權時驅擯，後還攝受，上品則盡壽驅擯不與共住、不同受用、又不更攝受。這是說擯出羯磨有「盡形壽」及具調伏意義之「一時擯」二種。就中，爲調伏而被擯出者，如能如法懺悔即可行解擯羯磨。《十誦律》卷三十云（23・217a）：「若是比丘，心悔折伏自首者，應與解擯。」

又，《十誦律》卷三十一、《大般涅槃經》卷三、《毗尼母經》卷五、《四分律行事鈔》卷上之二等處皆謂，治罪法總有訶責、擯出、依止、遮不至白衣家、不見擧（又名不見擯）、不懺擧（不作擯）、惡見不捨擧（惡邪不除擯）七種羯磨。此中，「不見擯」是指破戒、破見、破威儀，而不見其罪過，故擯出；「不作擯」是指犯戒，自見其過而未悔過，故擯出之；「惡見不除擯」是指生惡邪見而不捨，故擯出。又，《善見律毗婆沙》卷十三載，滅擯有滅身（liṅga-nāsana）、滅不同住（saṃvāsa-nāsana）、滅罰（daṇḍakamma-nāsana）三種。

〔參考資料〕 《中阿含》卷三十〈教曇彌經〉、卷五十二〈優婆離經〉；《雜阿含經》卷三十二；《增一阿含經》卷三十七；《五分律》卷三、卷六、卷八、卷十七；《摩訶僧祇律》卷一、卷七、卷十八、卷二十四；《有部毗奈耶雜事》卷十三；《四分律疏》卷八（末）、卷九（本）；《四分律開宗記》卷八（末）、卷九（本）。

擊節錄

禪宗典籍。二卷。宋・雪竇重顯拈古，圜悟克勤擊節。又稱《佛果擊節錄》、《圜悟擊節錄》。收在《卍續藏》第一一七册。本書係由雪竇重顯拈提古則百則，圜悟克勤就之一一著語評唱而成，其體裁類似《碧巖錄》。所謂「擊節」，意味對拈古擊節，亦即圜悟之附語評唱，猶如歌詞加上五線譜而有節有調。本書卷首太淳之序文云（卍續117・449上）：「圜悟禪師擊節乎其間，教人不覺手舞足蹈。」

全書內容，卷上收錄德山示衆、雪峯普請，乃至玄沙見虎等三十七則，卷下收錄洞山三頓、大慈示衆，乃至古德沙水等六十三則。註書有太淳所編之《佛果禪師擊節錄餘音》。

〔參考資料〕 《禪籍志》卷上；忽滑谷快天《禪學思想史》卷下。

檀耳（巴sūkara-maddava）

係指生於旃檀樹之木耳。詳稱旃檀樹耳。

據《長阿含》卷三〈遊行經〉所載，佛陀在食用鐵匠周那（一譯窮達）所供養的檀耳之後，患背痛，不久，乃入涅槃。其文云（大正1．18c）：

「是時，周那尋設飯食供佛及僧，別煮旃檀樹耳世所奇珍，獨奉世尊。（中略）大衆圍遶侍從而還。中路止一樹下告阿難言：吾患背痛，汝可敷座。（中略）阿難白佛言：周那設供無有福利。所以者何？如來最後於其舍食，便取涅槃。佛告阿難勿作是言。」

然巴利《長部》〈大般涅槃經〉（Mahāparinibbāna-suttanta）則謂周那以sūkara maddava供奉世尊。世尊食後，旋即罹患血痢，不久即告涅槃。

按，旃檀樹耳相當於巴利語「sūkara-maddava」。「sūkara」詞義是「豬」，「maddava」是「枯」或「乾」之義，因此西洋學者多將其解釋爲「野豬之乾肉」。但是日本之佛教學者高楠順次郎認爲，巴利語之「maddava」應係梵語之「mardava」，爲「珍味」之義。因此「sūkara-maddava」之詞義即「野豬所嗜之珍味」。故高楠氏以爲，經文中之此詞，應指野豬所嗜之珍味——菌類而言。

◉附：巴宙譯《南傳大般涅槃經》第四章（⑭～⑳、㊷）

⑭鐵匠窮達聞佛已到達波婆，且住於彼之杧菓林。於是彼走向如來的住處，向佛作禮，就座其側以後，薄伽梵向其宣示法要，使之歡喜愉快。

⑮窮達對佛所開示的法要甚爲喜悅，他白佛言：「唯願世尊慈允於明天與大比丘僧衆赴舍間午餐。」佛陀默然受請。

⑯窮達知佛已許可，即從座起，向佛作禮，右遶而去。

⑰爾時鐵匠窮達於其夜清旦在自己家裏備辦甜粥糕餅及旃檀樹耳（譯者按：巴利原文爲Sūkara-maddava，似爲菌類植物），即白佛言：「世尊，諸事已備，唯聖知時。」

⑱爾時薄伽梵於清晨著衣持缽，與大比丘僧衆走向鐵匠窮達家裏。到已，坐於敷座後佛告窮達說：「窮達，凡是你所備辦的旃檀樹耳盡奉獻與我，其他食物如甜粥等則分給比丘僧衆。」

「是，世尊。」窮達回答說。於是他將所備辦的旃檀樹耳獻佛，其他食物如甜粥等，則分奉給比丘僧衆。

⑲爾時薄伽梵告窮達說：「窮達，所有餘剩的旃檀樹耳應埋藏一小孔裏。窮達，我不見地上任何人，或魔、天與梵天，或沙門、婆羅門，或神，或人，除如來外，若服食該物能有適宜的消化。」

「是，世尊。」窮達回答說。他將餘剩的旃檀樹耳埋藏一小孔後，走向佛前向佛作禮。他就座其側以後，佛陀向窮達開示法要，使之發心喜悅，即從座起而去。

⑳爾時薄伽梵於服食鐵匠窮達所設齋供後，忽患嚴重性血痢，劇痛幾瀕於死。但彼攝心自持，忍受而無怨言。

於是薄伽梵語尊者阿難說：「來，阿難，我等去拘尸那羅。」

「是，世尊。」尊者阿難回答說。

我聞彼服食鐵匠窮達的齋供以後，
彼忍受幾瀕於死的劇痛。
因進用旃檀樹耳，
慈尊所以患此嚴重性疾病。
薄伽梵於清瀉後說：
「我等去拘尸那羅城。」

㊷爾時薄伽梵告尊者阿難說：「阿難，若有人向鐵匠窮達引起悔憾說：『窮達，此是對你不吉及遭受損失。當如來用過彼之最後一餐飯遂入涅槃。』阿難，此種悔憾於鐵匠窮達應如此糾正說：『窮達，此對你甚善及有利益。當如來用過彼之最後一餐飯遂入涅槃。窮達，我從佛親口聞受：此兩次的齋供有同樣果報、同樣利益，比其他大果報、大利益爲更大。云何爲兩次？一次是當如來進餐後成無上正等正覺，另一次是當彼進餐後入無餘涅槃界而取涅

槃。這兩次齋供有同樣果報、同樣利益，比其他大果報、大利益為更大。鐵匠窮達已種下了得長壽、得端正相貌、得幸福、得美譽、得生天、得為君胄的善業。』」

「阿難，若有此種悔憾於鐵匠窮達應如此糾正之。」

檀林

日本佛教用語。原指僧衆和合聚會、修行之所，與「寺院」同義；後轉指設在某一寺院中，以研習該宗宗義為主的僧侶教育機構。又稱旃檀林、談林、譚林。

檀林之稱首見於室町時代末葉，而普及於德川時代，然明治維新以後，各宗制度均有所改變，檀林之制亦廢，遂改設學校以取代檀林。茲列德川時代各宗所設之檀林如次：

⑴天台宗：以寬永寺學寮為首，並於關東設置八至十所檀林。

⑵眞言宗：於全國各地有三五八所談林，而以智山派智積院、豐山派長谷寺為中心。

⑶淨土宗：鎮西派有關東十八檀林，其中以江戶增上寺設立最早。名越派有下野大澤圓通寺、磐城尊稱寺等。西山派有美濃立政寺等檀林。

⑷淨土眞宗：西本願寺（稱作學林）、東本願寺高倉學寮等。

⑸時宗：藤澤清淨光寺、京都下京區七條金光寺、淺草日輪寺等寺均設有學寮。

⑹曹洞宗：除駒込之吉祥寺、貝塚之青松寺之外，另有常法幢會一一五寺、片法幢會十九寺、隨意會一一五寺。

⑺日蓮宗：一致派以飯高檀林（飯高寺）、松ケ崎檀林（本涌寺）為主，稱為關東關西根本檀林。勝劣派有宮谷檀林（上總本國寺）、小栗栖檀林（京都本經寺）等。

檀林之學制均由各宗各自訂立，依《緣山志》卷七所載，淨土宗關東十八檀林之學制為：出家得度後首須研習三經一論，年滿十五始入檀林。檀林分名目、頌義、選擇、小玄義、大玄義、文句、禮讚、論、無等九部。各部修學年限均為三年，其中前二部稱為外座，後七部稱為內座。

〔參考資料〕 村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第四期第十三、十六章；《元亨釋書》卷八；長谷川匡俊《檀家制度と檀林制度》。

檀越（梵、巴dāna-pati，藏sbyin-bdag）

指「施主」。即施與僧衆衣食，或出資舉行法會等之信衆。音譯陀那鉢底、陀那婆。梵漢兼舉稱作：檀越施主、檀越主、檀那主、檀主。《大般涅槃經》卷十一云（大正12・433a）：「寧以熱鐵周匝纏身，終不敢以破戒之身受於信心檀越衣服。」

關於檀越與受施者之間，諸經中屢有提及。如《增一阿含經》卷四〈護心品〉云（大正2・564a）：

「檀越施主當恭敬如子孝順父母，養之侍之長益五陰，於閻浮利地現種種義。觀檀越主，能成人戒聞三昧智慧，諸比丘多所饒益，於三寶中無所罣礙，能施卿等衣被、飲食、牀榻、臥具、病瘦、醫藥。是故諸比丘當有慈心於檀越所，小恩常不忘，況復大者。」

同書卷二十四又謂，檀越施主有五功德，即：⑴名聞四遠，衆人歎譽；⑵若至沙門、刹利婆羅門長者衆中，不懷慚愧，亦無所畏；⑶受衆人敬仰，見者歡悅；⑷命終之後，當生天上或人中，在天為天所敬，在人為人尊貴；⑸智慧遠出衆人之上，現身盡漏不經後世。

此外，《長阿含經》卷十一謂，檀越當以五事供奉沙門，即：身行慈、口行慈、意行慈、以時施、門不制止。

關於檀越之語義，《南海寄歸內法傳》卷一〈受齋軌則〉條下註云（大正54・211b）：

「梵云陀那鉢底，譯為施主。陀那是施，鉢底是主。而云檀越者，本非正譯。略去『那』字，取上陀音轉名為『檀』，更加『越』字。意道由行檀捨自可越渡貧窮。妙釋雖然，終乖正本。舊云達嚫者，訛也。」

〔參考資料〕 《中阿含經》卷四十七〈瞿曇彌經〉；《增一阿含經》卷二十九；《梵網經》卷下；《大寶積經》卷四十七；《翻譯名義集》卷一；《釋氏要覽》卷下。

檀像

以白檀、旃檀等檀木所雕造的佛像。白檀、旃檀等材質堅緻，且含郁香，適於雕刻，然由於巨材不易得，故作品多爲精巧小佛像。又，檀像除了毛髮、目、唇等必要部分之外，其他部分通常並不著色。

此種佛像，原流行於中國隋、唐時代，日本法隆寺九面觀音像與金剛峯寺枕本尊像等均爲來自中國的著名傑作。九世紀時，日本受唐影響而逐漸流行此風，以寶生寺彌勒菩薩像、法華寺十一面觀音像爲代表作。後來，由於檀木取得困難，遂以檜、榧等取代，又稱「檀像樣雕刻」。

檀特山（梵Daṇḍaka）

依據佛陀本生故事的傳說，佛陀前世爲須大拏太子時修苦行時所住的山即爲檀特山。此山之名漢譯又作檀陀柯山、檀拏迦山、彈宅迦山、檀陀山、善特山、大澤山。一稱彈多落迦山（Daṇḍa-loka）、單多囉迦山，意譯陰山、治罰山。《大唐西域記》卷二〈健馱邏國〉條云（大正51・881b）：

「跋虜沙城東北二十餘里至彈多落迦山，嶺上有窣堵波，無憂王所建，蘇達拏太子於此棲隱。其側不遠有窣堵波，太子於此以男女施婆羅門，婆羅門捶其男女流血染地，今諸草木猶帶絳色。巖間石室，太子及妃習定之處，谷中林樹垂條若帷，並是太子昔所遊止。其側不遠有一石廬，即古仙人之所居也。」

關於此山的位置，《太子須大拏經》謂檀特山去葉波國六千餘里，《洛陽伽藍記》卷五謂烏場國王城西南五百里有善特山，《大唐西域記》謂此山位在跋虜沙城東北二十餘里，由此可知此山係在北印度犍馱羅地方。康寧罕（A. Cunningham）認爲，《西域記》的跋虜沙城應是距布色羯邏伐底（Puṣkarāvati，今之Chārsadda）東北約四十哩的帕羅德利（Palodheri），其東北東三四哩丘陵上的窟洞即相當於太子棲隱的石室。又，華特斯（T. Watters）認爲檀特山應在罕無人煙之處，《西域記》的二十里應解爲二千里。

此外，巴利《毗輸安呾羅王子本生》（Vessantara-jātaka）及《所行藏》（Cariyā piṭaka）中亦有同樣故事，但其地名爲Vaṅka-pabbata；又，《有部毗奈耶藥事》卷十四單稱苦行林，亦無「檀特山」之名。此外，《景德傳燈錄》卷一嘗謂悉達多太子曾逾城而入檀特山中，此說不確。此種誤傳，當係將歷史上之悉達多與傳說中之須大拏混爲一談所致。

〔參考資料〕 《六度集經》卷二；《翻譯名義集》卷三；《大毗婆沙論》卷二十七；《唯識二十論》；《唯識二十論述記》卷下；《翻梵語》卷九；《四分律疏飾宗義記》卷三（末）；A. Cunningham《Ancient Geography of India》。

檀溪寺

湖北襄陽之古剎。係東晉・道安於寧康元年（373）創建。初，道安率慧遠等四百餘名弟子入襄陽白馬寺，大開講席，四方學徒雲集，白馬寺漸嫌狹隘，遂改清河張殷宅第爲禪剎，號檀溪寺。寺中建有五層塔、四百僧舍等，規模之大居當時襄陽諸寺之首。此外，又得涼州刺史楊弘忠獻銅萬斤，用以鑄造丈六佛像。此外，蒙苻堅捐贈金箔倚像、金坐像、結珠彌勒像、金縷繡像等。其後，屢有義學沙門止住此寺，與江陵寺、長沙寺等並爲後世所重。

檀家制度

日本佛教史上，維繫寺院與信徒關係的制度。從江戶時代開始，到現代仍然維持著。「檀家」是寺院經濟的後援者；有時雖與檀越、檀那同義，但此處專指寺院所屬的信徒家庭。此制度成立於寬永十二年（1635）「寺請手形

」（即由寺院核發證明文件）制度成立之後。所謂「寺請」，是指由檀那寺的住持保證其所屬之檀家並非天主教徒的制度，島原之亂（1637～1638）之後，此一制度更形強化，並於1638年普及全國。寺院住持利用此一制度，組織檀家作爲經營寺院傳教業務的基礎，1700年前後甚至僞造《宗門檀那請合之掟》，以規定檀家對寺院應盡的義務。

近世中期，寺院規定檀家必須遵守下列義務：

(1)寺院新建或修復殿堂、伽藍的費用，由檀家支付。

(2)住持從本山接受僧階時，費用由檀家支付。

(3)負擔住持的生活費。

(4)檀家須參與祖師忌、佛忌、盂蘭盆會及春秋彼岸會等。

(5)每逢祖先之忌日法會時，須於自宅中設齋供養僧侶。

(6)作佛事時，不得延請不屬於檀那寺的其他僧侶。

(7)應常去檀那寺祭掃先人墳墓。

檀家對此等規定必須遵守，若有人破壞，則其人將被視爲信仰非法宗教（天主教或日蓮宗之不受不施派）的信徒。

1720年以後，檀家被禁止離檀。在現代，檀家制度仍以檀那寺與檀家維持葬祭關係而存在著。在此之前，日本曾於1871年因戶籍制度的成立而廢止宗旨人別帳（戶籍簿），1873年又撤銷禁止百姓崇信天主教的命令。

◉附：村上專精著・楊曾文譯《日本佛教史綱》第四期第二章（摘錄）

寬永十四年（1637），日本發生了「島原之亂」（島原半島的天主教徒暴動）。幕府因此加強警戒，盡力消滅天主教徒，實行了所謂「改變宗門」的制度。改宗的制度是從慶長十六年（1611）後逐漸實行的，幕府內部設置改宗的官員（最初叫「切支丹奉行」，由「大目附」、「作事奉行」兩職兼之。）不久之後，命令各地諸侯設置同樣的改宗官職，專門處置改宗之事，嚴加搜索各地的天主教徒，千方百計想加剿絕。「改宗」的手段雖然各地不盡一樣，但「屬托金」、「踏繪」、「起請文」、「寺請證文」等，都是各地盛行的。被用這些手段逮捕和判處罪刑的，連續不斷。直到明曆（1655～1658）、萬治（1658～1661）之交，還在某一領主的管治區域內逮捕了六百餘名教徒。不僅如此，幕府爲了消滅天主教勢力而煞費苦心，又擴展了「寺請證文」的制度，建立「宗門戶口簿」，即所有士農工商不管是否有天主教徒的嫌疑，都要把身份、名字、年齡等項登錄入册，並把這個證明的權利交給佛教的僧侶。這樣一來，此後所謂改變宗門戶口的權利，全都歸於僧侶之手，連人們的婚姻、生死、旅行等事，也要在所屬的寺院受到檢查和證實。這樣，天主教徒幾乎沒有潛存的餘地，最後各地都見不到天主教徒的踪迹了。由此，便形成了所謂「寺（寺院）檀（檀越、施主，即信徒）關係」。不少的僧侶肆意地濫用改變宗門戶口的權利，營私舞弊，給人民帶來痛苦。其流弊，一直延續到明治維新以前。

濕婆（梵Śiva）

印度教三大主神之一。在《吠陀》神話中，Śiva（吉祥之意）是暴風神Rudra的另一稱呼。在《黎俱吠陀》神話中，Rudra並不是具有威力的神，而似乎是將季節風的破壞作用及雨後的涼爽感加以神格化，所逐漸演變形成的破壞、恐怖之神，同時也是治療、痊癒之神。在《吠陀》時代末期，Rudra的地位逐漸被提高，而被稱爲Paśupati（獸主）、Mahādeva（大神）、Iśāna（主宰者）等名。到敍事詩時代之後，則專稱爲「濕婆」。

在印度教三神一體觀中，濕婆與梵（創造神）、毗濕奴（保持神）均具有破壞神的地位。又因結合男根崇拜，所以，濕婆神除具破壞力之外，同時也具備再建與創造力。濕婆崇

拜原本流行於山地之原住民之間，祭祀時施行殘酷的犧牲，而男根崇拜也原是原住民族間的民間信仰，後來被印度教攝取而與濕婆信仰混融。據此可知，濕婆崇拜不僅是《吠陀》神話中Rudra信仰的延伸，同時也包含原住民的民間信仰。

濕婆具有三眼，前額頂一新月，頭上纏繞蛇與骷髏，身上塗灰如苦行者，手持弓、三叉戟等物，公牛Nandin是其坐騎。濕婆擁有一千個名字，常被使用的有Maheśvara（大自在天）、Mahāyogin（大苦行者）、Mahākāla（大黑）、Hara（破壞者）等稱號。被當作舞蹈神時，稱爲Naṭarāja（舞蹈王），其雄壯的Tāṇḍava舞，象徵宇宙充滿威力。

相傳濕婆與神妃Umā或Pārvatī、Durgā、Kālī一起住在喜瑪拉雅山脈中的開拉沙（Kailāsa）山。又，據說濕婆有時具備男女兩性，因而產生了Śāktism（性力派）的信仰。

印度教中以濕婆爲主神的支派，名爲濕婆派。其聖典稱Āgama（阿笈摩），信徒一般被稱爲遊行者或Yogin（瑜伽行者）。

◉附：〈濕婆派〉（摘譯自《世界宗教大事典》）

濕婆派（梵Śaiva），印度教支派之一，以濕婆神爲最高神。起源甚早，依現存文獻記載，西元二世紀貴霜朝時代此派擁有相當勢力。佛典中常載有崇拜自在天或大自在天的塗灰外道，或以髑髏爲首飾的外道等，這些都屬於濕婆派的修行者。此派信徒在前額及胸、腕上，以灰或白檀、番紅花塗上三道橫線，此標識稱爲Tripuṇḍra。現代印度教諸派中，以此派與毗濕奴派最有勢力。

自六、七世紀起，濕婆派分裂成各具獨特聖典及神學的若干支派，其中較重要的七派，略如下述：

⑴聖典濕婆派（濕婆悉檀，Śaiva-siddhānta）：此派特別盛行於南印度塔米爾，擁有《Kāmikāgama》等二十八部聖典，相傳均出自濕婆神之五口。此派神學，將世界分別爲主（pati）、家畜（paśu）、繩索（pāśa）三原理。「主」，即最高主宰神濕婆；「家畜」，即個體我；「繩索」，即非精神性的物質。個體我原是清淨的、遠離一切污染，但由於無知、業、迷妄的束縛而沉淪於輪迴世界。吾人因濕婆神之恩寵，而得神通力與解脫。

此派聖者輩出，最有名的是七世紀的阿帕爾、尼耶那賞邦達爾，以及八或九世紀的孫達拉爾，此三人常被稱爲「三聖」。又，十世紀的瑪尼卡巴沙卡爾也是重要人物。他們對濕婆神充滿熱烈的信愛情感，以塔米爾語創作的讚歌被收編成《提巴拉姆》或《提爾巴恰坎》等讚歌集，至今仍受人們喜愛。此派在神學方面的學術業績，以《夏依巴巴夏》一書較爲有名，此書係《梵經》的註釋書。

⑵喀什米爾濕婆派：特別盛行於喀什米爾，原稱托利卡。所奉聖典原與聖典濕婆派相同，但自九世紀巴斯笈多撰《濕婆經》之後，此派傾向於强調不二一元論，後由巴斯笈多之弟子巴達卡拉達與索瑪難陀奠定神學方面的基礎。此派認爲輪迴的個我與絕對者（最高的濕婆神）完全相同；吾人之所以沉淪於輪迴世界，是因無知而不能自覺自己本來與濕婆神是同一無二的。因此，解脫不外是克服無知、再認識其同一性。所以此派一般又稱爲「再認識派」。此派著名人物爲十世紀的阿毗那巴笈多。他不僅爲若干聖典作註，也撰述神學性的著作，以及詩論、戲曲論、音樂論等有關美學的極其體系化之鉅著。

⑶獸主派（Pāśupati）：此派之開祖拉克利夏（生卒年代不明），爲濕婆神第二十八號化身，撰有根本聖典《帕修帕達經》。卡溫提尼雅曾爲此聖典詳作註。此派立原因、結果、瑜伽、教令（儀軌）、苦之終息等五原理。「原因」指濕婆神；「結果」指個我；「瑜伽」指濕婆神與個我合一；「教令」指爲求濕婆神與個我合一而做的修行法。此派修行法之特徵爲：故意去做世人不願意做的奇行。

⑷性力派（Śākta）：奉持「怛特羅」聖典。

⑸水銀派（Raseśvara）：此派認爲水銀是濕婆神與其妃結合所產生的不老不死靈藥。服用水銀、修瑜伽，生前可獲解脫。

⑹林格雅達派（Liṅgāyata，別名吠拉濕婆，Vīra-Śaiva）：此派開祖爲十二世紀的Basava，特別流傳於卡盧那達卡。此派教徒常攜帶象徵濕婆神的林迦，且重視神的恩寵，否定階級制度，廢止偶像崇拜及巡禮等形式化的儀禮。

⑺卡帕力卡派（Kāpālika）：此派教徒將人骨串成頭飾，奉行獨特的修行法。七世紀時遊學印度的唐僧玄奘曾目睹此派之修行者。中世梵文戲曲中常有此派人物登場。

〔參考資料〕 宇井伯壽《印度哲學史》；R. G. Bhandarkar著．島岩、池田健太郎合譯《ヒンドゥー教——ヴィシュヌとシヴァの宗教》；菅沼晃《ヒンドゥー教——その現象と思想》、《インド神話傳說辭典》。

濫波國（梵Lampāka）

北印度西北境的古國。又作藍婆國、覽波國、嵐婆國、婆毋國。《大唐西域記》卷二（大正51．878b）：「濫波國，周千餘里，北背雪山，三垂黑嶺，（中略），自數百年，王族絕嗣，豪傑力競，無大君長，近始附屬迦畢試國。（中略）伽藍十餘所，僧徒寡少，並多習學大乘法教，天祠數十，異道甚多。」

依慧超《往五天竺國傳》所載，覽波國屬犍馱羅國所轄，人民衣著言音，與犍馱羅國相似，亦有寺有僧，敬信三寶，行大乘法。

又，《佛母大孔雀明王經》卷中記述此地爲愛鬥王（Kalahapriya）藥叉之住處，《大悲空智金剛大教王儀軌經》卷二〈說密印品〉，記述此地爲遠離魔事之十二處之一。關於其位置，康寧罕（A. Cunningham）等人皆謂相當於今之阿富汗東境的拉古蒙（Laghman）。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷二〈濫波國〉注（摘錄）

濫波國：亦作嵐婆、覽波，梵文Lampāka。瓦特斯認爲濫波的對音可能是一個「非印度」字Lampa或者Lumba，而不是直接從梵文Lampāka來的。托勒密《地理志》作Lamoatai（康寧哈姆認爲可能是Lambagai的訛寫，因爲希臘文t與g極易混淆的緣故）。巴卑爾《回憶錄》作Lamghanat。今名Laghmān，在喀布爾河北岸，東西以Alingar及Kunar河爲界，是一狹小地帶，近人實測該地帶每邊約長40英里，四周約160英里，與玄奘的記載頗相吻合。

到過此地的我國佛教僧侶不多，有關此地的記載極少，僅見於《釋迦方志》卷上：「濫波國者，在無熱池西，倚北（倚北二字疑倒）胡活國，東南三垂黑嶺，北約雪山。都城周十餘里，寺十餘，僧數亦少，多學大乘，天祠數十，異道特多。」八世紀初慧超也曾到過此地：「又從此建馱羅國西行入山，七日至覽波國。此國無王，有大首領，亦屬建馱羅國所管，衣著言音，與建馱羅國相似，亦有寺有僧，敬信三寶，行大乘法。」（《往五天竺國傳》）

璨幽（869～958）

高麗禪僧。鷄林河南人，字道光。俗姓金。十三歲出家，師事審希。二十二歲，受具足戒於揚州（京畿道）三角山莊義寺。眞聖女王五年（892）入唐，參投子山大同禪師，並受其心印。高麗太祖四年（921）歸國，復參審希。其後，住三郎寺，三年後，應太祖之請住慶州天王寺，次移慧目山。後蒙光宗賜號「證眞大師」。光宗九年八月五日示寂，世壽九十，法臘六十九。追諡「元宗大師」。門人有昕弘、同光等五十餘人。

〔參考資料〕 《朝鮮金石總覽》卷上；李能和《朝鮮佛教通史》下編。

禪（梵dhyāna，巴jhāna，藏bsam-gtan）

佛教的重要修持法。「禪」爲「禪那」（dhyāna）的簡稱，音譯又作馱衍那，意譯靜慮、思惟修、棄惡。《法界次第》卷上之（下

）云（大正46·671b）：「禪是西土之音，此翻棄惡，能棄欲界五蓋等一切諸惡，故云棄惡。或翻功德叢林，或翻思惟修。」或謂dhyāna的音譯爲禪，意譯爲定，梵漢合稱爲「禪定」。

禪的起源，可遠溯自印度古奧義書時代。印度的聖者，由於氣候與環境的關係，常在森林樹下靜坐瞑想，此種靜坐瞑想即稱爲禪那。在西元前五世紀前後，婆羅門、佛教、耆那教皆以靜坐瞑想爲修持方法，而佛教更以禪作爲統一心境、斷除煩惱、求達涅槃之重要方法。

印度早期佛教中，八正道之一的正定，或三學中的定學、四禪等，均以禪爲修持的首要法門。大乘佛教興起之後，禪的修持遂從自利轉爲利他，而成爲菩薩行的六波羅蜜之一。及至傳到中國，禪更由一種僅止於修持的方法，發展成爲具有獨特思想意義的宗派，此即菩提達磨所傳「教外別傳，不立文字」的禪宗。唐代有牛頭禪、北宗禪、南宗禪等流派，其後並影響及於繪畫、茶道、建築等。

關於禪的種類，《法界次第》卷下分爲世間禪、出世間禪。世間禪是根本四禪、四無量心、四無色定，爲凡夫所行之禪。出世間禪又分爲出世間禪、出世間上上禪二者。前者爲二乘之共禪，後者爲菩薩之不共禪。《注維摩經》卷九謂，禪有大乘禪、小乘禪、凡夫禪三種。宗密在《禪源諸詮集都序》內，分示禪有外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪（如來清淨禪）五種。

在中國，有關禪定的經典譯出甚多。譬如後漢·安世高首先譯出的《大安般守意經》；其後有東晉·佛陀跋陀羅譯出《達磨多羅禪經》；後秦·鳩摩羅什又譯《坐禪三昧經》。此類禪經，大多收在《大正藏》第十五册內。

◉附一：張澄基《什麼是佛法》（摘錄）

禪定非佛法中所僅有，印度教及中國的道教，對禪定也都有極深刻的了解和精博的成就。在佛法中解說禪定和智慧的書籍，眞是汗牛充棟，這裡只能極概括的向各位介紹，作一個開端。

人類心識的六大病態，雖然其表相與功用，皆互不相同，可是他們却都有著一個共同的特性：那就是這六大病態，都是「顫動性的」、「動作性的」和「進行性的」。我想用英文來幫助說明一下：那是Vibrating, Acting and Progressing。

「思想」在英文中有很多不同的字，例如Thought、Reflection、Consideration、Thinking……等等。在這些字裡面，我認爲Thinking這個動名詞，頗能描寫人類思想的動作性和進行性。在動詞Think後面加了一個ing，使人直接的感覺到思想的流動相。這個波動式的思想流續相，是心識病態的基本相狀。唯有用禪定的方法，去平息這個波動的心流，才能開始談到轉「識」成「智」。人類的流動心識，經過一番平靜的鍛鍊後，就會發生許多質的、和相的變化。以禪定的力量作基礎，再加上抉擇慧，就能漸次伏滅心識的六大病態。普通人的心識是波動的，但入禪定時的心識却是平靜的。（中略）

禪定原祇是一種特殊的心理和生理現象，並無任何神祕怪誕之處。常人的心理和生理，有其相互的關聯，及相互的影響和作用，自成一套。禪定的心理和生理，也自成一套。不過若以普通人的眼光來看禪定，便認爲特殊罷了！

這種特殊的心理、生理狀態，有許多不同的名詞，例如：「靜慮」、「禪定」、「止」、「瑜伽」等等。每個名詞，都著重在描寫此一特殊心理、生理現象的某一方面。梵文裡所用的Samādhi（三摩地），即是描述禪定的專門名詞之一。現在參照佛法、印度教、中國的道教中關於禪定的敍述解釋，試對「禪定」作如下的定義：

「禪定是一種特殊的心理生理狀態。在這種狀態下，心理方面的顯著現象，是心注一境，無波動式妄念起伏的現象。生理方面的顯著現

象，是呼吸作用，血液循環，和心臟跳動的緩慢、微細，以至於絕對的停止。」

據佛學家們的研究所得：深的禪定現象，大都是呼吸停止，和心臟跳動停止的。於解釋人身之生理結構，認為消化系統、呼吸系統、循環系統、排泄系統等等，都是為了支持神經系統的作用而設的。神經系統，也祇是為了做精神（或心識）活動的依靠（緣）而已。在入定時，心識已幾乎停止其活動，其時神經系統已不必忙碌地工作去支持它，那麼為了支持神經系統而設的循環系統、呼吸系統和心臟跳動等作用，都變成多餘的了，根本不需要的了！明白了這個道理，對於入定時呼吸停止、心臟停跳等現象，也就不會大驚小怪，或發生淺視的懷疑態度了。

禪定為克治人類心識（思想）六大病態的一種方法，現更進一步向各位簡單介紹禪定的境界及重要的修法。

禪定的三步境界

禪定的境界，在修行的過程中是逐漸改變的。大體講來，可以分為三個階段，或三種境界。

(一)

修定的人，如果精進的話，不需好久，就會覺得在修定的時候，妄念特別多，比平常不修定的時候，還要多許多。同時煩惱特盛，心不能安。這是一般人要遭遇到的第一步境界。這種現象是好的，是進步不是退步。要曉得普通人的妄念，正如瀑流一樣，從不減少，不過在未修定時，自己不察覺罷了。

妄念的瀑流，是一個非常可怕，非常頑固，非常不易調伏的東西。妄念流祇有在修定有了相當進步時，才能覺到，才能覺察出每個妄念的起滅（一個完整的思潮的生滅相）。據說定力較好的修行者能覺察到：在持一遍觀世音心咒（即唵嘛呢叭咪吽）時有十個以上的妄念生滅，可見妄念的存在，正像瀑流一樣。《解深密經》上說：「阿賴耶識甚深細，一切種子如瀑流。我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」足證在我們的潛伏心識中，一切妄念種子的持續不斷，是像瀑流一樣的洶湧澎湃！

(二)

禪定之第二步境界，茲姑且名之為「虛幻境界」。這種虛幻境界，在有些人易顯，有些人却不易顯。由於生理及心理上此時已皆有變更，所以產生了一般所謂的「幻相」或「幻境」。有些人在定中看見光明，看見夜色，看見佛相、人相、山河大地，以及種種的境界色相。如果此時心生執著，如貪戀某一種景色或感覺，就會出毛病，也就是普通所謂「著魔」。讓我來給各位講一個有趣的故事，這個故事是一位修行很有成就的西藏喇嘛親口講他所經歷的一段事實。

有一天，他在定中看見一個蜘蛛，起初很小；後來越來越大，每坐（禪定打坐）必見。起初這蜘蛛離他有四五尺遠，後來越來越近，靠近了他的面孔。最後他看見這個蜘蛛張大了口要咬他，他非常恐怖，於是就唸咒，想用咒力去降伏它，但是毫無結果。於是他就又作慈悲觀，發願以菩提心，來超度這個孽畜，可是這個蜘蛛，還是不走！他困惱恐怖，不能再繼續修下去，只得將一切經過，一五一十地，全都告訴了師傅。

師傅問他道：「你現在準備怎麼辦呢？」

他說：「我準備明天它再出現時，用刀把它殺死！」

師傅說：「你先不要忙。等明天蜘蛛出現時，你用筆在他的肚子上畫一個十字，後天再殺死它也不遲。」

他於是遵照師傅的話，在蜘蛛出現時，用筆在蜘蛛肚上，畫了一個十字。

當他回報師傅，說已經照辦了時，師傅對他說：「把你的褲帶鬆了，看看你肚子上，有甚麼東西？」

他脫下衣服一看，原來肚皮上，有一個自己畫的十字！

總之，修定的人，所經驗到的種種境界，形形色色，一言難盡。這種種因心理、生理變

化而引起的幻相，倘能以般若慧觀照，知其實不存在，就會冰消瓦解；但若執著幻境，以為眞實，就會出毛病！

㈢

禪定之第三步境界：修定的人，如不怕妄念煩惱的干擾，不執著幻境的眞實，繼續努力，把身心調勻後，定力自然漸次增長，進入第三境界——入正定的境界。

此時妄念不生，心注一境，氣息微細或停止，次第產生「樂」、「明」、「無念」的境界來。心理、生理都已經有了根本的變化，已經與凡人不同了。得定以後，人們原有的六種心識病態，漸次消除，那時輕安自在，智慧自然生長；修行人憑藉定力願力，百尺竿頭，更進一步發揮般若現觀，趣入無分別智，則圓滿佛性，將豁然顯露。

禪定的實際修法

以上概括地，將禪定的三步境界，講了一下。現略述禪定之實際修法。一般人每每將打坐和禪定連在一起，其實盤膝打坐，僅不過是禪定修法中的一種而已。禪定的修法，種類極多，現在只將較重要的六種禪定修法，簡單地介紹一下，作為一個引子。各位如果有興趣的話，可以依此引子，作進一步之研究及實踐。

那六種禪定修法呢？

第一、依專注修禪定

專注修禪定，就是以心專緣一處而修定。這專緣的一處，可以是外境的某一點，也可以是內身的某一點。例如道教通常之習定方法，在專守身上之某一竅。大致說來，心緣外境，如緣鼻前十六指處一點，或觀面前的木、石等，出毛病的機會較少，但得定亦較緩。專注自己身內某一點，得定較快，增長覺受亦快，但比較容易出毛病。

第二、依觀想修禪定

例如《觀無量壽經》裡所講的十六觀，和密宗的壇城觀、本尊觀，都是屬於這種觀想修定法的。前面所講的專注修定，是一種較硬性的觀法，專集中於一點，很多人不能夠辦到；因為把一個習慣於流放奔馳的心流，硬繫於一點不動，是一件非常困難的事。觀想則比較放開一些。觀想是要主宰地去訓練這個心，叫心的動、靜都操之在我。這句話，有許多人恐怕不會同意，也不了解，他們一定懷疑：「心是我自己的，我們要想什麼就想什麼，要它動就動，要它靜就靜，何必還要訓練呢？」其實這些沒有習過禪定的人，根本就不了解制伏此心的困難！這就是實驗的重要了。你非自己親身經歷體會，別人是無法使你瞭解的。總之，人頂多祇能部份地操縱自己的心，要全部的操縱自己的心，則非下一番死工夫，是決辦不到的。

在觀想的修定法中，西藏密宗裡面，有觀身內脈輪和壇城的修法，尤能迅速調順心氣，速疾入定。普通人從未用意識連續不斷的「觀想」，或用意識繪畫一物，這種繼續不斷的觀想作用，如能持續，則極易趣入禪定。

第三、依調息修禪定

佛法中之基本修定方法為數息觀。亦即是依調氣而入定的修法。密宗除數息觀外，還有金剛誦、寶瓶氣等修法，道教中也有許多很特別和殊勝的調息修法。柔和的調息法，實為最穩妥之修定方法，亦為佛陀親所倡導之修法。

第四、依念誦修禪定

一心專持一佛號，或一明咒，亦能入定，這也是一個穩妥的法門。同時因一心專持佛名，會和佛的願力相應，得到佛力的加持。這個法門，對於分別心重，妄念熾盛的人，也許稍難有快的感應，但一般說來，仍不失為很殊勝，很穩妥的修禪定方法。

第五、依運動修禪定

定不是死板板的坐著不動。行、住、坐、臥都能入定。因此對某些根器的人講，依運動而入定，也許較打坐還要來得快些。中國道教的太極拳，我認為是一個很好的修定方法。道教裡面還有所謂「一字訣」的，是一種很特別的運動手指而入定的方法。佛典中似乎多有主張依運動而遣除定障的方法，如《達摩易筋經

》及密宗中的拳法，但很少主張依運動而入定的。一般說來，依運動而入定，也許不是一個能普遍利益多數人的修法。其得定的深度，恐怕也比較有限。

第六、依心性修禪定

一切修禪定的方便中，這是最高、最深、最難，同時也是最容易的法門了！

人如能明瞭：本性之外，別無他物，當下一念，如實知自心；則於一切時中，一舉一動中，都能觀心習定。這個定是定慧不二的定，是動靜不二的定，是妄念與菩提、等同一味的定，是無取無捨、不修不整、無處不是、通體活潑的定。

這個定雖是殊勝，但其深淺境界與次第，則頗不相同。眞是過了一重山，又是一重山！佛性當下現成，可是圓滿證得此廣大不可思議的佛性，還要繼續不斷的努力和精進！

◉附二：印順《成佛之道》第三章（摘錄）

頌文：「欲樂不可著，散亂多衆苦，依慈住淨戒，修定最爲樂。」

解說：現在再說修定福業。有人以爲：布施是積極的利他的善行；持戒僅是克己的消極的德行；修定，這有什麼福善可說呢？不知道佛法以「自淨其意」爲關捩，而在世間法中，惟有修定才能達成這一目的。凡是德化的政治，德化的宗教，論究到德行的根本，就不能不探究到內心。如儒者以齊家治國平天下爲己任，而這非修身不可。「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本」，而修身還要從「致知」、「誠意」、「正心」中做去。根本而徹底的問題，在自己的內心。定心清淨而沒有染污的擾亂，這還不能說是善嗎？這是更可貴的德行！如大學的「知止而後能定」，到「安而後能得」，便是世間修定福業的內心過程。爲什麼要修定？理由非常多，但主要是，認爲這個罪惡的現實人間，有兩大癥結，非修定不能對治。

⑴「**欲樂**」：人類對於物質的欲樂，適合自己情意的色聲香味觸，及男女的欲樂，都是貪戀不捨的。現在的欲樂，執著不捨。過去的欲樂，念念不忘。未來的欲樂，盲目的追求著。這些欲樂，沒有的苦求不已；得到了，又怕失去；失去了，憂苦得了不得！試想：人間的一切問題——社會、經濟、政治等一切，那一樣不是爲了大家的貪求欲樂而存在。欲樂是「不可著」的，如刀頭的蜜，似乎有味，而不知接著是割舌的苦惱。

⑵「**散亂**」：人心是散亂的，比猴子的躁動還厲害若干倍。由於內心的散亂，情意容易衝動，認識不能明確（散亂重的，連世間學都不能了解），自己不能控制自己，一味隨著環境而轉動。散亂爲引起顚倒煩惱的有力因素，使人陷溺於多憂「多」「苦」的欲海，不能自拔。修定才能不受欲樂的繫縛，不爲散亂所嬈亂，心地明淨安定，而有自主的自由。

但修習禪定，不可不先有兩項準備，否則可能會弊多於利。

⑴「**依**」於「**慈**」心：修定，不是爲了好奇，不是企圖滿足無限的欲樂，延壽長生，或者爲了引發神通來報仇；要存著慈念，就是利樂衆生的意念來修定。有慈心，心地就柔和，容易修習成就。成就了，也不會利用定力通力來嬈亂衆生，如聚衆作亂等。

⑵「**住**」於「**淨戒**」：必須受持淨戒（十善等），身口有善良的德行。如行業不端，修定就會招魔著邪。成就定力，也是邪定，結果是成爲魔王眷屬，自害害人。

在未修前，應確信：在世間法中，「修定」是「最爲」安「樂」的。世間樂，莫過於五欲之樂，男女淫樂是最勝了，但比起定樂來，簡直不可比擬。定中的喜樂，徹骨徹髓，「周遍浹洽」，如大雨滂沱，從溝渠到池沼，到處大水遍滿一樣。如能確切信解，修定能引發世間無比的喜樂，那在修習時，就能不繫戀外物的欲樂，持之以恒，不斷不懈的修去。

頌文：「調攝於三事，心一境名定。漸離於分別，苦樂次第盡。」

解說：說到修習禪定的方法，不外乎調攝

身心。「調」是調伏、調柔，人心如懨悷的劣馬，不堪駕御；又如惡性牛，到處踐踏禾稼，必須加一番調練降伏功夫，使心能伏貼溫柔，隨自己的意欲而轉。所以古來有「調馬」，「牧牛」的比喩。調又是調和，身體、呼吸、心念，都要調和到恰好，勿使動亂，才能漸入安定。「攝」是收攝，使心念集中，勿讓他散亂。調攝的對象，有「三事」——身、息、心，如《小止觀》等說。身體要平穩正直，舒適安和，不得隨便動搖，也不使身體有緊張積壓的感覺。閉目，閉口，舌抵上顎，也不可用力。調息——呼吸，要使之漸細漸長，不可有聲，也不可動形，似有似無，但也要漸習而成，不可過急。調心，使心繫念緣中，不散亂，不惛沈，不掉擧，心意集中（歸一）而能平正，自然安定。三者有相互關係，以心爲主，在身體正常的安靜中，心息相依，而達定境。

要修習怎樣才算得定呢？能達到「心一境」性，就「名」爲「定」。定在梵語，是三摩地，意思是等持。等是平正，不高揚掉擧，不低沈惛昧。持是攝持一心，不使散亂。初習定時，繫念一境，頓時妄想紛飛，不易安住。念如繩索，使心常在一境上轉，久之妄念漸息；再進，僅偶爾泛起妄念；久久，能得平等持心，心住一境，如發起身心輕安，就是得定了。

定有種種階段，由淺入深，即平常所說的四禪八定。現在作一部分的說明。

⑴約分別來說——「漸離於分別」：衆生心都是有分別的，如常人的心念，不是不斷的改變所緣，就是不斷的更易行解。習定的，使心安住一境，念念相續，「安住明顯」——心是極其安定，也非常明了，才能入定。有些人妄念小息，或者惛昧不覺，便以爲心無分別了。不知道深入初禪，還是心有分別（不易緣，不易解），還有粗分別的尋（考慮），細分別的伺，所以叫有尋有伺三摩地。初禪到二禪中間，得中間禪，這才不起粗分別，名爲無尋有伺三摩地。到二禪，連細分別也沒有了，名無尋無伺三摩地。到此境界，雖有自性分別，不再有概念分別，所以也就不會引發語言了（語言是內心尋伺的聲音化）。到三禪，直覺得內心平等清淨，所以說：「內等淨，正念正知」，但這是外道所共的，切勿以爲心無分別而證得心體本淨了。不過約世間法說，二禪以上，就可說超越尋思的無分別定了。

⑵約情緒來說——「苦樂次第盡」：在這欲界，有從生理而引發的苦受，從心理引起的憂受。一到初禪，從欲樂煩動而來的憂苦，不會再起了。那時，由於出離欲樂而生起喜樂：喜是內心的喜悅，樂是（身心的）輕安。到了二禪，雖同樣的有喜樂，但那是「定生喜樂」，不像初得離欲而生的那樣衝動。然喜悅到底是躍動的，所以進入三禪，稱爲「離喜妙樂」，喜悅也沒有了。此定的樂受，到達了世間樂的頂點。所以形容極樂，每說「如入第三禪樂」。當然，這是不能與解脫煩惱的「離繫樂」相比的。到第四禪以上，樂受也平息了，惟是一味的平靜的捨受。這比起有衝動性的喜樂來，實在是更高的福樂！

◉附三：法尊〈略談定學〉（摘錄自《法尊法師佛學論文集》）

佛教法門無量，說之不盡，今約略言之，不出教和證二類，如《俱舍頌》云：「佛正法有二，以教證爲體。」屬于教的佛法，是通常說的經律論三藏；屬於證的佛法是通常說的戒定慧三學。教，是指示學佛的人們如何去修行的方法；證，是學佛的人們依著方法去修行的進程。在這進程中也勢必要先依著戒律才能修定發慧，而後方能斷煩惱、證解脫，乃至成佛。這是佛教中修行的一定途徑。再說修定的人，也必須要知道修定的資糧，如《瑜伽師地論》〈聲聞地〉廣說十三種資糧：「自他圓滿善法欲，戒根律儀食知量，覺寤正知住善友，聞思無障舍莊嚴。」其中最爲主要的是：嚴持淨戒、少欲知足、遠離憒鬧、制伏欲念、滅除一切虛妄散亂（諸惡尋伺）、學會修定的教授。如果修定的資糧完備，則當找一個環境適

宜於修定的所在。先使身心安適（身不能太勞頓，心亦不能有事牽扯，身心若匆遽不寧，絕對沒有辦法修定），入座後，先應調息，使息和柔不躁，不粗不急，身便安靜。身安靜後，令心專注於修定所緣的境。修定所緣境的種類繁多：有屬勝義諦方面的，如空性、眞如、法界、唯識性等等；有屬世俗諦方面的，如不淨觀、持息念、五蘊、十二處、十八界等等。這也有屬於自身以外的，如觀尸陀林中九種不淨及觀淸淨佛土中諸佛菩薩依正莊嚴等等；有屬自身以內的，如觀自身三十六種不淨物、出息入息，及修密法所觀之本尊身語意、種子、咒輪、三昧耶相，乃至圓滿次第的安樂智等。總之，修定的人，事先自己選定一種所緣的對象。身安靜後，就應令心專注這種所選定的定境而修定。

初步修定的方法：或依《瑜伽師地論》〈聲聞地〉所說的九住心的次第，或依《辯中邊論》所說八斷行的次第而修（這兩種次第僅是在說明方面有詳略的不同，其內容是一樣的），進而漸次滅除妄念、散亂、掉舉、昏沉等過失，令心在所緣的境上明了有力地安住。久而久之，其心便能不沉不掉，平等正直，任運地安住了。這是欲界定中最高的境界，即第九住心名等持心。從這個等持心也會發起身心輕安，即成爲經論常說的奢摩他，即止觀的止。這奢摩他已超出欲界心，而成爲色界定中最低的定，名未到定，又名色界少分作意。這未到定是修世間出世間一切功德的基礎。

從欲界上達色無色定地，未到定是起著過渡橋樑的作用的，而它的前面只有兩條路：一條是世間道，即四禪四空定，是內道佛弟子和一切外道仙人所共走的；另一條是出世間道，即修四諦十六行相，或人法二種無我的道理，是佛弟子所獨走的。因爲其他仙人皆計有我不相信無我的道理，所以也就不能修出世間的道了。修出世間道的方法，散在許多經論中，《俱舍論》〈賢聖品〉中說的也很詳盡，這裏不繁說了。這裏只略說一下內外共趣的世間道的定地過程，因爲經論中對世間定往往只列舉其名字，不談修法。

世間禪定，即通常說的四禪四空定（即四種靜慮和四無色定）。這八種定的境界，一個比一個高深，必須先得到低的淺的，才能進修高的深的；而八種定，是指已經修成功的根本定。每一種定在修行的過程中，都有他的加行，即修定的方法。〈聲聞地〉舉出七個作意（就是七個階段，或七個步驟），稱近分定。

修行人在得每一地的根本定時，必須已經斷盡下一地的煩惱，如得到初禪根本定的時候，必已斷了欲界的煩惱。但每一地的煩惱，都不是一下能斷完的，必須先斷粗猛的，漸斷微細的。乃至最後把這一地的煩惱斷完，就叫離了下一地的染，得到上一地的根本定。這每一地的煩惱個數雖然很多，但在斷煩惱的過程中，不是一個一個地斷，而是將每一地的煩惱總爲一聚，就其粗細的程度分爲九品而漸斷（如貪有九品，嗔也有九品，慢、無明、疑、惡見等也各有九品）。故在一般經論裏說斷每一地的煩惱時，皆有九無間道、九解脫道。這修定的加行過程中說有七個作意，也就是因爲必須斷盡下一地煩惱，才能得到上一地的根本定。在斷煩惱的過程中，又有準備、正斷、檢查等工作，所以就分了七個作意。這裏把七個作意的名義解說一下。

第一是了相作意。了相的相，是指所要知道的事情、情形、義理。就修初禪來說，它所要了知的相，是欲界的種種痛苦和初禪的種種快樂的情形。也就是說得了未到定而想進一步修初禪的人，必須先了知欲界的過患（起厭離心）和初禪的功德（起求得心）。由聞思慧的力量，數數思惟這過患與功德而得到的一種明確的認識，所以名叫了相作意。由這個作意的力量，奠定了進修的基礎。但這一個作意，却屬於下一地所攝。

第二是勝解作意。勝解，就是對於一件事情起了明確而決定的認識。即對於所了知的下地過患和上地功德以修習力確定認知更不可轉

，所以稱之爲勝解作意。這時就專注於所了知的過失、功德等所緣的境相上，兼修止觀，培養成斷除煩惱的慧力。這個作意，是斷除煩惱的近加行，也就是引生遠離作意的親因，是屬於上一地所攝；如修初禪時的勝解作意即屬初禪攝。

第三是遠離作意。遠離指能斷除下地煩惱的意思，由這作意初能斷除下地的三品粗煩惱，故名遠離。基於勝解作意數數修習決定明確上下地功德過失之相，定慧的力量增强到能斷上三品煩惱的時候，即名遠離作意。因這個作意正能斷除煩惱，所以是眞對治道。

第四是攝樂作意。這攝樂的「樂」字在修初、二禪的時候容有喜樂二種受，在修三禪的時候只有樂受，在修四禪以上諸定的時候，便沒有喜樂受心所，只有捨受了。攝樂，指見到斷除下地煩惱的勝利方面，假名爲樂。由作意力斷除了下地最粗的三品煩惱，但較細的煩惱仍常現行，因而倍起精進，於得失境勤加修習，使定慧力量更加增强，進一步能斷除下地的三中品煩惱。到了將下地煩惱多分斷除，已能引生上地的少分喜樂，滋潤著身心，因之名攝樂作意。這個作意也是正斷煩惱的眞對治道。

第五是觀察作意。觀察，是指詳細檢查自己心中是否尚殘餘下地煩惱未曾全斷。假使未斷謂斷，未證謂證，誤起增上慢，便會障礙修行的上進。由於攝樂作意斷了六品煩惱；所剩下的極微細的三品煩惱，多不現起；若稍爲粗心大意，容易錯認爲把下地的煩惱完全斷盡，墮增上慢。所以在這個階段上，必須徹底檢查一下自心，檢查的方法，是特別思維下地可愛的境界（即看在未學修定之前，見了什麼境界能使自心發生煩惱，現在就用那個境界作爲試驗自心的手段），如果說已將下地煩惱斷完，則任隨思維何種可愛的境界，也只是視爲粗苦障礙的境相，終不起一絲煩惱。若是煩惱未眞斷完，僅是斷了粗的而潛伏著細的不起現行而已的話，那末，特別思維可愛境相時，那些微細煩惱仍然會慢慢地現起。根據這觀察，便知自己煩惱實未斷盡，僅是暫爲定力所伏而不現起，還須進修斷除所餘微細煩惱，這就是觀察作意的作用。

第六是加行究竟作意。加行是修定的方便，究竟是修定最後完成的意思；這個作意，在修定斷除下地煩惱過程中，是斷除下地最後煩惱的方便。在經過上面的觀察作意的檢查，發現自心實在尚殘餘有微細三品煩惱潛伏未斷，於是重加精進審諦思維上地功德和下地過患境相，以熏修定慧的功力，使其增强到能斷除最下三品煩惱；這時，這個修定斷煩惱的過程即將圓滿，因之名爲加行究竟果作意。這作意也是正斷煩惱，名眞對治道。

第七是加行究竟果作意。這個作意是在這個定地中從下地煩惱中解脫出來的最後解脫道，是修諸加行的究竟功德果實。故名加行究竟果作意。但這解脫道是否即成爲這個上地之根本定？據《瑜伽論》的〈聲聞地〉說，解脫下地第九品煩惱的解脫道，即是上地的根本定。如說：「由是因緣，證入根本初靜慮定。即此根本初靜慮定俱行作意，名加行究竟果作意。」但《俱舍論》則說，離欲界第九品惑的解脫道和離初靜慮地、第二靜慮地第九品惑的解脫道，或轉入各自上地的根本定，或仍屬近分，這是沒有一定的。從第四靜慮乃至有頂地的五地中，各離下地第九品煩惱的第九品解脫道，必定轉入各地的根本定。因近分定是捨根相應，而初二靜慮根本定是喜根相應，故三靜慮根本定是樂根相應。故近分定和根本定的受根不同，轉根較難，所以有能轉入、有不能轉入的。第四靜慮以上的根本定都是捨根相應的，較之於近分定的受根，容易轉入。如《俱舍頌》云：「近分離下染，初三後解脫，根本或近分，上地唯根本。」當知《瑜伽》是約粗相說，《俱舍》是約細相說，所以並無乖違。

上面說的七作意中，有三作意是正近分定，有三作意是近分定的因，有一作意是近分定的果。正近分定就是正能斷除下地煩惱的作意，即遠離作意（能斷下地的三粗品煩惱）、攝

樂作意（能斷下地的三中品煩惱）、加行究竟作意（能斷下地的三下品煩惱）。近分定的因，就是了相作意、勝解作意、觀察作意。由初二作意之力，使近分定未生者生起，即生起遠離和攝樂。由觀察作意之力，使已生起的近分定不致中途停滯，而轉更上進，這就是加行究竟作意。近分定的果，即加行究竟果作意，它是修定的勝利果實。

此中所說的七種作意，在其它經論所說斷除一一地的煩惱有九無間道、九解脫道，只是開合不同，並不相違。初二作意屬於加行道。遠離作意包括下三品無間道和三品解脫道。攝樂作意包括中三品無間道和三品解脫道。觀察作意是後三品無間道的加行道。加行究竟作意包括上三品無間道和第七、第八品解脫道。加行究竟果作意就是第九解脫道。

七種作意多分約欲界人間的修初禪人的定境而說，即修二禪以上諸定也都有這七個過程，也多分未離人間。如《瑜伽論》〈聲聞地〉說：「如初靜慮定有七種作意，如是第二、第三、第四靜慮定及空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處定，當知各有七種作意。」這八地的近分定，若是欲界身修，在第一作意時，有聞思二慧間染而修。若是色界身修上地的定，容有聞慧，決無思慧，因爲一起思維，即入定心而成修慧。無色界有情，只有生得，更無聞思所成慧。

還有，世間近分定斷除的煩惱：據婆沙師說，是把下地的見所斷煩惱與修所斷煩惱合爲一聚，分爲九品而頓斷；經部師則說，世間道僅能斷下地的修所斷煩惱，不能斷見所斷煩惱，說見所斷惑，唯無漏道方能斷除。那些主張有七識八識的論師，則說諸世間道，也不能把下地修惑斷盡，如得初禪的欲界凡夫，對於第七染污末那尚不能伏，如何能斷；所謂斷，僅是以定力暫伏前六識上的煩惱現行，非眞能斷除諸煩惱種子。又此八地的近分定中，唯初靜慮的近分定有淨定和無漏定（這是約性質說）。

有人說，也有味相應定。第二靜慮以上七地的近分定，則只有淨定。如《俱舍頌》說：「近分八捨淨，初亦聖或三。」

上面已略談了修定的方便加行，今繼續談一下所修得的定的體性。定，大體可分爲二類：一是世間性的，即有漏定；一是出世間性的，即無漏定。有漏定又可分爲兩大類：一是有煩惱相應的，即雜染定；一是善性的，即清淨定（有時略稱淨定），這樣，也可說爲三大類：即雜染定、清淨定、無漏定。以上是就性質說。若就定的程度來說：一類是有色定，就是四靜慮，普通簡稱四禪；一類是無色定，就是四無色處，普通簡稱四空定。附帶說明一點，即初靜慮中又有兩個階段：一個是有尋伺兩個心所法相應的，就是普通說的初禪根本定；一個是已斷尋心所，只有伺心所相應的，普通叫作中間定。如是包括近分定共是十七個階段，就是八個近分定、八個根本定和一個中間定。

近分定中，除了初禪的近分定亦通無漏外，其餘七個近分定性質，只是有漏的清淨定。因爲這些定都是厭離了下一地的定而進修上地定的加行，就是上面說過的七種作意的階段，在這階段上，既不起煩惱而成雜染，也不起出世道而成無漏。現在主要的是進而說諸根本定。

所言雜染定，是指修定的人依著修定的方法，經過七個作意，得到了清淨根本定。例如得到初禪，自己對於所得的定，沒有眞實的認識，住在定上發生了貪愛等煩惱（上界心相應的煩惱都是無記性）；致使所住的定，變成了有覆無記的性質，這就叫作雜染定；而被它所雜染的是清淨善性的根本定。如《俱舍論》說的「味著」，正指定地中所起的貪愛，而所味著的定就是淨定，因而這種定是有漏，是雜染。至於無漏定則味著不上，因爲無漏法能治煩惱，煩惱所不能染著故。同是一種禪定而性質上却有雜染與清淨之分，主要的是指在清淨定中能使淨定變成雜染定的，因爲有貪、慢、疑、見四種煩惱相應。也就是說，有的定被貪

愛雜染了，有的定被慢心雜染了，有的定被疑惑雜染了，有的定被惡見雜染了。

⑴淨定被貪愛雜染的情形：例如有人修得根本初禪，這禪定境界寂靜安適，遠非欲界的快樂所能比擬，於是對於這個定境生起貪愛，味著不捨。好像我們貪著一種美味一樣。那時他所住的這個定，就被貪煩惱雜染了，它的性質變了，它的功力也減退了。但是修定的人，自己也許還不覺得。若由這煩惱逐漸增强，也可能引起下地的煩惱，那就會把得到的定退失了。故修定的人，對於定境的認識，也是最要緊的。

⑵淨定被慢心雜染的：例如有人修定，經過許多困難方把淨定修成，一旦住在定心，回想自己修定非易，覺得一般迷戀五欲的人，固不能修定，即使有志於修定的人，也有因環境不順、衆緣不具足，也有被散亂、掉舉、昏沉等煩惱所障，也有因經歷長時而中途放棄的，也有因業障、疾病或其它因緣走入歧途的；以是不能心入定境安住淨定。我今得定實屬希有，唯我能得他人不能得，一起這個念頭時，已經生了慢心。這時他所住的禪定就被慢煩惱所雜染，這定的性質也就變成了有覆無記的雜染定。

⑶淨定被疑惑雜染的：例如有人修得淨定，而不了知此定是否是眞能斷除煩惱、解脫生死的道。這也就是學問不夠，或是不曾親近過眞善知識，不曾聽聞過佛法，不了知世間道和出世間道的差別，所以對於自己所得的淨定究竟是個什麼道、程度有多高、功用有多大，一概弄不清楚。因而有人得了初禪却誤認爲得了初果，乃至得到四禪誤以爲得了四果成了大阿羅漢，這樣，就成爲未得謂得，未證謂證的增上慢人。倘若對於所住的定疑爲眞能解脫生死之道（無漏道），或疑爲非眞能解脫生死之道，不管他疑的對，或不對，只要生起這一類的疑惑，那時的淨定，就和疑心所相應，成了有覆無記的雜染定了。

⑷淨定被惡見雜染的：主要是被身見（薩伽耶見）、邊執見、邪見的三種惡見所雜染。例如我執重的人，修得淸淨定時，自以爲是由「我見」的力量而修成的。如計有神我的外道們，認爲神我有如何如何的偉大作用，修得定時，亦以爲是由神我的力量而得的。邊執見（或計我是常，或計我是斷）重的人，認爲自己的見斷見常是正確的，即得定時，亦以爲是由此見的力量而得。邪見重的人，或撥無善惡因緣果報，撥無解脫道、涅槃果，或妄計有創造宇宙、主宰人生善惡苦樂之眞神等邪見。由這些邪見所迷，對於自己所得的淨定，也以爲是無因果，或以爲是由神力而得等。不論是哪一種惡見，只要有一惡見現起，淨定即被惡見所雜染，變成了有覆無記的雜染定。

上面列擧被四種煩惱染汚的定，其實都有無明煩惱滲雜在裏面，尤其是疑惑煩惱，它和無明同緣一個境界而起，由對於所得的定不能明了（無明），才起疑惑的，所以不另外說無明爲能染汚的煩惱了。瞋恚煩惱只有欲界心中才有，上二界心已無瞋恚，故以不說瞋恚爲染汚定的煩惱。《俱舍論》中，依著迦濕彌羅國毗婆沙論師們的主張，只說貪愛是染汚定的煩惱，頌稱「味謂愛相應」；長行釋云：「初味等至，謂愛相應，愛能味著故名爲味，彼相應故此得味名。」這就是說雜染的定，也名「味等至」（等至即定的別名），味字指的是貪愛煩惱，因爲對定境貪愛味著不捨故，定的本身雖不是味，而它和貪愛相應，所以也就把這定叫「味等至」。凡染汚定，多半是被貪所染汚，所以毗婆沙師偏說貪愛所染的爲雜染定（味等至）；其實染汚定亦有被慢、疑、見所染的。

如果修定的人知道所修得的定，還有這些不純淨的、有過患的、容易退墮的情形，便隨時檢查自己的定心，一發現染汚相，即趕快糾正，以免被它所迷誤以至退墮。

次談淸淨定。淸淨定就是依著修定的方便（七種作意）而得到的善性根本定。這定所以名淸淨，是由於和無貪、無瞋、無癡等善心所

法相應而起，善性即清淨，所以名淨定。又因爲住此淨定時，本地的煩惱亦不起現行，以沒有本地煩惱染汚故，名爲淨定。就此定本身說，雖是善淨無過，但住定以後的心境是有著如下四種轉變的：

⑴住此淨根本定中將起煩惱而轉成染汚定的，這淨定名順退分攝。

⑵住此淨根本定中不起煩惱，保持繼續起淸淨定的，這淨定名順住分攝。

⑶住此淨根本定中却不起自地心而引生上地定心的，這淨定名順勝進分攝。

⑷住此淨根本定中却不繼起有漏定而引生無漏定的，這淨定名順決擇分攝。

《俱舍頌》說的「淨謂世間善」；又說明「淨定有四種，謂即順退分、順住、順勝進、順決擇分攝；如次順煩惱、自、上地、無漏」。初禪淨根本定，乃至無所有處淨根本定，都容有此四種；唯有頂地（非想非非想處）的淨根本定，只能有三種，沒有順勝進分攝，因爲它是有漏定地最高境界了。

末了談無漏定。如有修定的人在未得定前，或在已得定後，學習出世間道的行相、修法等；即於得定後，在定心中更進行觀察四諦十六行相，或觀空無我；到了親證眞見道而升起眞空無漏智時，或親證四諦的十六行相而升起苦法智忍等時，這無漏道所依的淨根本定，也就成了無漏定。智慧，是轉有漏爲無漏的力量，它能使與它相應的一切心王心所法，皆轉成了無漏。能爲無漏道作所依止的定，只有九種：即初禪的未到定（近分定）、初禪根本定、中間定、二禪根本定、三禪根本定、四禪根本定、空無邊處定、識無邊處定、無所有處定。也就是說，這九種定，可能成爲無漏。欲界心過於散動，不能升起無漏道；有頂心過於昧劣，也不能升起無漏道。二禪以上的七種近分定，過於匆遽，不暇修出世間道；與其依止二禪以上的近分定，還不如依止初禪近分定或根本定而修出世道較爲容易。但這裏要知道的，初禪近分定，並非說七種作意，是說七種作意前的奢摩他，即上面提到過由欲界九住心後發起輕安之止，這止也名未到定。修無漏道（即觀察四諦十六行相或二無我等）的方便。廣如《俱舍論》的〈賢聖品〉、《瑜伽論》的〈聲聞地〉及《集論》、《攝論》、《毗婆沙論》、《成唯識論》等所說，現不能詳談。

現在附帶談一下住四靜慮、四無色定的支分。

四靜慮是以支分多少而安立的。初靜慮有尋、伺、喜、樂、等持五支；第二靜慮有內等淨、喜、樂、等持四支；第三靜慮有正念、正知、行捨、受樂、等持五支；第四靜慮有念淸淨、行捨淸淨、捨受、等持四支。

初靜慮五支中的尋支，是唯尋求諸義自性的內心「意言」（意言即心理上的分別），是以思慧心所爲體的。伺支，是能詳細思察諸義之因由等的內心意言，也是以思慧心所爲體的。《俱舍論》說這二支可同時起；而經部以上諸宗則主張這二支是迭次相生，非同時起。樂支，《俱舍》說初二靜慮中的樂支，是以輕安心所的樂爲樂支，不是樂受心所；因爲初二靜慮中沒有樂根（樂根指前五識相應五受中之樂受），正住在定的時候是不起前五識的，當然也不起前五識相應的心所樂受。次之，初二靜慮中也沒有如第三靜慮的「心受樂」，因爲心受樂是意識相應的受心所法，初二靜慮中有喜受（即喜支），這喜受即意識相應的受心所法。喜支，是指意識相應的喜受心所法。《集論疏》中說喜樂二支是意識相應的一個受心所，就其能攝益同分根身（就是由此受心所的力量能使自身的色根增長受益），安立爲樂支；就其能使其餘的相應法等適悅（就是由受心所喜悅的力量使其與它相應的心王心所等也都喜悅），安立爲喜支。故支雖立爲二，體實是一個心所。等持支，即禪定的本身，指由此定力，能使與定心相應的心王心所等皆專注於所緣的定境。這定心即別境心所中之定心所。以上初靜慮的五支，《集論》意說尋、伺、等持三支，爲五蘊中的行蘊攝，喜樂二支，爲受蘊攝

；而《俱舍》則說尋、伺、樂、等持四支爲行蘊攝，唯喜支爲受蘊攝。

得初禪後，如對於五支中的尋支能厭其粗苦而加以斷除；便能進而證得上說的中間定（以其在初禪二禪之間，故名中間），這無尋唯伺的中間定，也名初靜慮勝根本定；因爲定體仍是初禪，而功德較初禪爲勝，故名勝根本定。二禪以上各地各支，沒有這種粗細的差別，所以也就沒有斷除一支分的中間定。

第二靜慮四支中的內等淨支，《俱舍論》說是信根；即證得第二靜慮根本定時，對於第一靜慮亦可出離，發起深信，名內等淨。《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉中則說是在第二靜慮地所攝的正念、正知、行捨三法上假立名內等淨。內等淨的意義，是指第二靜慮能息滅初靜慮心境上的尋伺鼓動，使內心相續平等清淨而轉，所以名內等淨。至於喜、樂、等持三支，如初靜慮所談。

第三靜慮五支中的正念支，指能憶持不忘修第三靜慮教授的念心所法。正知支，指能防愼昏沉、掉舉等過失的心所法。行捨支，指遠離昏沉掉舉過失、令心平等運轉的心所法（即十一善心所中之行捨心所）。心受樂支，指第六意識相應的適悅行相的受心所。這與第六意識相應的適悅受，在初二靜慮時，係初息滅於境界散動得名爲喜；第三靜慮時，已厭喜動、息滅喜受，在此時所有的適悅行相受，轉名爲樂而不復名喜；同時爲簡別前五識相應的樂受，故名心受樂。等持支義，如同前說。

第四靜慮四支中的念清淨支，即遠離靜慮的八種災患（尋、伺、苦、憂、喜、樂、出息、入息）而能正憶持修第四靜慮教授的心所法。行捨清淨支，即遠離八種災患、令心平等轉的心所法（清淨即遠離八種災患的意思。初禪已離苦憂二災，二禪更離尋伺二災，三禪更離喜受災，四禪更離樂受與出入息的災患）。捨受支，即指已遠離八種災患的第六意識相應的非苦非樂的中庸捨受心所法。等持支如前說。第四靜慮中雖也有正知，但不再立爲支，因此已離八種災患，不須要更加防愼沉掉的過失了。爲什麼說尋伺喜樂爲靜慮之災呢？要知道這是對待障礙上地說的，不是指在此地也名爲災。如尋伺心所，對進修二禪雖是災障，但對於初禪自地，非但不是災障，却是必不可缺少之功德。

實際，四種靜慮的根本定，一一皆有很多功德爲體，而諸經論中但說五支四支的，只就靜慮地中的對治、勝利、安住方面而偏說的。如初靜慮五支中的尋伺即對治支，以在修初靜慮加行時，全仗尋伺的力量斷除下地（欲界）的煩惱，而證得初靜慮（在根本定時，則是遠離對治，非斷對治；四種對治之理，如《俱舍論》中說）。喜樂是勝利支，要用尋伺斷了下地煩惱，方能生起此喜樂。等持是安住支，要依止等持，其尋伺對治支和喜樂勝利支，方能生起。第二靜慮四支中的內等淨是對治支，仗此能遠離初靜慮的尋伺。第三靜慮五支中的正念、正知、行捨爲對治支，仗此能斷除第二靜慮之喜。第四靜慮四支中的正念清淨、行捨清淨即對治支，仗此能遠離第三靜慮之樂受。其餘可以類推。

區別四種靜慮的根據，是依定境漸次離掉下地粗支而安立的。如以離掉欲界的一切惡不善法並憂苦的受而安立了初靜慮，因之初靜慮的喜樂，名離（欲）生喜樂。次之以離掉初靜慮的尋伺而安立第二靜慮，因之第二靜慮的喜樂，名定生喜樂。復次以離掉第二靜慮的喜受而安立第三靜慮，因之第三靜慮之樂，名離喜妙樂。最高的也是最後的以離掉第三靜慮之樂受而安立第四靜慮，因之這地名捨念清淨地。《俱舍論》總結四靜慮定境心理云，「初俱伺喜樂，後漸離前支」，這是四種靜慮漸次勝進的最簡明的說明。

在四靜慮之支方面，依名數說，共有十八支。約事實說，《俱舍論》舉出十一事，即尋、伺、喜、輕安樂、等持、內等淨、正念、正知、行捨、心受樂、捨受；《集論》只舉九事，即尋、伺、喜受、等持、行捨、正念、正知

、心受樂、捨受，不別立輕安樂和內等淨。如第二靜慮有輕安樂支，實際第三靜慮的輕安微妙，樂遍身心，勝過初二靜慮，照理亦應立爲支，但第三靜慮是不立的，《集論》可能依據這種理由，少舉了二事。

現在略談四無色定。四無色定是從第四靜慮更進入另一階段的定境。第四靜慮已離八種災患，一切禪定中是最爲殊妙的，因爲止觀力量均衡，對引生一切世出世功德是最爲有力的。但終是有色想存在著，而色是粗法，是有障礙法，是有種種差別的法。所以在有智慧的人看來，覺著像瘡像癰，像被箭射著一樣的痛苦。因此進一步觀察色的粗、苦、障等過患，觀察無色無拘無礙、自由自在、寂靜安適等功德。在第四靜慮中運用了相等七種作意，逐漸地超越青黃赤白等諸顯色想，除遣牆壁等諸有對（障礙）想，息滅園林河流等種種差別想，最後只緣慮著空無邊處的受想行識四蘊及虛空想，那就是空無邊處定的緣相，而得名空無邊處定。在修空無邊處定的加行時，尚有時緣色界（第四靜慮），有時緣無色界；到根本定時，則只緣無色界，不復緣下界了。已得空無邊處定的人，進一步感覺到心緣無邊虛空的粗相徒自勞累；於是棄捨外空，專緣內識的微細相，逐漸除遣空無邊想，最後識無邊處的四蘊細相現前時，即名爲識無邊處定。已得識無邊處定的人，進一步感覺內識攀緣，猶被識所繫縛，仍是拘礙，仍是粗相；於是進而棄捨攀緣內識，內外都覺無所有，所緣境相極爲微細寂靜，這時即名爲無所有處定。已得無所有處定的人，進一步覺察到都無所有的緣相，而內心却是即把此「都無所有」作爲所緣之境，既有特殊的所緣，則心仍有所拘而非自在，這無所有仍是粗相。於是進觀：若全無想，便同癡暗，若存有想，便如病、如癰、如被箭射中的過患；唯有處於「既非有粗動、明顯、強盛之想，亦非無微細、昧略、劣弱的想」，此非想非非想才是最靜、最妙、最爲出離，在世間定中，再沒有比這定境更爲微細的了。這樣地修習靜相，終至能除遣都無所有的緣相而專緣於有頂地的四蘊最靜妙相現前時，即名爲非想非非想處定。

就是這樣地由遣除色想而安立空無邊處定，遣除空想而安立識無邊處定，遣除識想而安立無所有處定，遣除無所有想而安立非想非非想處定；故四無色定是依所緣相的遞次勝進、遞次超越下地而進升於上地的意義而安立的。

以上列舉的四靜慮和四無色定，都是就人間所修的禪定而談。但修得這些禪定之後，將來會得什麼果報呢？修禪定既劃分爲世間與出世間、有漏與無漏的不同，果報也當然有所不同。無漏定是斷煩惱的工具，它能使：(1)獲得禪定的人也享受著現生的禪悅妙味；(2)再不感受世間什麼果報了。有漏的禪定，通稱爲不動業，如修成而不退失，那麼也是能感果的。如有漏的四種靜慮，就感生色界的禪天。即初靜慮的梵衆天、梵輔天、大梵天；第二靜慮的少光天、無量光天、光音天；第三靜慮的少淨天、無量淨天、遍淨天；第四靜慮無雲天、福生天、廣果天。由於修定力量的強弱，所感禪天果報的上中下而於中受生的，就總的果報說，即異熟果；就色界天宮殿等器世間說，得稱之爲定的增上果。有漏的無色定力感生無色界天，其總果還是異熟果；唯無色故，便無處所可言，故也無器世間之增上果。

修習這些禪定，一般地是指就人間修得禪定的境界；到了感生禪天，在自地上可繼續進修，下地也可修上地。如欲界的人、初禪天的人，都能修一切定。二禪天以上的人，則循次只修二禪以上的定，不修以下的定，因爲這對於自地是沒有用的了；例外地只有非想非非想處天的三果羅漢須修下地定（無所有處定），藉下地定起無漏道而斷煩惱；因爲非想非非想處定不通無漏故。《俱舍頌》說：「諸定依自下，非上無用故，唯生有頂聖，起下盡餘惑。」這就是說明這個道理的。

因修習這些禪定而獲得這些禪定時，在自己的精神上產生了一種特殊的感覺，如《瑜伽

論》〈聲聞地〉說，入靜慮的時候，自覺其身的相狀，如在空中；入無色定的時候，自覺其身的相狀，如處虛空。

以上只是主要地談了四靜慮和四無色定。此外尚有依於第四靜慮所修的無想定，依於非想非非想處所修的滅盡定，以及三果聖人的雜修靜慮或四無量、八解脫、八勝處、十遍處、九次第定（即四靜慮四無色滅盡定）、超越三昧、獅子奮迅三昧、金剛喻定等。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一四一；《瑜伽師地論》卷十二、卷三十三；《大乘義章》卷十三；《大乘入楞伽經》卷三〈集一切法品〉；《月燈三昧經》卷六；《清淨道論》第四〈說地遍品〉；陳健民口述．無憂子譯《佛教禪定》；聖嚴《禪門解行》。

禪戒

指禪宗所傳的戒律。又稱爲達磨一心戒、達磨一乘戒、禪門大戒、佛祖正傳菩薩戒。即禪宗所謂之西天二十八祖次第傳承的大乘菩薩戒。又，若指稱日本曹洞宗所傳的十六條戒時，也稱「十六條戒」。該宗以《梵網經》之十重禁戒、《菩薩瓔珞經》之三聚淨戒，以及三歸依爲其所傳戒律，故合稱「十六條戒」。

按達磨所傳，唯「禪」之一法，然出家人不能不遵戒律，故禪宗初興時，不僅六祖慧能曾就南海法性寺智光受具戒，當時禪人亦多住於律寺。及至中唐以後，禪林清規逐漸廢弛，產生以放縱爲達悟之風，因此乃有禪戒說之提倡。另依定光《傳述一心戒文》卷中所述，亦得知唐代已有禪戒之說。

其後，宋代又有宗賾等人提倡受戒之論。宗賾《禪苑清規》卷一〈受戒〉條載（卍續111．877上）：

「三世諸佛皆曰出家成道，西天二十八祖、唐土六祖傳佛心印盡是沙門，蓋以嚴淨毗尼方能洪範三界，然則參禪問道戒律爲先，即非離過防非，何以成佛作祖。」

此外，永明延壽曾爲四衆授菩薩戒，並大力鼓吹戒行；南宋．紹熙二年（1191）虛菴懷敞曾授菩薩戒予日僧榮西；寶慶元年（1225）天童如淨亦傳禪門大戒予日僧道元；明代之雲棲袾宏主張持戒念佛；隱元隆琦嘗撰《弘法戒儀》。依此諸例，可以略見禪戒在中國弘傳的情形。

〔參考資料〕《萬善同歸集》卷六；《永明智覺禪師自行錄》；《宋高僧傳》卷八；《景德傳燈錄》卷五；《沙彌律儀要略》；《沙彌學戒儀軌頌註》；《經律戒相布薩軌儀》；《梵網經懺悔行法》；《興禪護國論》卷上；《元亨釋書》卷二、卷六。

禪宗

以用參究的方法，徹見心性的本源爲主旨，故又稱佛心宗。梁．普通年中（520～526），南天竺．菩提達摩泛海來到廣州，繼而應梁武帝之請，到金陵與帝問答，機緣不契，於是渡江到洛陽，入嵩山少林寺，面壁而坐，終日默然，時人稱爲壁觀婆羅門。後有僧神光，往少林晨夕參承，得到達摩的指點和器重，因而把他的名字改爲慧可，付以正法眼藏，並授袈裟爲法信。既而有一白衣謁慧可，問答相契，慧可爲他薙度之後，取名僧璨（？～606），又把正法眼藏及達摩信衣傳給他。後來隱於舒州的皖公山，相傳他著有《信心銘》。又達摩西來，本以《楞伽經》印心，故當時慧可與僧璨皆稱「楞伽師」。

後有道信（580～651），年十三（隋．開皇十二年）入皖公山，謁僧璨，求解脫法門，侍奉九年，得衣法後，領徒衆到吉州，嘗勸道俗念摩訶般若，似已稍變重視《楞伽經》之風。後至蘄春，住破頭山，門下以弘忍、法融爲最著。此宗的歷史傳到弘忍才逐漸明朗。弘忍（602～675），世稱五祖，蘄州黃梅人，幼年從道信出家，後來傳承道信衣法，在黃梅雙峯山東的馮墓山，聚徒講習，常勸僧俗持《金剛經》，會下七百餘人，當時稱爲東山法門。他著有《最上乘論》。弟子中的佼佼者有神秀、慧能、慧安、道明、智詵等，就中慧能、神秀爲最著，開創「南頓」、「北漸」二派。法

融於道信下橫出一枝，在金陵牛頭山開法，世稱其法系爲牛頭禪，傳數代而絕。

神秀（606～706），本姓李，開封尉氏（今河南尉氏縣）人，少年出家訪道，後到蘄州謁弘忍，爲會下七百餘衆的上座。弘忍逝世後，往荊州，住當陽山度門寺，武后聽到他的聲望，招請他到長安，在內道場供養，中宗尤加禮重，有兩京法主、三帝國師之稱。弟子有普寂、義福等。

普寂（651～739），本姓馮，蒲州河東（今山西省永濟縣）人，幼年出家，起初學經律，後往荊州師事神秀，得印可。中宗時，神秀年高，下詔叫他代神秀統領徒衆，在長安傳敎二十餘年。義福（658～736），本姓姜，潞州銅鞮（在今山西省沁縣西南）人，幼年出家，往荊州師事神秀，後來在終南山化感寺、長安慈恩寺弘傳禪法，上下尊信。普寂、義福的禪法，一時在長安等處盛傳，有凌駕南方的慧能一派之勢。

慧能（638～713），本姓盧，生於新州（今廣東省新興縣），本是一個不識字的樵夫，因聞人誦《金剛經》有所領悟，於是往馮墓山謁弘忍，弘忍令他入碓坊作務，經過八個月，弘忍召集弟子，根據各自的見解各作一偈，如偈語深透的將據以傳衣付法。上座神秀書偈於壁說：「身似菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使惹塵埃。」慧能聞神秀偈後，也作了一偈：「菩提本非樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」請人書在壁上。弘忍看到慧能這首偈，見地透徹，便祕密把衣法傳給他。慧能得法南歸後，隱居十五年，繼至曹溪，住寶林寺，應請在韶州大梵寺說摩訶般若波羅蜜法，並傳授「無相戒」。他常對弟子們說：「但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。」嗣法弟子有行思、懷讓、神會、玄覺、慧忠、法海等四十餘人。法海集其言行爲《六祖壇經》。

慧能嗣法的弟子中，南岳懷讓和青原行思兩支法系到唐末特別繁衍。懷讓（677～744），金州安康（今陝西省漢陰縣）人，少年出家，繼而往曹溪，謁慧能，問答相契，執侍左右十五年，得法印後往南岳，住般若寺觀音台，接化三十餘年，入室弟子六人，而以道一爲翹楚。道一（709～788），本姓馬，後世稱爲馬祖。漢州什邡（今四川省什邡縣）人，幼年出家，後來到南岳，結庵而居，常日坐禪。懷讓前往問曰：「大德坐禪圖什麼？」道一說：「圖作佛。」懷讓乃取一磚在彼庵前石上磨。道一問：「磨磚作麼？」懷讓答：「磨作鏡。」道一愕然說：「磨磚豈得成鏡耶？」懷讓趁勢反問：「磨磚既不能成鏡，坐禪豈得成佛？」道一更驚愕，請求開示，聞法後心意超然，侍奉十年，得入堂奧，密受心印。後住建陽（今福建省建陰縣）佛迹嶺，遷至臨川，次至南康龔公山，建立叢林，聚徒說法，法嗣有懷海等一三九人，各爲一方宗主，禪宗至此大盛。

行思（？～740），吉州廬陵（今江西省吉安縣）人，出家受戒後，往曹溪，謁慧能，問答相契，爲會下的上首，既得法，回到吉州，住青原山靜居寺闡化，同門希遷、神會均於慧能逝世後，前往依附參禮。希遷（700～790），端州高要（今廣東省高要縣）人，初事慧能，慧能逝世後，稟遺命往從行思，得法後，往南岳的南寺，結庵於寺東的大石上，時人稱爲石頭和尚，傳他著有《參同契》、《草庵歌》。弟子有唯儼、道悟等二十一人。其時，江西主大寂（道一），湖南主石頭，四方禪學者，一併湊集在兩家的門下。

神會（686～760），本姓高，襄陽人。初師事神秀，後到曹溪，謁慧能，服勤給侍，不離左右。據說慧能將入涅槃時，祕傳法印，並且叫他過嶺到北方去。他先在南陽，繼在洛陽大弘禪法。當時兩京之間，皆宗神秀，二十年間，「曹溪頓旨，沈廢於荊吳；嵩岳漸門，盛行於秦洛」（宗密《神會略傳》）。神會於是在滑台（今河南省滑縣）大雲寺設無遮大會，論定達摩一宗的法統，並樹立南宗的頓悟法門。又在洛陽楷定宗旨，著有《南宗定是非論

》及《顯宗論》，盛弘南宗，指出達摩一宗的正統法嗣不是神秀而是慧能。自此神秀的門庭寂寞，慧能的宗風才獨尊於天下。後來德宗令皇太子召集諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法的旁正，於是以神會爲第七祖，其法統稱爲荷澤宗。門下有無名、法如等。圭峯宗密爲法如下的第三傳，倡禪教一致說。

玄覺（665～713），溫州永嘉（今浙江省永嘉縣）人，髫年出家，初學天台止觀，後往曹溪，謁慧能，得心印，須臾告辭，慧能留住一宿，世稱「一宿覺」。著有《證道歌》、《禪宗悟修圓旨》及《觀心十門》，後人輯爲一書，稱爲《永嘉集》。他倡天台、禪宗融合說。

慧忠（？～775），越州諸暨（今浙江省諸暨縣）人，從慧能受心印後，歷遊名山，後入南陽白崖山黨子谷，靜坐長養，凡四十餘年。唐玄宗聽到他的道行，把他請到洛陽，歷受玄、肅、代三宗的禮遇。他主張「禪即教」說。他的語要有「國師三喚侍者」、「無情說法」、「無縫塔」及「圓相」等公案。

南宗禪，到唐末五代間，南岳一系分出潙仰、臨濟二宗，青原一系分出曹洞、雲門、法眼三宗，合稱禪宗五家。南岳系道一的弟子懷海（720～814），受印可後，在洪州百丈山（在江西省奉新縣西一二〇里）接化，禪衆雲集。懷海創立禪院，並制定《禪門規式》（載《景德傳燈錄》卷六），雖屬草創，而成爲後來《叢林淸規》的楷式。弟子甚多，其中靈祐、希運等最著。靈祐（771～853）嗣法後，獨住潭州潙山（在今湖南寧鄉縣境內）七年，後來創同慶寺，禪侶輻輳，敷揚宗教四十餘年，入室弟子四十一人，就中有慧寂（814～890），具傳其心印，在袁州（故治在今江西省宜春縣）大仰山接化，師資相承，別開一派，世稱潙仰宗。

希運（？～850），住高安（今江西省高安縣）黃檗山，宣揚直指單傳的心要，弟子有義玄、道蹤、楚南及裴休等。裴休集錄他的語要，題作《黃檗山斷際禪師傳心法要》。義玄（？～867）受印可後，於鎮州（今河北省正定縣）滹沱河畔建臨濟院，設三玄、三要、四料簡等接化徒衆，機鋒峭峻，別成一家，其門葉極繁榮，於是成一大宗派，這就是臨濟宗。弟子有存獎、慧然、志閑等二十二人。慧然集錄他的語要，題作《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。

青原係由行思傳藥山惟儼，儼傳雲巖曇晟，良价（807～869）從曇晟受心印，初居新豐山，後移住高安洞山，倡五位之說，作《寶鏡三昧歌》，宣揚禪風，著有《語錄》一卷。弟子有道膺、本寂等。本寂（840～901），少年出家，後往高安參謁良价，承受心印，後住撫州（今江西省臨川縣）的曹山，詳說洞山五位的旨訣，學者雲集。所以良价和本寂兩人所傳遂稱爲曹洞宗。

又青原一系的道悟下，經過崇信、宣鑒，到義存（822～908），於福州象骨山雪峯建廣福院接化，學者常達千五百人，弟子有文偃、師備等五十六人。文偃（864～949）初參道蹤，後謁義存。稟承兩家宗風，住韶州雲門山，發揮獨妙的宗致，往來的學者亦不下千人，嗣法六十一人，世稱雲門宗。

師備（835～908），住福州玄沙院行化，其下有桂琛。桂琛下，有文益。文益（885～958）住金陵淸涼寺行化，學者雲集，世稱法眼宗。

禪宗五家中，潙仰宗於五代頃一時繁興，到了宋代，從慧寂以後傳四世，法系不明。曹洞宗本寂的法系，從本寂以後四世即絕，賴道膺一脈，曹洞得以綿延。道膺六傳到道楷，其下有子淳，子淳下有淸了、正覺（即宏智）。正覺（1091～1157），與臨濟下宗杲同時，針對宗杲的「看話禪」，提倡「默照禪」。所謂看話禪，即參看話頭之禪。所謂默照禪，即寂默靜照之禪。又作《頌古百則》，世稱《宏智頌古》。法眼宗文益的禪風一時繁興，嗣法的弟子有六十三人。其中德韶門葉最盛，弟子有四十九人。著名的佛教學者延壽（永明）即其

弟子。此宗雖然在宋初極隆盛，後來逐漸衰微，到宋代的中葉，法脈遂絕。

雲門宗在五代勃興，到了宋代，與臨濟並盛，從文偃經過澄遠、光祚，有重顯（980～1052），住明州（今浙江省鄞縣東）雪竇山，大振宗風，稱雲門中興，嘗選《傳燈錄》一千七百則公案中的一百則，用韻語歌頌出它的蘊奧，即所謂《雪竇頌古》。到南宋，法脈遂絕。

臨濟宗，從義玄經過存奬、慧顒、延沼、善昭，有楚圓，住石霜崇勝寺行化，其下有慧南（1002～1069）、方會（992～1049）開黃龍、楊岐二派，合前五家，號爲七宗。楊岐方會傳守端、法演後，有慧懃（佛鑒）、清遠（佛眼）、克勤（佛果），世稱三佛，而克勤的法流尤盛。克勤（1063～1135）於政和初（1111），應張商英之請，於《雪竇頌古》加垂示、著語及評唱，發揚它的奧旨，門人加以輯錄，題作《碧巖錄》。嗣法的弟子有七十五人，就中大慧宗杲、虎丘紹隆最著，各成一家，稱大慧派、虎丘派。宗杲（1089～1163）爲劃時代的禪匠，盛倡看話禪，貶正覺的主張爲默照邪禪。從此禪衆無不以「看話頭」爲入門。其說法縱横踔勵，後人編爲《大慧普覺禪師語錄》三十卷、《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷等。

所謂五宗，在宋代實只臨濟一宗，其餘各宗或歸絕滅，或就衰微。但曹洞一宗，綿延至宋末，忽臻隆盛。臨濟下黃龍一派，數傳即絕，而楊岐一派，仍復臨濟舊稱。所以遞流到晚近，只臨濟稱盛，而曹洞僅維持未墜之緒而已。

禪宗的宗旨，是單刀直入，指示人人本來具有的心性，以徹見此心性而成佛。它的根本典據，是達摩的「二入」、「四行」學說。達摩把入道的途徑區分作理、行兩種，叫作「二入」。更把「行入」分爲報怨、隨緣、無所求、稱法四種，叫作「四行」。「理入」是憑藉經教的啓示，深信衆生同一眞如本性，但爲客塵妄想所蓋覆，不能顯了，所以令捨妄歸眞，修心如牆壁堅住不移的觀法，遣蕩一切差別相，與眞如本性之理相符，寂然無爲。四行即根據這個道理來發起行動，泯寃親愛憎，等苦樂得失，無所願樂，無所貪求，安心無爲，任運與法性之理相稱而行（《續高僧傳》卷十六）。

此外，相傳僧璨著有《信心銘》、弘忍著有《最上乘論》，都是後人托名之作，不足爲典據。繼承達摩學說的，是慧能的《壇經》。《壇經》的中心思想，即一超直入如來地的頓教，他說：「善知識！菩提般若之知，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識，示道見性。善知識！遇悟即成智。」又說：「世人性淨，猶如青天，慧如日，智如月，智慧常明。於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識開眞法，吹却迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆見。一切法自在性，名爲清淨法身。」又說：「汝若不得自悟，當起般若觀照，刹那間妄念俱滅，即是自眞正善知識，一悟即至佛地。」人的本性原來清淨，具有菩提般若的智慧，只因一向被妄念的浮雲所蓋覆，不能自悟。假如得到善知識的指示，念念起般若觀照，一旦妄念俱滅，內外明徹，頓見眞如本性，自成佛道。這是禪宗的根本思想，後世禪家所說，都不外乎把它演繹或擴大。五家之分，不過是啓發學人的方式方法有所區別而已。

其次，達摩說：「安心無爲，形隨運轉。」慧能說：「但行直心，不著法相。」後世禪家便把這種禪的意味滲透在學人的日常生活裏，使它構成一種隨緣任運（「隨緣消舊業，任運著衣裳。」）的態度。《傳燈錄》〈慧海傳〉裏，有一個故事說（大正51・247c）：「有源律師來問：『和尚修道，還用功否？』師曰：『用功。』曰：『如何用功？』師曰：『飢來吃飯，睏來即眠。』曰：『一切人總如是，同師用功否？』師曰：『不同。』曰：『何故不同？』師曰：『他吃飯時不肯吃飯，百種須

索；睡時不肯睡，千般計較，所以不同也。」」這就是說禪人的一切言語舉動，行所無事，純任本然。（黃懺華）

中國隣近諸國，例如日本、韓國、越南之禪宗皆發源於中國，是中國禪宗的延續及發展。

日本禪宗在鎌倉時代（1192～1333）才正式建立。在此之前，入唐求學的日本僧人中不乏兼習禪學者，如道昭、道璿等；也有唐僧赴日傳授禪法的，如義空、道昉等，但都未能形成宗派。到後來，日本禪宗則形成臨濟、曹洞、黃檗三大宗派。

其中臨濟宗爲日本禪宗之先河，宗祖爲榮西。他曾二度入宋，在1191年得懷敞所授之衣具印信後，返國傳布禪宗，並創立日本臨濟宗。至於曹洞宗，則成立較晚，爲榮西的再傳弟子道元自宋回國後所傳。

臨濟、曹洞兩宗在日本之南北朝及室町時代（1333～1600）獲得發展，南北朝時代產生「夢窗國師」及「大燈國師」兩大高僧。至江戶時代（1600～1868），中國之明朝高僧隱元在京都宇治建立黃檗山萬福寺，被奉爲黃檗宗初祖。

日本禪宗各派的思想及風格，基本上皆沿襲中國禪宗的特徵，至今黃檗宗所屬各寺，仍保持中國近代禪林風範。

最早在朝鮮半島傳播禪宗的是法朗、神行二人，但未形成禪宗。784年入唐的道義，在唐住了三十七年，回國後傳播南宗頓悟禪，成爲迦智山初祖。爾後入唐求法回國弘傳禪法的人逐漸增多，韓國禪宗遂進入全盛時期，出現迦智山派、桐裡山派、實相山派、闍崛山派、師子山派、曦陽山派、鳳林山派、須彌山派等「禪門九山」。高麗王朝時期，禪宗各派受到太祖支持，故有較大發展，曾出現許多著名禪師。其後，與中國佛教一樣也步入禪淨共修的途徑。現代韓國最大的宗派——曹溪宗，也是禪宗之支系。

越南佛教大體均屬禪宗（臨濟宗），可分爲三大系統：毗尼多流支系、無言通系、草堂系。

⑴**毗尼多流支系**：又名滅喜禪派。相傳爲南印度僧人毗尼多流支（滅喜）所傳入。574年滅喜至中國師事三祖僧璨，接受達摩所傳楞伽師的禪法。580年離開中國回到越南東京，傳法予弟子法雲。法雲之後傳承不明，至八祖定空後，慧能南宗禪的特色始漸鮮明。

⑵**無言通系**：由中國人所傳入。無言通，俗姓鄭，廣州人，自稱得法於百丈，也曾登馬祖之門；820年入越南傳授禪法。此後，歷代相承，法嗣不絕，至李朝時代臻於全盛，迄今仍是越南佛教的主要宗派。

⑶**草堂派**：也是中國禪僧所開創。據傳此派宗祖草堂爲雪竇弟子，故此派又名「雪竇明覺派」。

十三世紀時，陳朝仁宗另創一派，名竹林派，此派源於無言通派，但在發展過程中，對其他各系統又有所吸收。十六世紀時，受淨土教影響，主張禪淨一致及禪教統一。十八世紀初，中國僧人元紹又創元紹派，主要傳授臨濟禪法，也主張禪教一致。

◉附一：印順《中國禪宗史》序（摘錄）

禪史應包含兩大部分：禪者的事蹟與傳承、禪法的方便施化與演變。關於前一部分，首先應該承認，禪者是重視師承的。古代禪者的共同信念，自己的體悟（禪），是從佛傳來的。重視傳承的法脈不絕，所以除中國的遞代相承，從佛到達摩的傳承，也受到重視。達摩禪越發達，傳承法統的敍列也越迫切。印度方面的傳承，達摩門下早已忘了。那時，大抵引用《禪經序》、《付法藏因緣傳》、《薩婆多部記》，而提出印度時代的法統。本來，只要的確是達摩傳來，的確是佛法就得了，如我父親的名字，祖父、曾祖、高祖……我都知道，但已上可忘了，要考據也無從考起。這有什麼關係呢？我還不是列祖列宗延續下來的。但禪者不能這樣做，爲了適應時代的要求，非要列

舉祖統不可。那只有參考古典——引用上列三書的傳承，或不免誤會（如以達摩多羅爲菩提達摩）；或者發現有問題，就不得不憑藉想像，編造法統。祖統，或者看作禪宗的重要部分，似乎祖統一有問題，禪宗就有被推翻的可能。其實禪宗的存在與發展，不是憑這些祖統說而發揚起來的。如《寶林傳》的撰造，當然曾給洪州門下以有力的支持，然《寶林傳》還沒有編成，西天二十八祖說還沒有成爲定論（如道一門下，還有引用五十餘祖說的），江西禪法的盛行，已躍居禪法的主流了。祖統說的逐漸形成，是由於達摩禪的盛行，爲了滿足一般要求，及禪者傳承的確實性而成的。正如爲了族譜世系的光榮，帝王總是要上承古代帝王或聖賢的。有突厥血統的唐代皇室，也要仰攀李老子爲他們的祖宗。祖統的傳說，可能與事實有距離，但與禪法傳承的實際無關。

中國方面，達摩傳慧可，見於《續高僧傳》，是沒有問題的。慧可到弘忍的傳承，現存的最早記錄——〈唐中岳沙門釋法如行狀〉，已是七世紀末的作品。弘忍以下，付法是「密付」，受法是「密受」，當時是沒有第三人知道的。優越的禪者，誰也會流露出獨得心法的自信，禪門的不同傳承，由此而傳說開來。到底誰是主流，誰是旁流，要由禪者及其門下的努力（不是專憑宣傳，而是憑禪者的自行化他），衆望所歸而被公認出來的；這就是歷史的事實。

達摩以來禪師們的事蹟，起初都是傳說，由弟子或後人記錄出來。傳說是不免異說的：傳說者的意境（或派別）不同，傳說時就有所補充，或有所修正與減削。傳說的多樣性，加上傳說者聯想而來的附會，或爲了宗教目的而成立新說（也大抵是逐漸形成的），傳說更複雜了。從傳說到記錄，古代的抄寫不易，流傳不易，後作者不一定抄錄前人，或故意改變前人的傳說。古代禪者的傳記，是通過了傳說的。部分學者忽視傳說（記錄）的多樣性，所以或將現有的作品，作直線的敍述，雖作者的區域遠隔，或先後相近，仍假定後作者是參考前人的；或過分重視《高僧傳》的價值。古代禪者事蹟的研究，應該是求得一項更近於事實的傳說而已。

禪法的方便施設與演變，這應該是禪史的重要部分。佛法（禪）是什麼？經中曾有一比喻：有人在曠野中，發見了「古道」，依古道行去，發見了城邑、古王宮殿。於是回來，勸國王遷都古王宮殿，在那裏，「豐樂安隱，人民熾盛」。這是說：佛法是自覺體驗的那個事實。佛是發見了、體悟了、到達了究竟的解脫自在。爲了普利大衆，所以方便攝化，使別人也能到達解脫的境地。從佛（祖）的自覺境地來說，是一切知識、語言文字所無能爲力的。正如發見的古王宮殿，怎麼向人去說，即使別人承認那是事實，也並不等於親身經歷的故王宮觀。要證實，還得自己去一趟。在這點上，佛法（禪）不但不是考據所能考據的，也不是理論所能說明的。說禪理，談禪味，都一樣的不相干。然佛法不止是自心體驗（宗），怎麼說也說不了的，還是說了，表示了（教），佛法已成爲現實（時空中）人間的佛法。指雖不是月亮，但確能引人去注意月亮，發見月亮。所以自心體驗的內容，儘管「說似一物即不中」，却不妨表示出來。語言文字（正說的，反詰的，無義味話）也好，默不作聲也好，比手畫脚也好，都是用爲引人入勝的敲門磚。體悟是屬於自證的，是「不由它教」、「不立文字」與「心傳」的。從引導的方便來說（「不立宗主，不開戶牖」、「一法不立」，也還是接引學人的方便），存在於人間，成爲一時代，一地區，一宗一派的禪風。這是可尋可考，可以看出禪在發展中的歷史事實。

引人入勝的不同方便，其實是有一定原則的，所以經中形容爲「古仙人道」、「一乘道」、「一門」、「不二門」。如想從屋裏出去，從門、從窗都可以，打破牆壁、揭開瓦面、挖通地道也可以，而要透過空隙才能出去，却是一條不可逾越的法則。方便的多樣性，並不

表示自心體驗內容的不同。如不理解自覺與方便的相對性，就有以今疑古的：如禪者發展到「不立文字」、「單傳心印」階段，達觀穎竟設想爲達摩禪（的方便）就是這樣，因而不顧史實，否認了四卷《楞伽》的傳授。也有以古疑今的：如重視達摩的《楞伽經》，二入四行，聽說慧能勸人持《金剛經》，就以爲有了革命，或以爲慧能頓禪是別有來源的。禪宗史的研究，必須弄清楚超時空的自心體驗，現實時空（歷史）中的方便演化，才能恰當處理禪宗的歷史事實。

從達摩「理入」的體悟同一「眞性」，到慧能的「自性」（原本應爲「法性」、「佛性」），南方宗旨的「性在作用」，達摩門下是一貫的「如來（藏）禪」。如來藏，是說來淺易，意在深徹。所以如來藏的體驗者，淺深不一。淺些的類似外道的神我見（慧忠國師評南方宗旨的話），深徹的是無分別智證的「絕諸戲論」（經說：「無分別無影像處」）。從前黃檗希運說：「馬大師下有八十八人坐道場，得馬師正眼者，止三二人。」（《傳燈錄》卷九）曹溪禪的究竟深處，得者實在並不太多。慧能引向簡易直捷，簡易直捷是容易通俗普及的，南方宗旨也就這樣的興盛起來了。禪者重自心體驗，憑一句「教外別傳」、「師心不師古」，對如來經教的本義，自己體驗的內容，也就越來越晦昧不明了！

會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化，主要是老莊化、玄學化。慧能的簡易，直指當前一念本來解脫自在（「無住」），爲達摩禪的中國化開闢了通路。完成這一傾向的，是洪州，特別是石頭門下。達摩門下的不重律制、不重經教、（不重他力），是禪者的一般傾向。「即心即佛」、「無修無證」，是大乘經的常談。荷澤下的「無住之知」，洪州下的「作用見性」，也還是印度禪者的方便。達摩禪一直保持其印度禪的特性，而終於中國化，主要是通過了、融攝了牛頭禪學。

老莊的「道以虛無爲本」（玄學者如此說），魏晉以來深入人心。晉室南移，玄學也就以江東爲重心。中國佛教的勃興，得力於《般若》空義，與當時的玄學，早已保持某種關係。佛法流行於中國，多少適應中國文化，原是應該的，也是免不了的。所以中國佛教，除印度傳來，有嚴密的理論與制度的，如戒律、毗曇、（眞諦與玄奘的）唯識，都或多或少受到影響的。不過禪在中國，中國化得最徹底而已。牛頭禪的標幟，是「道本虛空」、「無心爲道」。被稱爲「東夏之達摩」的牛頭初祖法融，爲江東的般若傳統——「本來無」，從攝山而茅山，從茅山而牛頭山，日漸光大的禪門。牛頭禪與江東玄學，非常的接近。牛頭宗的興起，是與「即心是佛」、「心淨成佛」，印度傳來（達摩下）的東山宗相對抗的。曹溪慧能門下，就有受其影響，而唱出「即心是佛」、「無心爲道」的折中論調。「無情成佛」與「無情說法」，也逐漸侵入曹溪門下。曹溪下的（青原）石頭一系，與牛頭的關係最深，當初是被看作同一（泯絕無寄）宗風的。曹溪禪在江南（會昌以後，江南幾乎全屬石頭法系），融攝了牛頭，牛頭禪不見了。曹溪禪融攝了牛頭，也就融攝老莊而成爲——絕對訶毀（分別）知識，不用造作，也就是專重自利，輕視利他事行的中國禪宗。

達摩禪到（四祖）道信而隆盛起來。經道信、弘忍、慧能的先後弘揚，禪宗成爲中國佛教的主流。道信、弘忍、慧能，都有卓越的方便，但這是繼往開來，遞嬗演化而來的。禪門的隆盛，引起了對立與分化，如牛頭與東山的對立、南宗與北宗的對立、洪州與荷澤的對立。在發展與分化的過程中，又統一於江南的曹溪流派，這就是「天下凡言禪，皆本曹溪」。

◉附二：呂澂《禪宗》

㈠禪宗思想的源流

禪宗的「禪」，原是止觀的意思。止觀方法即禪法，隨著佛家的典籍，從漢末就傳來中

國。最初，安世高的翻譯有好些和禪法有關，只是用「對法」分析的法數作止觀對象，構成「禪數」形式，始終不出小乘學說的範圍。大乘禪法的流行，遠在其後東晉・羅什、佛陀跋陀羅的時候。他們譯出《坐禪三昧經》、《達摩多羅禪經》等，介紹了各種方法，尤其重要的是「念佛法門」。由觀念佛的相（三十二相）、好（八十隨形好）、佛的功德（百四十不共法），以至諸法實相，都從念佛法門引申而來，卻沒有更上一著。到了南朝劉宋・求那跋陀羅翻譯《楞伽經》，列舉愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪四種名目，而以具備自覺聖智內容的如來禪爲止觀的最高層，契合於「如來藏心」（這在《楞伽經》裏看成眞如異門）的攀緣如禪作它的階梯，這樣直截指示佛家實踐的究竟和源頭，便啓發了當時講究禪法的人去另闢途徑。中國禪宗的思想即導源於此。禪宗所托始的菩提達摩，雖然原來指的是佛陀跋陀羅所譯禪經中的達摩多羅禪師，但是開始弘揚達摩學說的慧可（487～593）、僧璨（？～606）師弟都稱爲楞伽師，都用《楞伽》的經文來做實踐的印證。後來三四傳的道信（580～651）、弘忍（602～675）師弟受到《起信論》的影響，提出了「一行三昧」之說，似乎趨向轉變，更接近《般若》的思想，其實《起信論》的最後根據依舊是在魏譯《楞伽》的異義上面的。只有被看做得著弘忍眞傳的慧能（638～713）才改變主張，用《金剛般若經》爲正宗。這在一方面，由於當時《楞伽經》的傳習已經偏重文句的疏解，不免名相支離，失卻指導實踐的精神，不能不另求簡要的典據。另方面，也由於當時有了無著的《金剛經論》這一種新註被譯家介紹過來，改變了佛家一向對於禪的看法，而將禪的意義擴大了，不一定要靜坐斂心才算禪，就在平常的動作云謂裏，都可以和禪打成一片。慧能禪法的新主張，不無受著這樣理論影響之處。

禪宗的暢行是在弘忍以後的事。弘忍定居在黃梅雙峯山東的馮墓山，聚徒講習，門下人才很多，傑出的就有神秀（605～706）、慧能、慧安（老安，582～709）、智詵（609～702）、玄賾等十一人。神秀謹守規模，「特奉楞伽，遞爲心要」。晚年和他弟子蕃義福（658～736）、普寂（651～739）去京洛，受到統治階級的特殊推崇。慧能在嶺南宣傳他的簡易法門，力求和平民接近，保持禪家開宗以來的本色。不久，得著弟子懷讓（677～744）、行思（？～740）和再傳的馬祖（道一，709～788）、希遷（700～790）的闡揚，逐漸擴大學說的影響到江西（包括現今的湖南地區在內）一帶，而與在北方佔有勢力的神秀一系成了對峙的形勢。不過當時各家還都是順著達摩以來的世系，排列次序爲六代、七代；並且神秀門下所傳《古禪訓》說：「宋太祖時，求那跋陀羅三藏禪師以楞伽傳燈起南天竺，名曰南宗，次傳菩提達摩禪師」云云（見李知非序淨覺《註般若心經》），所以秀門普寂便自稱爲南宗（見獨孤沛撰《菩提達摩南宗定是非論》），他和慧能門下未見有何爭論。

直到慧能死了二十年之後，他的晚年弟子神會（668～760）一再在河南滑台大雲寺（開元二十二年，734）、洛陽荷澤寺（天寶八年，749）對神秀學系大加攻擊，說他們「師承是傍，法門是漸」，只有慧能得著眞傳，才是南宗正統，堪稱爲第六代（這番議論詳細記載在《菩提達摩南宗定是非論》，近年敦煌卷子裏一再有此論斷片發現，已可輯成一完全本子）。從此，慧能的學說更流行於京洛，而神會一系也自成爲荷澤宗。不過，荷澤數傳以後，和神秀系的北宗（這是神會論定是非以後，時人對於神秀系簡別的稱呼，但在神會的議論裏，好像「南能北秀」早有定評，而南北兩宗之說也流行已久了）先後衰落，反是懷讓、行思兩家得著馬祖、石頭（希遷）的繼承，門庭日盛。到了晚唐，南宗傳播地區愈廣，教授的禪師也方便各別，遂有五派區分，卻都屬於兩家的系統。此外，還有江西牛頭法融（594～657）一系，也稱得著道信的印證，在傳承中並雜

有曾從僧璨同門寶月問學的智嚴（法融初傳弟子，600～677）和得法於弘忍的法持（法融三傳，635～702），因此，南宗各家也很重視他們，像荷澤宗的圭峯宗密（780～841）所作《禪源諸詮集都序》說禪有三宗，又作《禪門師資承襲圖》敍禪法五宗，都將法融一系包括在內。不過此宗祖述三論，主張「心寂境如」，以寂靜虛明為歸宿，說不到自性妙用的一邊，不能算禪家的正宗。

另外，南宗自敍達摩以上的傳承，從神會在定是非一場議論裏依據《達摩多羅禪經》，說達摩是迦葉傳來的第八代以後，便將禪宗向來公認求那跋陀羅為初祖而達摩為二世之說（詳見玄賾門下淨覺所撰《楞伽師資記》）根本推翻了。後來荷澤宗徒編纂《壇經》，更引用《付法藏傳》的世系來充實這一說法，就以達摩為二十八世（依敦煌本《壇經》，這是在《付法藏傳》二十三世以後再加上《禪經》的五世而成）。當時雖略有異議（像李華撰〈左溪大師碑〉，又佚名作《歷代法寶記》，都說二十九世），但最後仍以二十八世為通說，不過於人名、次第稍加改動罷了（這可參考《寶林傳》）。

和世系說相連帶的，還有一「傳衣」的問題。南宗主張「從上以來，六代只許一人，終無有二，縱有千萬學徒，亦只許一人承後」；這「譬如一四天下，唯有一轉輪王，又如一世界，唯有一佛出世」。但憑何為據呢？這便要衣法並傳了，但說傳法是不足置信的。神會在定是非的辯論裏堅持慧能是南宗正統，其理由之一，即是「代代相承以傳衣為信，令弘法者得有稟承，學道者得知宗旨不錯謬故」。而弘忍將袈裟付與慧能也是事實，所以唐中宗嘗說：「朕每究一乘，安秀二師並推讓云，南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。」（見《全唐文》第十七卷〈中宗詔〉），至於後來這袈裟的傳授如何，神會說得很隱約，只說將來自有分曉，這至少表明他並沒有得著衣傳。據現存的唐代文獻看，曹溪的傳衣曾經於肅宗的上元元年（760）取到宮中供養，不久，於代宗永泰元年（765）又送了回去（見《全唐文》〈代宗詔〉），以後便不明瞭了。《歷代法寶記》也說到武后迎慧能去京未成，就取了傳衣供養，後來落到智詵一系手裏。那完全是虛構之說。不過，南宗傳衣制度，似乎就到慧能為止（見《禪門師資承襲圖》），所以向後「一華五葉」，無妨平等齊觀，不必再有這些枝節的爭端了。

㈡幾種禪宗要點的思想

禪宗原來是自居敎外，標榜著單傳心印，不立語言文字的，但到後來，流傳的文字記載卻特別繁雜。歷代著名的各家都有語錄，固然不用說了，就是最初的幾代祖師，傳記裏雖明說沒有文記，或者事實上眞是沒有的，而現在仍舊流傳著有關他們的著述。像創宗的達摩祖師，後世認為他親說的著述就有好幾種，甚至還有人將那些編成《少室六門集》。此外，三祖僧璨有《信心銘》，六祖慧能有口述《壇經》，這些都被後人認為是禪宗要典。其間雖還有是非眞僞等問題，可是既為後人所深信，又實際對禪家思想發生過影響，即無妨看為禪家尤其是南宗的根本典據，而略加解說。

關於達摩思想的著述，比較可信的是《略辨大乘入道四行觀》。這書早見於道宣《續高僧傳》第十六卷〈菩提達摩傳〉，其後，淨覺的《楞伽師資記》中也有同樣的文章，很少經過改竄的痕跡，應該是最近原型的了。在這一篇簡短的文字裏，很扼要地區分入道方便為「理」、「行」兩途。用理入來安心，作為一種把握；又用行入來發起行動，以便隨時隨地的踐履。理入要點在於啓發深信「含生同一眞性，但為客塵所覆，不能顯了」。要是能了然明白此義，和實際道理相符，自然應付一切都有了依據，又都會恰當。這種思想基本上出於《楞伽經》所說衆生都有「如來藏」，但也聯繫著當時涅槃師「一切衆生皆有佛性」之說。所謂「同一眞性」，無異同一佛性。啓發深信有待於經敎，故說「藉敎悟宗」，也就是後人常

說的用經教發明心地，只有構成信仰以後，便不再憑藉言教。其次，從理入發生踐行，凡有四種：對於過去，認爲從前所作的惡業，應有和它相應的苦惱果報，受之不疑，這叫做「報冤行」。對於現在，種種苦樂的遭遇，純以無我的看法處理它，並不計較得失，這叫做「隨緣行」。對於未來，看三界如同火宅，意在出離，不加貪著，這叫做「無所求行」。這樣構成很自然的態度，爲的是明定理，爲的是除妄想，而來行一切行，以至行所無事，這叫做「稱法行」。

禪宗所傳達的思想，特別重視「安心」，並取世間禪觀下地法爲障有如厚壁的意思（見唐譯《俱舍論》卷二十四），說安心的觀法也應該如壁「堅定不移」，所以稱爲「壁觀」。至於稱法而行行所無事更有一任自然無爲而爲的用意。我們想，這裏面也許夾雜著中國玄學思想的成分。關於這一點，在托名三祖僧璨所作的《信心銘》上表現得更清楚。此銘是韻文四言句，共一四六句。它標舉眞如法界（宇宙萬法的當體）不二爲宗，極言一切法即一法，一法即一切法，所以「萬法一如」。要求於修行者的，是「萬法齊觀」，而來「復其本然」；不於境界作「有」的分別，也不作「空」的分別，一切二邊對待的「見」都消滅了，自然心地現出本眞——這就是「不用求眞，唯須息見」的工夫。見如何能息？這又應該「歸根返照」、「放之自然」，以到達「任性合道，逍遙絕惱」的境地。所以總結說：「至道無難，唯嫌簡擇。」這些說法，不是有些和齊物逍遙的思想相通？所以後來禪家在這種影響下，益向玄學的方面發展，就自不足爲異了。

慧能的思想，現只有《壇經》可考。這部著作雖不一定全是慧能所說，並且顯然編纂於神會門徒之手（此據韋處厚爲馬祖弟子鵝湖大義所作碑銘說洛有神會，得總持之印，竟成《壇經》傳宗而知），連懷讓、行思的名字，都沒有列入慧能弟子輩內，但在後世南宗學徒仍公認這書的價值，實際上各家思想也和它眞是脈絡貫通的。不過，現行的《壇經》本子是經過宋（契嵩）、元（宗寶）人改訂的，只有敦煌發現的卷子比較近眞。據卷子末尾所記傳授，已是慧能門下法海一系的再傳，距離慧能死時至少也有四五十年了。那時南北宗的主張早經判明，勢力優劣也已決定，所以《壇經》本文裏帶著很濃厚的派別色彩，不可不注意分析。

《壇經》的中心思想，即是單刀直入的頓教。這不用說，是針對北宗所弘的漸教而建立。但是，漸頓純就見道的過程區別，如果推論到最後根據，似乎南北兩宗並沒有甚麼不同。所以說，「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓」。並且，在南宗的法門中，也含有漸的一種，不過不採用它而已。所以又說：「我此法門，從上以來，頓漸皆以無念爲宗，無相爲體，無住爲本。」至於法即一種的「法」，意指眞如（即是不變的）本性，當屬於每一個人的自心。人心本性原來清淨，具備菩提、般若之知，只緣一向迷妄顚倒，不能自悟。如得善知識啓發，修習念念不著法相的「般若行」，一旦妄念俱滅（這是「無念」的極致），眞智發露，自會內外明徹，識自本心，而成「般若三昧」，也就是「識心見性，自成佛道」的頓悟。從此以後，於境無染，自在解脫，雖仍不廢修行，但既已悟到自性具足萬德，無欠無餘，所以再有修習，也於體上增不得一分，只是隨事體驗，充實德用而已。神會也說這種修行爲頓悟漸修，譬如母頓生子，用乳漸養，智慧自然漸增。北宗爲了漸悟而漸修與此完全不同。並且從《壇經》所引神秀和慧能的兩個呈心偈語看，神秀所悟見的實未徹底，和那悟境相應的修，更不能與南宗相提並論了。

南宗的修證雖從無念著手，但他們的禪法重在「但行直心，不著法相」，所以成爲一行（一類行相的）三昧，並不限於靜坐一途，卻在一切時中，行住坐臥，道法流通。而且定慧雙行，如燈發光，事成一體。這就完全反對北

宗的教人靜坐看心、看淨、不動、不起（神秀門下更將這些機械地說成「凝心入定」、「住心看淨」、「起心外照」、「攝心內證」），以爲那樣將心境分成兩截，再也不會契心自性而發生智慧的。我們想，南宗禪法的根本精神貫串著無相、無住，又特提般若行，在《大般若經》裏發揮無相、無住意義最透徹的《金剛般若經》，恰恰給他們很好的根據。因此，慧能一再說聽聞《金剛經》言下便悟；又說：「若欲入甚深法界入般若三昧者，直須修般若行，但持金剛般若經一卷，即得見性入般若三昧。」這樣便將從來用《楞伽經》印心之說輕輕換過了。

此外，南宗教人，强調「自度」，所謂「見自性淸淨，自修自作法身，自行佛行，自成佛道」。由此對於當時側重他力的淨土法門，不得不另有一種看法。他們以爲西方去此不遠「只爲迷者說遠說近」，「迷人念佛生彼，悟者自淨其心」，心淨土淨，當前無異西方。如此通融解釋，用意深長，是很耐人尋味的。

㈢禪和生活

禪家南宗的主張經過南岳、靑原一二傳以後，便將禪的意味滲透在學人的日常生活裏，使它構成一種隨緣任運的態度。嚴格的說來，這已不屬於佛家三學的純正類型，而它的理論根據也和教說相去漸遠了。本來，南宗主張定慧等學，不分先後，是用契理的知行合一來解釋定慧爲一件事的兩方面，又還說外離相即禪，內不亂即定，這樣早已擴大了禪定的範圍。到了南岳的啓發馬祖，更生動地用磨磚不能成鏡來形容坐禪無從作佛，就不再拘泥平常所說靜坐習禪那些功夫了。但是，禪家一切行爲的動機，始終在向上一著，探求生死不染、去住自由的境界，並且不肯泛泛地去走迂迴曲折的道路，而要直截了當把握到成佛的根源。這個根源，在他們所認識到的，即是人們的心地，也可稱爲本心。說心還嫌空靈，於是從心思所表現的各方面即言語擧動等來講。像馬祖門下的大珠（慧海）回答如何用功修道的問題就說：「飢來喫飯，睏來即眠」；而這些和常人不同之點，即在當時毫無計較，純任本然。他們又常常說「平常心是道」、「擬向即乖」，可見都是在日常生活上著眼的。後來更有人說這些不但是心的作用，而且是性的發現，所引的論據即異見王和波羅提尊者的問答。波羅提說見性是佛，性在作用，意指見聞覺知，這樣說成性和作用無異。宋明理學家很不滿意這種看法，常批評禪宗只知道心而不明白甚麼是性，因爲泛泛的見聞覺知並沒有當爲不當爲的意義，自然說不上是性。但在禪家認定「即心即佛」，不假修成，由此本心流露無不解脫，是無妨看它作性的。所謂眞正道人，「隨緣消舊業，任運著衣裳」，當行就行，當止就止，自然合泊而成爲隨緣任運的生活。

禪家這種態度的修養，是經過相當努力而有幾個階段的。粗淺些說，至少可分三層次第：最初要有迫切的尋求，其次湊泊悟解，發明心地，再次是「保任」和「行解相應」。在心地發明的時候，也有人看它作一種神祕經驗，以爲是屬於宗教的。這如果像後世禪家專門在生死上用心，所謂「大事未明如喪考妣」的那樣去尋求一個歸宿處，自不免和宗教相通。至於講到如何就能湊泊，這特別重在「返照」的功夫。像臨濟（義玄，馬祖下三傳，？～867）在這一點上嘗指示學者，要從「解得說聽、歷歷孤明」的地方去返躬把握，假使求之於外，就愈來愈遠而成爲枝蔓了。不過，這種返照的契機並非很容易地就會遇到。從前大珠由家鄉越州去江西參訪馬祖，馬祖責備他爲何不顧自家寶藏卻拋家散走，他反問甚麼是自家寶藏，馬祖說「即今問我者是」，他到此才言下恍然。這可見契機的難得。到了後世，禪家接引學者每每不能明白指點，而純任機鋒領會，那就越發不易了。像有僧人問洞山（良价，石頭下三傳，807～869）如何是佛？他答道：「麻三斤。」這當然不是叫問者在這句話上用心，只是把他的心思擋了回去，引起返照。如果眞能在疑心的源頭得著端的，便是成佛的本源，

但這對於泛泛的根機是很不相宜的。返照的另一方面，也被看成念起即落，不容轉折。百丈（懷海，馬祖下一傳，749～814）常用「頓悟法門」敎人說，先歇諸緣，休息萬事，不被境惑，自是解脫。這因爲本心原來沒有諸緣諸念，不涉萬事，所以一歇了念頭，便直下本心顯露，發生見用。由此，見即是性，而成爲見性的狀態，並非另外有見去見性的。

禪家從悟解把握到踐行的本源以後，還須注意保任功夫。這由於有了徹底的、全面的理解，便能堅定地承當而應付一切行事。禪家也說這是「自肯」。像大梅（法常，752～839）從馬祖那裏聽到「即心即佛」一句話開悟之後，就另去梅山居住，馬祖派人考驗他說，現在馬師講的又不同了，不說即心即佛而說「非心非佛」。大梅回答說，這老漢只管用話頭來惑人，任他非心非佛，我只即心即佛。馬祖聽到了這才承認「梅子熟了」。禪家如此一門深入而透徹全體，並不比片面固執，動輒凝滯，由此便有了「直心」，「一切時中視聽尋常，更無委曲」。這說明禪家生活原是嚴肅、謹慎，並沒有放任的意思。所以曹山（本寂，石頭下四傳，840～901）答人怎樣保任的問題說，要像路過蠱毒之鄉，水也不得沾得一滴。用這樣心情來做保任功夫，也可說禪家的修證即在於此。所謂心地的體性——「理性」雖可豁然徹悟，而習氣淨盡卻要逐事去體驗。溈山（靈祐，馬祖下再傳，771～853）解釋這一回事說：「實際理地不受一塵，萬行門中不捨一法」；禪家就是這樣由「頓悟漸修」的途徑來，在保任中間完成他們的實踐的。

從慧能印可南岳的「修證即不無，污染即不得」那句話裏，我們可以理會到南宗的修持是認定心地的不受染污，而要使它隨在都能灼然朗照。換句話說，即是要心地的理性隨處體現，作爲修證。那末，理性何所指呢？這可看成佛家果位的涅槃境界提到因位來作目標而言。它的內容應該「三德」具足：在能照、能見的一方面是正智（般若），所照、所見的一方面是法身，由能所交涉所得的結果是解脫。所謂禪的生活，不外於日常行事中隨時體現這樣的境界。但是，關於體現的方法有兩種不同的見解，後來發展爲各派的家風。第一種可稱爲「觸目而眞」的見解，要從全體（理）上顯現出個別（事）來。這樣的境隨心淨即是當念光透十方而萬法一如，馬祖的眞傳宗旨正屬如此。他的門下大珠解釋這一點說，迷人不知法身無像，應物現形，就稱「青青翠竹總是法身，鬱鬱黃花無非般若」，在講敎的人或者以爲這樣說法是夠透徹的了，其實還著了跡象，眞要這樣比擬法身般若，豈非都成了無情的草木？所以，眞正語法的縱橫自在，隨處都顯現法身，並不限於翠竹黃花。這一見解經過黃檗（希運，馬祖下再傳，？～850）、臨濟師弟的盡量發揮，就有了臨濟一派。而溈山、仰山（慧寂，814～890）師弟用全體顯現大用來作修養的宗旨，開出溈仰一派，也是依據這一種見解的。

此外，另有第二種「即事而眞」的見解，要從個別（事）上顯現出全體（理），這可說形成於石頭（希遷）的議論裏。他嘗讀《肇論》，對於「會萬物爲己者其惟聖人乎」一句話很有會心，就寫成一篇《參同契》。大意說，要是將理事分別開來看，執事固迷，契理也非悟：如果合攏兩者來看，每一門都有一切境界在，所謂「門門一切境，回互不回互」，這裏面有互相含攝的地方，也有互相排斥的地方。這樣看一切事象，自能圓轉無礙，而人的行爲也可以隨緣出沒了。此說再傳到雲巖（曇晟，782～841）更提出了「寶鏡三昧」的法門，意謂人觀萬象應該和面臨寶鏡一般，鏡裏是影子，鏡外是形貌，如此形影相睹，渠（影）正是汝（形）從而說明了「由個別上能顯現出全體」的境界。他的門人洞山常說「只遮個是」，曹山也跟著說「即相即眞」，到得後來成功曹洞一派。從事象各別交涉的關係上建立偏正回互、五位功勳等等看法，就愈運用得細緻了。石頭的主張另經他的門下天皇（道悟，748～

807）傳了幾代，生出雲門（由文偃創派）、法眼（由文益創派）兩派，看重在一切現成，都和即事而眞的意思一脈貫通，所以他們中間的淵源很爲淸楚。南宋人對這一點發生異議，以爲雲門、法眼都出於南岳系天王道悟傳承，和石頭下的道悟並無關係，現在看來，這不過是門戶之爭（當時反對雲門宗的盛行，故作此說），其實是沒有根據的。

㈣略評

禪宗一向是依著《楞伽經》宗通和說通相對的說法，而自居於教外別傳的。但它並非和教完全絕緣，不過表示所得的傳授不在言教文字上，卻另有其「心印」；如果借用現成的解釋，便是雲門所謂不從學解機智得之。更克實些說，禪宗的主旨在於「見性成佛」，這個性所指的佛性原是大乘經典裏一個重要論點。假使不拘拘名相，那末，大乘所講的義理隨處都和佛性相關，不過對於佛性的指示僅僅依賴言教總覺是不很夠的。所以，從前有個座主去問臨濟，三藏十二部豈不都在那裏說佛性，禪法有何稀奇？臨濟回答說：「荒草不曾鋤。」座主不滿意，以爲佛豈騙人，臨濟再問他「佛在甚麼處」，他才無話可講。由這段公案看來，可見禪家對於言教，認爲一片荒蕪還待開闢，並非俯拾即是的。如果像平常尋章摘句地去瞭解，豈但佛性無從見得，便連佛也認識不到的。那末，又怎樣去開闢荒蕪？這就要有「正法眼藏」的揀別，而非用禪的指點不可了。禪家雖也曾取《楞伽經》作過印證，又曾以《金剛經》、《法華經》、《維摩經》作憑藉，乃至後世還採用到《楞嚴經》、《圓覺經》，似乎仍須遵從言教，但其實不盡然。他們引據經教大都斷章取義，並且別爲之解，絕不能用文字去拘束它。像馬祖常常說《楞伽經》以佛語心爲宗，因此「即心即佛」是有來歷的。實則《楞伽經》篇名佛語心的心（hrda）字是說「樞要」，並非思慮之心（citta），而禪家完全不管這些區別。所以，他們運用經教極其自由，又還反對機械的解釋，以爲不問根器高下，不看時節因緣，終會成爲格格不入的。也即由於這樣情形，我們從典據的方面說，禪宗是佛學思想在中國的一種發展，同時是一種創作。在印度的純粹佛學裏固然沒有這種類型，而它的基本理論始終以《起信論》一類的「本覺」思想貫串著，又顯然是憑藉中國思想來豐富它的內容的。

我們更從中國佛學思想的流變上看禪家南宗的盛行，可說是反映著當時佛家由於實踐的要求對一般義學和信仰的反抗趨勢。禪家最初很重視《楞伽經》，傳說達摩以來就是以此經相授受的。但經文經過義學家的輾轉講解，破碎支離，反而成了禪法的蔽障。在《續高僧傳》〈慧可傳〉裏就明白地說：「此經四世之後，變成名相，一何可悲。」四世之後正指著慧能的時代。那時南宗禪家爲著擺脫這種名相紛繁的累贅，已自不能不另取文句簡單的《金剛經》來作印證了。像這樣地要擺脫思想上的束縛而直截發揮自己的體會，又特別強調自力（像石頭致書南岳的問答，以「寧可永劫沉淪，不從諸聖解脫」爲言）主張平等（乃至說狗子也有佛性），並還提倡在世事上的實踐（像敦煌本《壇經》的〈無相頌〉說：「法元在世間，於世出世間，勿離世間上，外求出世間。」後世改爲「不離世間覺」云云）。這些對於當時一般佛學沉湎義解，或依賴他力，或脫離實際的思想，力求解放，是有其積極的意義的。尤其是這種思想開展於嶺南一帶文化比較新興的地方，而提倡它的慧能本人，出生在沒落了的士大夫階級，從事勞力，又係文盲，他所接觸到的平民階層生活裏嚮往自由的情緒是相當熱烈的。所以，他一聽到強調無住的《金剛經》就有會心，以致去黃梅參學，尋出一條思想道路來，成爲南宗別派。這也可說恰恰符合了當時一部分平民思想自由的要求，因之他的主張很流行於嶺南地帶，現在從《壇經》的斷片記載上可見其一斑。後來他的門人，神會敢於對當時和統治階級淵源深厚的北宗挑戰，力爭正統，也只憑藉南方有羣衆基礎的一點。

可是，唐代遭遇了「安史之亂」，統治階級爲了應付軍費，多方聚斂，至德初年（756）便推行納錢度僧的制度。一時間，佛教得著很好地發展機會，特別由於神會出來主持其事，便和南宗流行的趨勢相配合，在當時經濟基礎比較完整的南方，開闢出一個興盛的局面。像馬祖所在的南康地方，就成爲「選佛場」，各地學人都奔赴前去。不過那些學人奔赴的動機不一定純正，就如丹霞（天然，739～824），本是個讀書的，要進京去選官，因在路遇著些參禪的向他說，選官不如選佛，於是他決定出家。這樣一個禪宗大家開頭的認識還十分模糊，簡直看學佛和選官同類，所爲的只是爭上游，那時各處的道場很多是這樣地構成盛況，每個地方動輒聚集三五百人，而參學的人就以領衆的多寡來評定各家造詣的高下，偏重形式，自不免有損學術的純潔性了。所以，當時有個無著禪師回答文殊所問南方佛法的情況說，末法比丘少奉戒律，正是道著病處。馬祖門下的百丈有鑒於此，特爲斟酌了大小乘的戒律，創立叢林法式。他主張在普遍的律寺以外，另建「禪居」，作禪宗學人的住處；那裏不用佛殿，但存「法堂」，由傳法的長老主持教學，並還行「普請法」，上下共同勞動，耕種自給，在百丈本人便是堅持「一日不作，一日不食」的。這些規矩很能收效於一時，達到整肅風氣的目的，但是日久弊生，依然難免。像黃檗嘗責備學徒，盡是喫酒糟漢，只圖熱鬧，向八百一千人處去。長沙（景岑，馬祖下再傳）也說，若是一向舉揚宗教，法堂裏須草深一丈（此即後來長慶所說「盡法無民」之意）。從這些話裏都透露出禪宗寺院有欠缺的一面。這由於那時出家的人很多是爲了逃避賦役（據敬宗時李德裕奏疏，淮右人民一戶三男的常常一人出家，一時減少了壯丁幾十萬），品質不齊，自然成爲魚龍雜處。而因寺院經濟的畸形發達，加强剝削（武宗時，天下僧尼不足三十萬，但佔有良田數十萬頃，作工的奴婢十五萬人），便又養成遊惰坐食的風氣。這些情況發展到最後，終於在武宗會昌五年（845）招來滅法的結局。當時廢寺四萬餘所，返俗僧尼二十六萬餘人，對於整個教團的打擊可說是極大的。其後不久，禁令解除，寺院逐漸恢復，就在這一契機上，禪宗分裂爲幾派，像溈仰、臨濟、曹洞，先後都建立起來。它們的共同趨勢，不期然地重智輕悲，偏向接引上機，和平民的關係比較疏遠，另方面影響所及，形成淸談，無補實際，於是原有的一些積極意義也就日見消失了。

◉附三：太虛〈曹溪禪之新擊節〉（摘錄自《海潮音》雜誌四卷十二期）

達摩別傳一宗，至曹溪而大行中國；宋時朏及朝鮮、日本，迄今流衍未衰，可爲盛矣！然自達摩以逮曹溪，雖別傳之心宗實超教外，而悟他之法要不離經量。曹溪曰：「吾傳佛心印，安敢違於佛經？」又曰：「涅槃經吾爲講說，無一字一義不合經文。……爲汝終無二說。」又曰：「執空之人謗經，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合言語，只此言語便是文字之相。」又云：「直道不立文字，即此不立兩字亦是文字。見人所說，便即謗他言著文字。汝等須知自迷猶可，又謗佛經！不要謗經，罪障無數。」故達摩、慧可授受《楞伽》，黃梅、曹溪宏演《金剛》也。夫《楞伽》乃大乘妙有法輪之天樞，而《金剛》亦大乘眞空法輪之斗杓，洪源遙流，酌之不改初味，雪山寶林，湛焉有如新瀉。

每讀信心之銘、證道之歌，觀《般若》、《瑜伽》諸經論，輒覺渙然融釋，妙洽無痕。惟後時宗徒既混入知解，而教徒亦强挺荊榛——四教先亂《般若》，五教尤亂《瑜伽》——江西、石頭以下諸師，爲救其弊，數變其法：或由旁敲側擊使親悟，或由電驟雷轟令頓契。然皆要期自證，不爲語通，絕言思之妙心，終不用父母所生爲口說。故曰：「若能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才！」雖易臨機之用，不失教外之傳，而要以曹溪法寶爲綜前開後之

大規範。今者《般若》、《瑜伽》重暢，試爲一拈唱焉。

㈠曹溪之自悟

夫諸法緣生，生空無性，此大乘般若之輪也。諸法唯心，心幻無性，此大乘瑜伽之輪也。破我法之執，彰眞俗之諦，發理量之智，證性相之境，說或小異，揆無不同。曹溪聞《金剛般若》心即開悟，即悟此也。後呈其悟，故書偈云：「菩提本無樹」，以諸法唯心故；「明鏡亦非臺」，以心幻無性故；「本來無一物，何處惹塵埃」，以諸法緣生，生空無性故。然此二輪猶收教內，教外之傳，尙須一徵。

其夜，五祖以袈裟遮圍爲說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，乃言下大悟一切萬法不離自性。遂言：「何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！」五祖知悟本性——即下本心——，謂曹溪曰：「不識本心——即上本性——，學法無益。識自本心——無性本心——，見自本性——心本無性——，即名丈夫天人師佛。」此大悟界，唯迴絕言思之妙心——觸諱，罪過——，名相之所不能安立。故教下雖强名一眞法界，或曰本如來藏妙眞如性，旋曰非安立諦，廢詮不詮。此云言下大悟，實非言語能到，故爲教外別傳之宗。此「宗」何指？故借一言假爲詮表，則曰：無性空心，心圓衆妙。心幻無性故應無所住；無性眞心故而生其心。心——此無性空心，即曹溪所云自性——圓衆妙，本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，能生萬法也。

由是總其悟旨，可歸二言：諸法唯心心幻無性——亦可諸法緣生生空無性——，無性空心——亦可無性幻心——心圓衆妙。後世三關之意，亦不外是。諸法緣生而生本空，一也。諸法皆心而心如幻，二也。無性妙心心即諸法，三也。夫至無性妙心心即諸法，則隨手擧來莫非涅槃——本空無性——妙心也，明矣！然此實非比智假詮可及，故云教——比智假詮——外別傳。

㈡曹溪之悟他

曹溪說法悟他，皆從自悟境界流出。然以大悟之界，須人自達，故其所言不離教內空、有二輪。說空破有，說有破空，遣除邪執發生正智而已。意在教外，言不離教，此曹溪禪所由高也。由此其說法之綱要，祇是萬法心生，生空無性——「非風幡動，仁者心動」，法心生也。「佛性無常，諸法是常」，空無性也——，俗眞眞俗，出沒即離。其言外之旨，在使人執亡意消，躍然自得。故曹溪曾喚其門人法海等曰：「汝等不同餘人，吾滅度後各師一方，吾今教汝說法不失本宗——案：《壇經》載：『然須傳授從上以來默傳分付，不得匿其正法。若不同見同行在別法中，不得傳付，損彼前人，究竟無益，恐愚人不解謗此法』云云。此所云同見同行，即已悟可爲一方師者；分付，即付囑其悟他說法之典，要令不失本宗。後世一般邪魔外道，祕爲六祖不傳之據，謬甚——。先擧三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法不離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」——案：此曹溪傳其入室弟子說法之要，亦猶洞上有《參同契》及《寶鏡三昧》等。其密傳不令衆知者，皆爲護持不同見同行在別法中者，恐彼謗法獲罪，執語障悟，別無他義。

此上來所擧，祖自有釋。今案：動用對法，出語盡雙，即離兩邊，來去相因，乃運空有二輪以摧有空二見者也。究竟二法——空有、眞俗等相對法——盡除，盡除者，是教下假詮。說一切法——五陰、十二入、十八界及三十六法——不離自性，不離者是教外妙心——指一切法離言自性。在《般若》、《瑜伽》諸經論，指其要歸，無不如此。故曹溪乃眞通教意，眞能說法者也！

又曰：「若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對，二道相因，生中道義。」其爲志徹說《涅槃經》常無

常義。又爲神會說見不見、痛不痛義。對臥輪有伎倆曰：「惠能沒伎倆。」對住心觀靜長坐不臥曰：「是病非禪，拘身何益。」對空知無見曰：「不見一法存無見，大似浮雲遮日面；不知一法守空知，還如太虛生閃電。」對念佛生西曰：「西方只在目前」——誤十萬億佛土爲十萬八千里，此因不觀經文，未解經義之故——。此其與人解縛去粘、抽釘拔楔之妙，如所謂馬前相撲倒便休！活潑潑地，赤灑灑地，坦蕩蕩地，露堂堂地，誠有不可言喻形容之者！

其曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，問諸人還識否？」纔被神會喚作本源佛性，即呵之爲知解宗徒。以說一切法雖不離這個，而這個終不能言陳出之。神會名作本源佛性，以爲假智假詮可得，遂滯於名相知解中，而失教外之傳。此與賢首等之知解教徒，以諸美辭種種形容繪畫絕言思之一眞法界，自謂超越先哲，能言龍樹、世親諸祖所不能言，同一僭妄！殊不知諸祖豈不能言哉！特以實非言思之所及耳。雖構種種形容繪畫之說，徒益名想之影，反障證悟之門，故曹溪力呵之。有曹溪力呵之，故雖有神會等知解宗徒，而宗風仍暢。慈恩等於知解教徒未力呵斥，故四教、五教興，嘉祥、慈恩之教輪輟。清涼引而化之，陷泥已深。圭峯則由知解宗徒兼爲知解教徒，宗下承曹溪風能斥去之，故宗彌盛。而清涼於圭峯又不能呵卻之，故教益晦。厥後，永明順而正之，落草愈甚。宗徒教徒殊皆沒入知解，不期離言妙悟，封著名相。

二三眞禪，唯用峻險或截擊爲法門，務以颺落知解爲事，以延教外之傳。故墮於知解者，不唯失宗，亦失於教。若曹溪之說法悟他，不唯得宗，亦得於教。昔一居士請雲門曰：「三藏十二部教意即不問，如何是祖師西來意？」門曰：「祖師意且置，汝道如何是教意？」士罔措，門大加呵斥而去。故宏宗演教者，當學曹溪悟他，以知佛祖說法之妙。

㈢曹溪之自性

曹溪於其敍悟及教說法等中，若諸偈言及長行等，三科法門三十六對，亦是常途語句。最關要者，唯在「自性」一名。於其自敍及教他中，若不識「自性」一名所指，必難瞭然。其自敍中敍悟自性本清淨等，其教他中令說一切法不離自性等，皆必知其自性所名，乃有著落。好在曹溪曾自釋云：「自性能含萬法，名含藏識——此指第八本識——；若起思量，即是轉識——此指第七末那。多以轉識爲心，如云：心爲地，性爲王；性在心存，性去心壞。性指一報之主之異熟識，心指前七——生六識，出六門，見六塵。如是十八界皆從自性——指含藏識——起用——從藏識所藏之十八界種子起十八界現行，曰起用，即以前六三不起現行爲息用。粗似《易經》「寂然不動爲體，感而遂通爲用」；亦似《中庸》「未發爲中，發而中節爲和」。覈於《成唯識論》等義，此種見解，猶有疏謬，以異熟識非眞寂故——。自性若邪，起十八邪——有漏異熟識緣有漏種起有漏現行；自性若正，起十八正——無漏無垢識緣無漏種起無漏現行；若惡用即衆生用，善用即佛用——「由此有諸趣及涅槃證得」——。用由何等，由自性有——「無始時來界，一切法等依」——。

依此觀之，曹溪確指第八識名自性，明矣！其頌四智，亦曰：「大圓鏡智性清淨，平等性智心無病。」此亦以第八名性，第七名心者。謂自性——第八——若清淨，即大圓鏡智。自心——第七——若無病，即平等性智也。

然第八識名義糾紛，頗難分解。通名或曰一切種識，或曰阿陀那識，或曰本識，或曰心。在有漏位，或曰阿賴耶識，或曰界趣生體，或曰異熟識；在無漏位，或曰菴摩羅識，或曰大圓鏡智，或曰眞佛身。就有漏中指無漏界曰如來藏，亦曰佛性。以假智詮指絕言思界曰一眞法界，亦曰眞如——眞如一名，諸經論中多指遮空二執空理。然《起信》云：「唯是一心，名爲眞如。」又說眞如之自體相及眞如

用。《楞嚴》亦說：「本如來藏妙眞如性。」曹溪亦說眞如自性是眞佛及說眞如用。此等所言眞如，每與指一眞法界或如來藏同，非但二空空理——。而曹溪言自性，亦復通此多義。言自性本自清淨等，是指如來藏或一眞法界也。言自性邪正起十八邪正，是指異熟識或阿賴耶識或菴摩羅識或一切種識也。其名義之玄紐若此之甚，無怪因《起信論》眞如一名，生後人歷久之諍歟！

禪宗悟本體禪、主人翁禪，所悟雖亦離言法界，在異生位仍即阿賴耶、異熟識。前六刹那不生，末那我愛執藏暫現。此若執實，雖悟唯心，不悟無性，或入外道。了幻無性，取無性空，不透末後，或歸二乘。進悟無性心源含融萬法，乃大徹了。故《深密》云：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我」——執爲我即執爲性，我義即性義，未悟無性故入外道——。然在凡位欲求頓悟，除悟此亦別無眞體，故《大佛頂》曰恐迷眞非眞；迷此非眞欲別求眞，終亦無眞可得。嗚呼！此可知曹溪自性一言所關之大已！

然自性應專指諸法離言自性。若曹溪說爲含藏識，不如易以通名，名以一心，或名自心爲當。故吾有取於永明之學「一心爲宗，照萬法如鏡」。

唐・圭峯以瑜伽爲法相宗，般若爲破相宗，自居爲法性宗，曰一乘顯性教。以有情有本覺眞心名如來藏，又名佛性。此亦以如來藏名法性者，不如名以眞心爲當。然其不脫知解，不悟諸法離言自性，作《禪源詮》，嘗曰：「心是其名，知是其體，知之一字，衆妙之門。」以爲舉知字即能得心體，宗門或斥之曰：「知之一字，衆禍之門！」明・永覺賢以眞心具空寂與靈知之二義，補曰「空寂之知」，謂圭峯取知遺空寂，不了眞心。今按：空寂即無性義，空寂靈知即無性心。即心不悟無性，故成妄執；妄心若悟無性，即契眞如。故空寂知始是眞心，彼執知爲心體，且不悟心無性，更何解乎無性心哉！故後世宗師於曹溪所云自性，亦諱言之。但云「這個」，這一「箸子」以指示之，誠以「說似一名即不中」也！

◉附四：巴壺天〈禪宗的思想〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》②）

禪宗是佛教裏一個革新派，稱爲教（其他各宗）外別傳，它的宗旨是：「不立文字，直指人心，見性成佛。」相傳禪宗的始祖是達摩，他東來中國（六世紀時）後，住了五十多年，用《楞伽經》作教典，傳至五祖弘忍，有兩個大弟子，一是神秀，一是慧能，一天，弘忍爲決定他的衣法繼承人，令弟子們呈驗悟境，神秀作偈云：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」（《壇經》）

這首詩偈雖好，但它的境界，只在修行途中，尚未見性。後來慧能亦作一偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？」（《壇經》）

弘忍看他這首詩偈，知已徹悟心源，便叫他夜間入室，爲他說《金剛經》，並將衣法傳給他，於是慧能嗣爲六祖。因此有人說：「禪宗原來是宗奉楞伽經的，後來變爲宗奉金剛經。」又有人說：「六祖壇經大半是假的。」其實禪宗既是不立文字，這些問題就無關宏旨了。（參看本文甲二貴行解不貴知解一節）慧能的大弟子，有懷讓、行思與神會。神會這系法嗣，數傳即絕；而懷讓與行思兩系，法嗣特盛。後來分成臨濟、溈仰、曹洞、雲門、法眼五宗，臨濟一宗，後又分成楊岐、黃龍兩派。這五宗七派形成後，綿延很久，影響很大。（尤其是臨濟、曹洞兩宗）他們的門庭施設（接引方法），雖然花樣繁多，但是「佛法無多子」（《臨濟語錄》），從根本的思想及接引方法的原則說來，他們大致是相同的。

甲、根本的思想

㈠貴自求不貴他求

佛家其他各宗沒有不重視拜佛的（尤其是淨土宗），禪宗却不然，不惟不重視拜佛，有

時甚至呵佛罵祖，如德山鑒罵達摩是老臊胡，釋迦是乾屎橛（《御選語錄》），雲門偃要一棒將佛打殺與狗子吃（《雲門語錄》），雪竇顯要喚祖師來替他洗脚（《碧巖集》），這些佛祖有什麼過？洛浦安曾答僧問說：「一片白雲橫谷口，幾多歸鳥盡迷巢。」（《御選語錄》）

有佛祖的偶像在，多少人被他們惑住了，就迷失了自己回家的路。却不知「金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水，眞佛內裏坐。」（《趙州語錄》）人人自己皆有佛性（亦稱自性、眞心，異名甚多，見眞心直說），與衆生同體，本來光明，淸淨無染，只因無始劫來，被無明（盲目的意欲）覆蓋著，被塵勞牽轉著，墮入對立界中去，於無限中認取有限，於平等中妄立差別，不能見出本來的光明與淸淨，本來的無限與平等。

慧朗禪師問石頭希遷和尚：「如何是佛？」頭曰：「汝無佛性。」曰：「蠢動含靈又作麼生？」頭曰：「蠢動含靈，皆有佛性。」曰：「慧朗爲什麼却無？」頭曰：「爲汝不肯承當！」（《五燈會元》）

「自家屋裏物不肯信，只管向外覓。」（《臨濟語錄》）那麼，自家屋裏物也就雖有若無了。「貪看天上月，失却掌中珠」，這般人太堪憐愍了。南嶽慧思說：「道源不遠，性海非遙，但向己求，莫從他覓，覓即不得，得亦不眞。」（《御選語錄》）

但能辦個肯心，反求諸己，不向外覓，一旦見著自己的本有寶藏（佛性），一切受用，無不具足。

「盡日尋春不見春，芒鞋踏徧嶺頭雲，歸來偶過梅花下，春在枝頭已十分！」（某尼詩見《鶴林玉露》）

㈡貴行解不貴知解

禪宗旣不重視拜佛，自亦不重視看經。德山鑒說：「十二分敎是鬼神簿，是拭瘡疣紙。」（《御選語錄》）夾山會說：「一大藏敎是老僧坐具；祖師玄旨是破草鞋，不著更好。」（《御選語錄》）這是爲什麼呢？因爲見性是一種神祕境界，須人親自體驗，不是知識的研究。神祕境界不在經典文字裏，經典文字至多不過是神祕境界的摹擬，不是神祕境界的本身。譬如遊草山，佛祖都是遊過草山的人，他們的經典，好比草山遊記。無論遊記寫得如何眞實，總不是草山的眞面目。我們單看遊記，不能算是了解草山。所以禪宗不敎人看遊記，只敎人親自去草山。

古靈神贊禪師行脚遇百丈，開悟即回。受業本師一日在窗下看經，蜂子投窗紙求出，師覩之曰：「世界如許廣闊，不肯出，鑽他故紙，驢年去！」（《御選語錄》）

白雲端禪師曾作蠅子透窗偈云：「爲愛尋光紙上鑽，不能透處幾多難；忽然撞著來時路，始覺平生被眼瞞。」（《林間錄》）這皆是說向故紙裏鑽，是沒有出路的，必須別尋途徑。怎樣別尋途徑呢？

趙州從諗禪師問僧：「一日看多少經？」曰：「或七八卷，或十卷。」師曰：「闍黎不會看經。」曰：「和尚一日看多少？」師曰：「老僧每日只看一字。」（《五燈會元》）

只看一字，不是看經上的死字，是看他的本來面目，他的本來光明淸淨的「性」。同時宗門中有參趙州一個無字法門，也是見性的一種途徑。（見黃檗《傳心法要》、慧開《無門關》）現在且引慧開的話：

「……將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起個疑團，參個無字，晝夜提撕，莫作虛無會，莫作有無會，如吞了個熱鐵丸相似，吐又吐不出，蕩盡從前惡知惡覺，久久純熟，自然打成一片，如啞子作夢，只許自知。」（《無門關》）

惡知惡覺蕩盡了，光明淸淨的自性就會驀然地呈露出來。「我有神珠一顆，久被塵勞關鎖，今朝塵盡光生，照破山河萬朵。」（《郁山主語》，見《御選語錄》）

言時主觀融歸客觀，有限融歸無限，差別融歸平等。能所兩忘、物我一體。但是前念離

境即菩提，後念著境仍煩惱。（反用《壇經》六祖語意）頓悟自性以後，還須向事境上去磨練，時時回光返照，善自保住，莫讓它隨境轉，直至工夫純熟，雖在差別境中而能常入無差別定。

㈢貴超聖不貴住聖

以上說的，都是超凡入聖邊事，但是入了聖的人是不該住在聖裏的，因爲入聖只是一個階段，一個過程，不是終點。

黃檗希運禪師，遊天台，逢一僧，與言笑，如舊相識，乃偕行。屬澗水暴漲，師捐笠植杖而止。僧褰衣躡波，若履平地，回顧曰：「渡來渡來。」師曰：「咄！這自了漢，吾早知，當砍汝脛。」僧歎曰：「眞大乘法器。」（《五燈會元》）

有了渡水能力，只管自渡，不去渡人，這不過是個自了漢。徹底見性的人，他已知衆生與他自己同體，好比耳目和手足間的相互關係，他不能坐視衆生沈淪在苦海裏，不加援救，所以必須超聖入凡，接物度生。這時他「入色界不被色惑，入聲界不被聲惑，入味界不被味惑，入觸界不被觸惑，入法界不被法惑。」（《臨濟語錄》）雖入凡，已與先前入凡情形不同。

在凡	因惑（迷）	物轉
入聖	因智（悟）	不被物轉
隨凡	因（慈）悲	轉物

最初凡夫在凡是因惑（迷），後來從凡入聖是因智（悟），現在從聖隨凡是因悲。迷時被物轉，悟時不被物轉，悲時轉却物。舉一個譬喻，迷時在凡，好比溺者入水，悟後悲時入凡，好比援溺者入水，他已入水不溺，才能從水救人。這種從凡入聖與從聖入凡的程序，頗似具有黑格爾辯證法的意義。但是從凡入聖與從聖入凡，猶有凡與聖的對立。尙須百尺竿頭，更進一步，攝用歸體，回至究竟涅槃境界；這時凡聖同泯，不見有佛可成，也不見有衆生可度。

乙、接引方法的原則（以下一、二說的不用死句與補藥，是原則上不用，並非絕對沒有人用。）

㈠用活句不用死句

禪師們在任何時間與任何場合裏，都以這件大事（見性）爲念；他們接人，也只是要人識得這個自性。但如實說來，自性是絕對的，是不可感覺不可思議的。它「不是心，不是佛，不是物。」（南泉語見《五燈會元》）說「似一物即不中」（《懷讓語錄》）。神會把它說破（叫它本源佛性），便被六祖呵爲「知解宗徒」（《壇經》）。因此禪師們對於這不能說的，常以不說爲說，必不得已要說的時候，就從日常生活中，藉任何當前可感覺的具體事物，來象徵或影射不可感覺與不可思議的自性。無論他們是近取諸身（如舉拳、彈指、叉手、垂足等），或是遠取諸物（如拈杖、豎拂、砍柴、挑水、遊山等），表面上說的是有關這類事物的話，骨子裏却是另有所指。「鵓鳩樹頭啼，意在麻畬裏」，這類言在此而意在彼的話，就叫做活句。但是在門外漢聽來，活句却往往被誤解爲死句。（潭柘亨云：「書記（指萬松秀）若會，死句也是活句；若不會，活句也是死句。」見《從容錄》）

洞山守初禪師，初參雲門，門問：「近離甚處？」山云：「渣渡。」門云：「夏在甚麼處？」山云：「湖南報慈。」門云：「幾時離彼中？」山云：「八月二十五。」門云：「放汝三頓棒，參堂去！」師晚間入室親近問云：「某甲過在甚麼處？」門云：「飯袋子，江西湖南便恁麼去！」（《御選語錄》）

宗門中常稱凡爲這邊，聖爲那邊；如南泉云：「直向那邊會了，再來這邊行履。」（見《古尊宿語錄》）從凡入聖是去那邊，從聖入凡是來這邊。雲門問的「甚處」、「彼中」，並非眞的要問他從那個地方的廟裏來，却是藉此考驗他會不會那邊事（聖境）。誰知洞山不會，遂只作尋常問話應答，所以雲門都罵他是飯袋子。若是會家相逢，一問一答，句裏呈機

，那就如函蓋相合，箭鋒相拄了。

長沙景岑招賢禪師一日遊山歸，至門首，首座云：「和尚什麼處來？」賢云：「遊山來。」座云：「到什麼處來？」賢云：「始隨芳草去，又逐落花回。」……（《御選語錄》）

座主豈不知景岑賢是遊山，却要問他到什麼處來，景岑賢聞他舉著便知落處，就答道：「始隨芳草去，又逐落花回。」原來宗門中常說入凡是落草，入聖是上孤峯。景岑賢的答話，是說先從凡入聖，却又不住在聖位裏，回到凡裏來。這種言句，既不違世諦，亦不離佛法，語意雙關，好漂亮！好靈活！以上說的是單用言句接人，此外還有用峻烈的動作配合著，截斷人家情思，使他當下直悟自性。

百丈懷海禪師一日侍馬祖行次，見一羣野鴨子飛過，祖云：「是什麼？」師云：「野鴨子。」祖云：「甚處去也？」師云：「飛過去也。」祖遂把師鼻扭，師負痛失聲，祖云：「又道飛過去也？」丈大悟。（《指月錄》）

百丈兩度答話，都是跟著外境（野鴨子）轉，馬祖要他直下體認自性，並沒有飛去，遂扭著百丈的鼻頭，於是百丈負痛失聲；就在這個當兒，自己的主觀和客觀（野鴨子）的對立被破壞了，而躍入主客不分的絕對境界裏去。

㈡用瀉藥不用補藥

禪師接人，不是給人家添些什麼，只是把人家的什麼都扔了去。譬如治病，他只是用瀉藥，不用補藥。玉琳琇說：「我有一方濟世，大黃八兩，水二碗，濃煎頓服。」又說：「再加四兩。」又說：「渣再煎。」（《揞黑豆集》）

但一般學人是患些什麼病呢？「凡語不滯凡情，即墮聖解，乃學者大病。」（風穴沼語，見《人天眼目》）

所以圓悟勤說：「在孤峯（聖）者救令入荒草（凡）；落荒草者救令處孤峯。」（《碧巖集》）

這是說：滯凡情的，用「聖」藥給他吃，把他的凡情瀉却；墮聖解的，用「凡」藥給他吃，把他的聖解瀉却。但除凡情是一層，除聖解又是一層，凡聖俱除又是一層，轉入轉深。

僧問趙州：「學人乍入叢林，請師指示。」州曰：「吃粥了也未？」僧曰：「吃粥了也。」州曰：「洗鉢盂去。」（《指月錄》）

趙州問僧吃粥也未，是問他悟了也未；僧答吃了，是說已悟（聖解）；趙州敎他洗鉢盂去，是令他除悟。（宏智覺解釋見《天童頌古直註》。按粥有粘性，趙州洗鉢盂話，亦是敎他解粘。參看《五燈會元》「黃龍誨機救糍公案」。）這是敎人不住一（聖）邊。

船子德誠禪師囑夾山曰：「汝向去直須藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身。」（《指月錄》）

船子誠首句話叫夾山不要住有，但又怕他執空，所以次句叫他亦不要住空，這是敎人不住二邊。

空室道人智通，政和間居金陵，嘗設浴，揭榜於門曰：「……盡道水能洗垢，誰知水亦是塵；直饒水垢頓除，到此亦須洗却。」（《御選語錄》）

「盡道水能洗垢」句，說垢是穢，水是淨，敎人捨穢；但穢捨了，又怕人取淨，所以次句說淨（聖解）亦是穢，也須捨却；末兩句則更敎人連「穢淨俱捨」也須捨却。這是敎人不住二邊，亦不住中間。禪師們替人家治病，不獨常用玄妙的象徵的言句，也常用奇特的象徵的舉動。有潑茶的，有割指的，有打破鍋子的，有用袖拂去圓相的，有用钁頭打蚯蚓的，不一而足。現在且舉打蚯蚓一事，稍加說明：

勝光钁斷一條蚯蚓，向子湖神力禪師云：「某甲今日钁斷一條蚯蚓，兩頭俱動，未知性命在那頭？」師提钁頭向蚯蚓左頭打一下，右頭打一下，中心空處打一下，擲却钁頭便歸。（《五燈會元》）

勝光問子湖蚯蚓的性命在那頭，猶有邊見存在，子湖用象徵的舉動，暗示他：兩頭和中間都應除却。由此可知禪師這類言動，不外玉琳琇說的，大黃八兩，不夠，再加四兩；再不

夠，煎藥渣。總教人家吃了再吃，瀉了再瀉，直至一切瀉盡爲止。

最後我要聲明的是：禪宜默不宜說，說得越多，去禪越遠。現在我該「將嘴挂在牆上」（德山鑒語），去學須菩提向巖中宴坐了。

須菩提巖中宴坐，諸天雨花讚歎，尊者曰：「空中雨花讚歎，復是何人？」天曰：「我是天帝釋。」尊者曰：「汝何讚歎？」天曰：「我重尊者善說般若波羅密多。」尊者曰：「我於般若未嘗說一字，汝云何讚歎？」天曰：「尊者無說，我乃無聞；無說無聞，是眞般若。」（《碧巖集》）

可是進一步說，禪非語亦非默，它是聖凡罔測的。就連「於般若未嘗說一字」的須菩提尊者，也是去禪尚遠。不見雪竇顯禪師頌這段公案麼？「雨過雲凝曉半開，數峯如畫碧崔嵬；空生（即須菩提）不解巖中坐，惹得天花動地來！」（《雪竇語錄》）

◉附五：慧風〈從禪宗的教學方法、勞動精神中看出宗師們的風格〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》②）

印度佛教傳來中國，經過一千一百多年的歷史，到禪宗六祖慧能（638～713）時代，也是中國佛教最盛時期，各宗派都已成立；自達摩到惠能，經過二五〇年的傳播，禪宗作爲一宗的體系也基本完成。禪宗以般若思想爲中心，擷取《楞伽》、《法華》、《涅槃》、《淨名》諸大乘經典的精髓，融合老莊的浪漫思想，提煉成簡單明白教學的理論，標出單刀直入明心見性的宗旨。它是沒有義學繁雜的教相，沒有律學細節的戒條，更沒有密部那種衆多的儀軌，思想極其自由，行動極其灑脫，雖是佛教中的一宗，却不受佛教形式的束縛。它自己構成一種獨往獨來的風格。

佛教哲學的基本理論在緣起，在實踐倫理方面是革凡成聖，以證悟菩提涅槃爲目的。教家雖說佛與凡夫在緣起性空之理上是平等，但在煩惱菩提之間則有條界線。禪宗則是直指人心見性成佛，肯定了人本來是佛，所謂即心即佛，人與佛之分是妄見，佛本現成無須用求。所謂「不用求眞，唯須息見」，是禪宗教學上的基本理論。百丈的「但離妄緣，即如如佛」，黃檗更肯定「佛祇是人，人祇是佛」，是禪家的口頭語句；南泉的「平常心是道」更顯出禪宗用語上的特點。就是這樣，把人從自卑的心情中解放出來，樹立起獨立自主的人格，人即是佛。

㈠

南宗頓悟，只在眞正見解，從認識論上著手，悟後還須從實際生活中去鍛鍊和體驗自己工夫。黃檗說的「語默動靜，一切色聲，盡是佛事」；臨濟稱之爲「隨處作主，立處皆眞」；就是把禪的最高原則運用到一切日常生活中來，在禪家眼裏，無處不是活生生的禪。禪家到此，肯定了自己是佛，是和十方諸佛同一鼻孔出氣，稍有自卑，便成擔枷帶鎖漢，無繩自縛人。

臨濟（～867）受黃檗心法，是百丈徒孫，他就是個充分具有這樣氣概的人。他在教導學人時，再三地激勵學人「切要求取眞正見解，向天下橫行」！眞正見解，並不是別的，只認取自心本來是佛，所謂「祖師西來，直指一切人全體是佛」（黃檗語）。旣然一切人全體是佛，佛法便是極平常的事，更沒有會被什麼黏縛住，所以稱「佛是自由人」。「你欲識得佛祖麼？只你面前聽法底是」。禪家教人，就是這樣親切，單刀直入，一切教條到這裏都沒有用處了。臨濟在教學中，經常用激勵人心的話來激勵學人，如說：「大丈夫兒，今日方知本來無事！」「欲得如法，直須是大丈夫兒始得，若萎萎隨隨地，則不得也！」臨濟教導學人「不取佛，不取菩薩羅漢，不取三果殊勝，只是認取自己」。他敍說自己是：「迥然獨脫，不與物拘，乾坤倒覆，我更不疑！」並教導學人說：「自達磨大師從西土來，祇是覓個不受人惑底人！」禪家教學的方法，鼓勵人的自信心，要從一般宗教徒的卑怯心情中來解放自

己，直把古代佛祖也不放在眼裏，認佛祖不過是個「傳語人」。這是禪宗教導人第一著眼處，是參禪人的眞正見解處，不受人惑處。

禪家宗師爲了鍛鍊和考驗學人這種不受人惑的見解，在平常實際生活中運用了種種的方法，自馬祖以下，產生了所謂禪機或公案的問答，用棒用喝，毀佛毀祖，無所不用其極。等到學人確實達到這種見地時，才得師家許可，與以印證，即所謂以心傳心，心心相印，全都就共同見地說。就是在得到師家印證的場面，也是大異尋常。從前黃檗（～850）在百丈（720～814）座下受教，有一天，百丈自敍他過去被馬祖（709～788）一喝，直得三日耳聾，黃檗聽了不覺吐舌。百丈便印證了黃檗悟得馬祖一喝的心法，對黃檗說：「見與師齊，減師半德；見過於師，方堪傳授；子甚有超師之見。」後來黃檗弟子臨濟，在大愚處悟得黃檗心法時，便說「原來黃檗佛法無多子（沒有什麼了不起的意思）」。這都說明弟子要有超師之見，才得師家許可；不僅如此罷了，黃檗在百丈座下，臨濟在黃檗座下，受到師家考驗時，常用拳掌痛摑他們的老師，受摑的老師以呵呵大笑來稱許自己的弟子。師家與弟子之間，爲了考驗見地（即是否有共同的眞正見解），完全脫略形迹。這種別開生面大膽的教學方法，在佛教中除禪宗外是沒有的。

作爲一個明眼的禪宗師家，生怕學人不敢承當自己與佛祖無別，生怕學人去覓古人的足跡，迷入古人的歧路，於是產生了呵佛罵祖的作風，其中以臨濟和臨濟同時的德山（782～865）兩人最爲突出。臨濟說「菩提涅槃是繫驢橛」，要「坐斷佛頭」，指義學法師是把糞塊向口裏含過吐與別人喫；德山罵佛爲「老胡」，說佛「經三大阿僧祇劫，即今何在？八十年後死去，與爾何別」？罵達摩爲「老臊胡」，貶經典爲「拭瘡疣紙」。

在禪宗來看，這也是一種教學的方法。臨濟自說是：「夫大善知識，始敢毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒，向逆順中覓人。」覓什麼人？覓「不著佛求，不著法求，不著衆（僧）求」（黃檗語）的人，覓個赤體承當自己本來是佛的人。臨濟並說自己這樣呵佛罵祖，排斥經典，「於十二年中，求一個業性如芥子不可得」。這種教學的方法，也是除禪宗外在佛教中找不出第二個例子的。

佛教經論，說明一個問題時經常運用它的辯證法，百丈稱之爲「透過有、無兩頭句」。在禪宗教學上更著重在遣蕩、建立。透過遣立，呵佛罵祖，排斥經典，是屬於無句，遣蕩邊事。黃檗自說於不著三寶中求却「常禮如是事」，於矛盾中得到統一；黃檗看經（建立邊事），臨濟指是「揞黑頭老和尙」（遣蕩邊事。按淨土宗有教婆子念佛以豆子記數的）。就是臨濟，也說「一即三，三即一，如是解得好看教」。百丈說，「讀經看教，不是一向不許……第一須自有眼，須辨他生死語」（指了義教爲生語，不了義教爲死語）。但就總的精神看，三寶雖尊，一落求心便成縛著，所謂「金屑雖貴，落眼成翳」。

禪家的一棒一喝間，都有明暗賓主之辨，縱奪殺活之機，有時一拳是報恩，有時一踏是情深。這是禪的教學方法，稱之爲「大機大用」，決不是無目的地胡來一套。

自馬祖以下，在教學的方法上突破了常規，他們用峻峭的，權變莫測的禪機，來勘驗學人，畫圓相，豎拂子，把鼻、吐舌、拍手、作舞、燒佛、斬貓、擎拳、擧指等等，都被運用到教學上來，臨濟、德山，動不動教學人吃三十棒，喝聲震響了僧堂。爲遣蕩經論教條的執著，後來宗師，却應用了人民的歌謠，甚至用艷麗情詞代替了佛語，可以看出禪家教學上的大膽。這樣作法，就是臨濟說的「向逆順中覓人」；可是這種過「左」的作法，漸漸地失去「全體作用」的精神，變成一種徒具形式的玩意兒了，後來禪宗之衰，未始不植毒根於此。

總之，禪宗的教學目的是：在於把人從自卑怯弱的思想中解放出來，要求每個人都樹立起與佛祖無別的獨立自主的人格；它的教學的

方法是：不離實際生活，運用活的教材，充分地表達出「生龍活虎」的精神。

(二)

禪宗自達摩到六祖慧能，完成了一宗的思想體系；到了馬祖以下，教學方法上起了巨大的變革；一方面和一般義學的教家有所距離，另一方面和謹慎細行的虔敬律學的毗尼師，已勢不能同住在一個山門內生活了。因此，禪宗的徒侶，在經濟生活上、在管理僧務上，不能沒有一種獨立的新制度以適應這個現實的要求。相傳禪宗的叢林創自馬祖，叢林的清規制自百丈；實際上，五祖弘忍開東山法門，會下聚集的都是禪侶，已成爲純禪宗的門庭；不過除修習坐禪外，一般生活仍遵律制。到馬祖宗風大變；馬祖座下的百丈，懷著改革制度之志。宋・楊億的〈古淸規序〉，有如下一段文：

「百丈大智禪師，以禪宗肇自少室（達摩），至曹溪以來，多居律寺，雖列別院，然於說法住持未合規度，故常爾介懷，乃曰：『佛祖之道，欲誕布化，元冀來際不泯者，豈當與諸部阿笈摩教（即四阿含小乘教）爲隨行（指小乘律）耶？』……於是創意別立禪居。」「古淸規」是指百丈手訂的書，今叢林流傳的《勅修百丈淸規》，是元代的作品，已經過了多次演革修訂，失去了百丈原作的面貌。根據《宋高僧傳》的〈百丈傳〉和《景德傳燈錄》載楊億的〈古淸規序〉，均於《百丈淸規》有簡單的介紹，尙約略可以看出古淸規有如下的內容：

(1)建立僧堂，即安置所有參禪的學人集居到堂中，坐禪睡臥依次在「長連床」上。(2)建立宗師長老居處的方丈。(3)「不立佛殿唯樹法堂」，是長老說法和學徒們或來賓們回答商量激揚宗要的場所。僧寺不立佛殿，原是合於律制，但在中國則成異舉。由於新興的禪林，未必馬上得到供給多人生活經濟的基礎，在淸規中最特出的除不立佛殿外，是(4)「行普請法」。「普請法」，規定上下大衆集體的農業生產勞動，如開田墾荒、植樹、興修水利、播種、收穫等一切有關於農業上的勞動。

百丈禪師是樹立勞動榜樣的人物。陳詡的〈百丈塔銘〉稱百丈「行同於衆，故門人力役，必等其艱勞」（《全唐文》卷四六六〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉）。《百丈廣錄》記百丈熱愛勞動一則故事：

「師，凡作務（指農業生產勞動）執勞（指爲大衆勤務），必先於衆。衆皆不忍，密收作具而請息之。師云：『吾無德，爭合勞於人。』師旣徧求作具不獲，而亦不食。故有『一日不作一日不食』之言，流播寰宇矣。」

《廣錄》另一則記出如下具體事實：

百丈有一天「普請開田」回來，問黃檗：開田不易；黃檗答：這是大家幹的活兒。

百丈說：辛苦辛苦；黃檗答：爭敢辭勞。

百丈問：開得多少田？黃檗便表演了鋤田的動作。

百丈便喝，黃檗掩耳出去。

這是一則黃檗開田的公案。他們在討論勞動中結合禪的教學。百丈問開得多少田？是考驗黃檗在勞動中是否體會勞動即佛事的精神，黃檗的表演鋤田，表達出正是如此；百丈用一喝來許可他，也是勘辨他；可是黃檗掩耳便走，正好說明他從來沒有離開這個，何必再勞婆婆媽媽呢。像這種在勞動中檢驗禪的工夫故事，各種語錄中可以信手拈出。他們愉快地勞動，愉快地商量，有時還愉快地互相撕打，老師經常吃到徒弟的鋤田柄或被打翻在地上爬起來呵呵大笑，充分地洋溢著從勞動中體現出禪的歡樂。但是種田挑糞，是被士大夫看成賤役，比丘律制是三衣一鉢乞食自活的（可是乞食制度在中國行不通）。《宋高僧傳》說百丈禪林的「諸制度，與毗尼（律）師一倍相翻」；但是由於百丈見解的卓越，和偉大人格的感召，加以這種制度正是適應於新興禪宗社會環境的需要，《百丈淸規》的產生發揮了極大作用，《宋高僧傳》稱：「天下禪宗如風偃草，禪門獨行，由海之始也。」

百丈淸規是當時禪宗一種新的制度，如果

沒有一種有力的理論支持，也敵不過具有最高權威行遵佛制的律宗勢力。

（有人向百丈）問：「斬草，掘地，墾土，爲有罪報相（指既傷蟲類，又違佛制）否？」

（百丈）答：「宗下相承，心如虛空，不停留一物，亦無虛空相，將罪何處安著？」

禪宗心法，是全體作用，即心即佛，一切勞動業務都是佛事。由於禪宗的理論是提到最高的原則上來，「見法即是見佛」，「見色即是見心」，把色、心、佛打成「一片」的境界，任何勞動作務，那樣不是佛事。

禪宗的樂觀精神，勞動熱情，敢想敢說敢做，不肯落古人窠臼，在古代宗教哲學思想中可說是獨樹一幟。它的這種「前無古人」的精神，在現在看來還是非常生動。作爲今日的百丈、臨濟兒孫的佛教徒來講，應當繼承發揚這種傳統的優良精神。

◉附六：馮友蘭〈禪宗〉（摘錄自《新原道》第八章）

禪宗中底人，大概都主張下列五點：(1)第一義不可說，(2)道不可修，(3)究竟無得，(4)「佛法無多子」，(5)「擔水砍柴，無非妙道」。

第一義不可說：因爲第一義所擬說者，都在「攀緣之外，絕心之域。」（僧肇語）禪宗相傳，神秀所作偈云：「身如菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使染塵埃。」反對此偈，慧能作偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處染塵埃。」（《六祖壇經》）神秀的偈前二句，是對於第一義所擬說者，有所說。有所說，則即與無相者以相。神秀的後二句是說，欲得到第一義所擬說者，須用修行的工夫。慧能的偈前二句，是說：對於第一義所擬說者，不能有所說。後二句是說：欲得到第一義所擬說者，不可修行。不可修行，不是不修行，而是以不修行爲修行。禪宗的人，大都以不說第一義爲表顯第一義的方法，其方法是「不道之道」。他們以不修行爲修行的方法，其方法是「無修之修」。

慧能的大弟子懷讓《語錄》云：「馬祖（道一）居南岳傳法院，獨處一庵，惟習坐禪，凡有來訪者都不顧。」「（師）一日將甎於庵前磨，馬祖亦不顧。時既久，乃問曰：『作什麼？』師云：『磨作鏡。』馬祖云：『磨甎豈能成鏡？』師云：『磨甎既不成鏡，坐禪豈能成佛？』（《古尊宿語錄》卷一）說坐禪不能成佛，是說，道不可修。馬祖《語錄》云：「問『如何是修道？』師云：『道不屬修。若言修得，修成還壞，如同聲聞。若言不修，即同凡夫。』」得道的方法，是非修非不修。非修非不修，就是無修之修。

有修之修，是有心底作爲，就是所謂有爲。有爲是生滅法，是有生有滅底，所以修成還壞。黃檗（希運）云：「設使恆沙劫數，行六度萬行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？爲屬因緣造作故。因緣若盡，還歸無常。」又說：「諸行盡歸無常。勢力皆有盡期。猶如箭射於空，力盡還墜。都歸生死輪迴。如斯修行，不解佛意，虛受辛苦，豈非大錯？」（《古尊宿語錄》卷三）有心底修行，是有爲法，其所得，亦是萬法中之一法。不是超乎萬法者。超乎萬法者，就是禪宗所謂不與萬法爲侶者。龐居士問馬祖：「不與萬法爲侶者是甚麼人？」馬祖說：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」（《古尊宿語錄》卷一）不與萬物爲侶者，是不可說底。因爲說之所說，即是一法，即是與萬法爲侶者。馬祖說：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道」，即是說：不能向汝道。說不能向汝道，亦即是有所道。此即是「不道之道」。欲說不與萬物爲侶者，須以「不道之道」。欲得不與萬物爲侶者，須用「無修之修」。

有修之修的修行，亦是一種行。有行即是於佛法所謂生死輪迴中造因。造因即須受報。黃檗云：「若未會無心，著相皆屬魔業。乃至作淨土佛事，並皆成業。乃名佛障，障汝心故。被因果管束，去住無自由分。所以菩提等法，本不是有。如來所說，皆是化人。猶如黃

葉爲金錢，權止小兒啼。故實無法，名阿耨菩提。如今既會意，何用驅驅？但隨緣消舊業，莫更造新殃。」（《古尊宿語錄》卷三）不造新業，所以無修。然此無修，正是修。所以此修是無修之修。

不造新業，並不是不作任何事，而是作事以無心。馬祖云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疏轉遠。」經云：但以衆法，合成此身。起時唯法起，滅時唯法滅。此法起時，不言我起，滅時，不言我滅。前念，後念，中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧。（《古尊宿語錄》卷一）於善惡事上不滯，就是無心。不滯就是不著，也就是不住，也就是無情繫。百丈懷海《語錄》云：「問：『如何是有情無佛性，無情有佛性？』師云：『從人至佛，是聖情執，從人至地獄，是凡情執。只如今但於凡聖二境，有染愛心，是名有情無佛性。只如今但於凡聖二境及一切有無諸法，都無取捨心，亦無取捨知解，是名無情有佛性。只是無其情繫，故名無情。不同木石太虛，黃華翠竹之無情。』」又云：「『若踏佛階梯，無情有佛性。若未踏佛階梯，有情無佛性。』」（《古尊宿語錄》卷一）

無心也就是無念。《壇經》云：「我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。無相者，於相而離相。無念者，於念而無念。無住者，人之本性。」「念念之中，不思前境。」「於諸法上念念不住，即無縛也。」「此是以無住爲本。」所謂無念，不是「百物不思，念盡除卻。」若「百物不思」，亦是「法縛」。（《壇經》）神會云：「聲聞修空住空被空縛。修定住定被定縛，修靜住靜被靜縛。修寂住寂被寂縛。」（《神會遺集語錄》卷一）「百物不思」，「即修空住空」之類也。無念是「於諸境上心不染」、「常離諸境」。（《壇經》）「於諸境上心不染」，即是「於諸法上念念不住」。此即是無住。此亦即是「於相而離相」。亦即是「無相」。所以《壇經》所謂「無念爲宗，無相爲體，無住爲本。」實只是「無念」。「前念著境即煩惱，後念離境即菩提。」（《壇經》）此即是「善不受報」。「頓悟成佛」之義。

臨濟（義玄）云：「如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。你若自信不及，便茫茫地徇一切境轉，被伩萬境回換，不得自由。你若歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲識得祖佛麼？祇你面前聽法底是。」（《古尊宿語錄》卷四）又說：「道流，佛法無用功處。祇是平常無事，屙屎送尿，著衣吃飯，睏來即臥。愚人笑我，智乃知焉。」（同上）學者要自信得及，一切放下。不必於日用平常行事外，別有用功，別有修行。祇於日用平常行事中，於相而無相，於念而無念。這就是不用功的用功，也就是無修之修。

臨濟又云：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人。有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」人是能知底主體，境是所知底對象。禪宗傳說：「明上座向六祖（慧能）求法。六祖云：『汝其暫時斂念，善惡都莫思量。』明上座乃稟言。六祖云：『不思善，不思惡，正當與麼時，還我明上座，父母未生時面目來。』明上座於言下忽然默契，便禮拜云：『如人飲水，冷暖自知。』」（六祖《壇經》）父母未生明上座時，並無明上座。無明上座之人，亦無對此人之境。令明上座還其父母未生時面目，就是令其人境俱奪。人境俱奪，與「無」同體，謂之默契。契者契合，言其與無契合爲一，並不是僅知有「無」。

忽然默契，就是所謂頓悟。所謂「一念相應，便成正覺。」（《神會語錄》）。悟與普通所謂知識不同。普通所謂知識，有能知與所知的對立。悟無能悟與所悟的對立。因其無對象，可以說是無知。但悟亦並不是普通所謂無知。悟是非有知，非無知，是所謂無知之知。

趙州（從諗）《語錄》云：「師問南泉（普願）：『如何是道？』泉云：『平常心是

道。』師云：『還可趣向不？』泉云：『擬即乖。』師云：『不擬爭知是道？』泉云：『道不屬知不知，知是妄覺，不知是無記。若眞達不疑之道，猶如太虛廓然，豈可强是非也。』」(《古尊宿語錄》卷十三)

舒州佛眼禪師(淸遠)云：「先師(法演)二十五，方落髮。便在成都，聽習唯識百法。因聞說：菩薩入見道時，智與理冥，境與神會，不分能證所證。外道就難，不分能所證，卻以何爲證？時無能對者，不鳴鐘鼓，返披袈裟。後來唐三藏至彼，救此義云：『智與理冥，境與神會時。如人飲水，冷暖自知。』遂自思惟，冷暖則可矣，作麼生是自知底事？無不深疑。因問師，不知自知之理如何。講師不能對。後來浮渡山見圓鑑，看他升堂入室，所說者盡皆說著心下事。遂住一年，令看『如來有密語，迦葉不覆藏』之語。一日云：『子何不早來，吾年老矣，可往參白雲端和尚。』先師到白雲，一日上法堂，便大悟：『如來有密語，迦葉不覆藏。』果然果然。智與理冥，境與神會，如人飲水，冷暖自知，誠哉是言已。乃有投機頌云：『山前一片閒田地，叉手叮嚀問祖翁。幾度賣來還自買，爲憐松竹引青風。』端和尚覰了點頭。」(《古尊宿語錄》卷三十二)

理爲智之對象，境爲神之對象。智與神爲能，理與境爲所。「智與理冥，境與神會」即是知對象之能，與對象之所，冥合不分。不分而又自覺其是不分。此所謂「如人飲水，冷暖自知。」南泉云：「道不屬知不知。」普通所謂知識之知，有能知所知之分。知道之知不能有此等分別。故曰：「知是妄覺。」道不屬知。然人於悟中所得底能所不分，亦不是不自覺底。如其是不自覺底，則即是一個混沌，一個原始底無知，一個「頑空」。所以說：「不知是無記。」道不屬不知。

禪宗人常形容悟「如桶子底脫」，桶子底脫，則桶中所有之物，均一時脫出。得道底人於悟時，以前所有底各種問題，均一時解決。其解決並不是積極地解決，而是在悟中，了解此等問題，本來都不是問題。所以悟後所得的道，爲「不疑之道」。

悟之所得，並不是一種積極地知識，原來亦不是得到什麼東西。舒州云：「如今明得了，向前明不得底，在甚麼處？所以道，向前迷底，便是即今悟底。即今悟底，便是向前迷底。」(《古尊宿語錄》卷三十二)禪宗人常說：山是山，水是水。在你迷中，山是山，水是水。在你悟中，山還是山，水還是水。「山前一片閒田地」，「幾度賣來還自買」。田地本來就只是那一片田地，而且本來就是你的。除此外另找田地，謂之「騎驢覓驢」。既得驢之後，自以爲眞有所得，謂之「騎驢不肯下」。舒州云：

「只有二種病，一是騎驢覓驢，一是騎驢不肯下。你道騎卻驢了，更覓驢，可殺，是大病。山僧向你道，不要覓，靈利人當下識得。除卻覓驢病，狂心遂息。既識得驢了，騎了不肯下，此一病最難醫。山僧向你道，不要騎。你便是驢，盡山河大地是個驢，你作麼生騎。你若騎，管取病不去。若不騎，十方世界廓落地。此二病一時去。心下無一事，名爲道人，復有什麼事？」(《古尊宿語錄》卷三十一)

於悟前無道可修。於悟後亦無佛可成。黃檗《語錄》云：「問：『今正悟時，佛在何處？』師云：『語默動靜，一切聲色，盡是佛事。何處覓佛？不可更頭上安頭，嘴上安嘴。』」(《古尊宿語錄》卷三)不但無佛可成，且亦無悟可得。「對迷說悟。本既無迷，悟亦不立。」(馬祖語《古尊宿語錄》卷一)此所謂「得無所得」，亦謂爲「究竟無得」。

所以聖人的生活，無異於平常人的生活。禪宗人常說：「著衣吃飯，屙屎送尿。」平常人所作底，是此等平常底事。聖人所作底，亦是此等平常底事。《續傳燈錄》載靈隱慧遠禪師與宋孝宗談話。「師云：『昔時葉縣省禪師有一法嗣。住漢州什邡水禪院，曾作偈示衆曰：方水潭中鱉鼻蛇，擬心相向便揄揶。何人拔

得蛇頭出？』上曰：『更有一句。』師曰：『只有三句。』上曰：『如何只有三句？』師對：『意有所待。』後大隋元靖長老擧前三句了，乃著語云：『方水潭中鼈鼻蛇。』」（《續傳燈錄》卷二十八）拔得蛇頭出以後，還是方水潭中鼈鼻蛇。此所謂「究竟無得」。

禪宗的主要意思，說穿點破，實是明白簡單。舒州云：「先師祇道，參禪喚作金屎法。未會一似金，會了一似屎。」（《古尊宿語錄》卷三十二）此主要意思，若說穿點破，亦毫無奇特祕密。所以禪宗人常說：「如來有密語，迦葉不覆藏。」雲居（道膺）云：「汝若不會，世尊密語。汝若會，迦葉不覆藏。」（《傳燈錄》卷十七）密語之所以是密，因衆人不會也。佛果云「迦葉不覆藏，乃如來眞密語也。當不覆藏即密，當密即不覆藏。」（《佛果禪師語錄》卷十五）不覆藏底密，即所謂公開底祕密。

原來佛法中底宇宙論、心理學等，都可以說是「戲論之糞」（百丈語，見《古尊宿語錄》卷二）亦可以說是「閒家具」。（藥山（惟儼）禪師語，見《傳燈錄》卷十四）戲論之糞是需要「運出」底。閒家具是用不著底。把這些一掃而空之後，佛法所剩，就是這一點底公開底祕密。臨濟云：「在黃檗先師處，三度問佛法大意，三度被打。後於大愚處大悟云：『元來黃檗佛法無多子。』」（《古尊宿語錄》卷四）不只黃檗佛法無多子。佛法本無多子。《傳燈錄》卷十一，記臨濟此言，正作佛法無多子。

自迷而悟，謂之從凡入聖。入聖之後，聖人的生活，也無異於平常人的生活。「平常心是道」，聖人的心也是平常心。此之所謂從聖入凡。從聖入凡謂之墮。墮亦可說是墮落，亦可說是超聖。〔此皆曹山（良价）《語錄》中語〕超聖是所謂「百尺竿頭，更進一步。」南泉云「直向那邊會了，卻來這裏行履。」（《古尊宿語錄》卷十二。曹洞《語錄》引作「先過那邊知有，卻來這裏行履」。）「直向那邊會了」，是從凡入聖。「卻來這裏行履」是從聖入凡。

因爲聖人平常所作底事，是從聖入凡，所以他所作底事雖只是平常人所作底事，而其非此等事，又與平常人作此等事不同。百丈（懷海）云：「未悟未解時名貪瞋，悟了喚作佛慧。故云：『不異舊時人，異舊時行履處。』」（《古尊宿語錄》卷一）黃檗云：「但無一切心，即名無漏智。每日行住坐臥，一切言語，但莫著有爲法，出言瞬目，盡同無漏。」（《古尊宿語錄》卷二）龐居士偈云：「神通并妙用，擔水及砍柴。」擔水砍柴平常人作之，只是擔水砍柴。聖人作之，即是神通妙用。

因有此不同，所以聖人雖作平常人所作底事，而不受所謂生死輪迴中底果報。黃檗《語錄》云：「問：『斬草伐木，掘地墾土，爲有罪相否？』師云：『不得定言有罪，亦不得定言無罪。有罪無罪，事在當人。若貪染一切有無等法，有取捨心在，透三句不過，此人定言有罪。若透三句外，心如虛空，亦莫作虛空想。此人定言無罪。』『禪宗下相承，心如虛空，不停留一物，亦無虛空相，罪何處安著？』」（《古尊宿語錄》卷一）

聖人雖作平常人所作底事，但不沾滯於此等事，不爲此等事所累。黃檗云：「但終日吃飯，未曾咬著一粒米。終日行未曾踏著一片地。與麼時，無人無我相等。終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。」（《古尊宿語錄》卷三）雲門（文偃）亦說：「終日說事，未嘗掛著脣齒，未曾道著一字。終日著衣吃飯，未曾觸著一粒米，掛著一縷絲。」（《古尊宿語錄》卷十五）洞山《語錄》云：「師與密師伯過水次，乃問曰：『過水事作麼生？』伯曰：『不濕脚。』師曰：『老老大大，作這個話。』伯曰：『爾作麼生道。』師曰：『脚不濕。』」過水而脚不濕，謂作事而不沾滯於事，不爲事所累。聖人就是這一種的自在人，禪宗亦稱爲自由人。

這是「無修之修」所得底成就。於修時，

也是要念念不著於相。於相而無相，於成就時，也是念念不著於相，於相而無相。不過於修行時如此，是出於努力。於成就時如此，則是不用努力，自能如此。這不是說，因爲修行底人，養成了一種習慣。所以不必努力，自能如此。而是因爲修行底人於成就時，頓悟「同無」，所以不必努力，自能如此。

聖人的境界，就是所謂「人境俱不奪」底境界。在此等境界中，山還是山，水還是水，但人已不是舊日底從凡入聖底人了。百丈所引：「不異舊時人，只異舊時行履處。」嚴格地說應該說：「只異舊時人，不異舊時行履處。」人是從聖入凡，所以雖有人有境，而仍若無人無境。「人境俱奪」，是從凡入聖的工夫。「人境俱不奪」，是從聖入凡的境界。

玄學家說：聖人亦應務應世，不過是說，聖人亦能應務應世。僧肇所謂：「聖人居動用之域，而止無爲之境。」不過是說：「居動用之域」無礙於「止無爲之境」。若此說，則聖人的玄遠，與其應務應世，動用之域，無爲之境，仍是兩行，不是一行。如照禪宗所說，則應務應世，對於聖人，就是妙道。「動用之域」就是「無爲之境」。如此說，則只有一行，沒有兩行。

禪宗更進一步，統一了高明與中庸的對立。但如果擔水砍柴，就是妙道，何以修道底人，仍須出家？何以「事父事君」不是妙道？這又須下一轉語。宋明道學的使命，就在再下這一轉語。

◉附七：馮友蘭〈禪宗的方法〉（摘錄自《新知言》第九章）

本章以唐宋時代的禪宗爲例，以說明形上學的「負底方法」。禪宗雖出於佛家的空宗，但其所用底方法，與空宗中有些著作所用底方法不同。空宗中有些著作，如《中論》、《百論》，其工作在於破別宗的，對於實際有所肯定底理論。它們雖破這些理論，但並不是從一較高底觀點，或用一種中立底方法，以指出這些理論的錯誤，它們的辦法，是以乙宗的說法破甲宗，又以甲宗的說法破乙宗，所以它們的辯論，往往使人覺其是强詞奪理底。它們雖說是破一切底別宗，但它們還是與別宗在一層次之內。

維也納學派是用一中立底方法，以證明傳統底形上學中底命題是無意義底。他們所用底中立底方法是邏輯分析法，他們用邏輯分析法以證明普通所謂唯心論，或唯物論，一元論或多元論等等所謂形上學底命題，是無意義底。他們並不用乙宗的說法，以破甲宗，又用甲宗的說法以破乙宗。

道家的哲學，是從一較高底觀點以破儒墨。《莊子》〈齊物論〉說：「故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是，欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。」郭象以爲「以明」是「還以儒墨反覆相明。」「反覆相明」正是上文所說以乙破甲，以甲破乙的辦法。實則〈齊物論〉的方法，是「聖人不由而照之於天」。儒墨的是非，是起於他們各從其人的觀點說。聖人不從人的觀點說，而從天的觀點說。「不由」是不如一般人站在他自己的有限底觀點，以看事物。「照之於天」，是站在天的觀點，以看事物，天的觀點，是一較高底觀點，各站在有限的觀點，以看事物，則「彼亦一是非，此亦一是非。」彼此互相對待，謂之有偶。站在一較高底觀點，以看事物，則旣不與彼相對待，亦不與此相對待。此所謂「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也」，郭象所謂「反覆相明」正是在環上以儒墨互相辯論。這種辯論，是不能有窮盡底，站在環中，以應無窮，旣不隨儒墨以互相是非，亦不妨礙儒墨各是其所是，非其所非。站在這個較高底觀點看，儒墨所爭執底問題，都是不解決而自解決。

道家也是以負底方法講形上學，他們的方法，我們於別處已經討論。（參看《新原道》第四章）維也納學派以一種中立底方法打破傳統底形上學中底各宗。破各宗的結果，可以是

「取消」形上學，也可以是以負底方法講形上學，前者是一切維也納學派中底人所特意地建立底。後者是其中有一部分人或許於無意中得到底。（中略）

禪宗自以爲他們所講底佛法，是「超佛越祖之談」。其所謂超越二字，甚有意思。他們以佛家中所有底各宗爲「教」，而以其自己爲「教外別傳」。他們亦是從一較高底觀點，以看佛家各宗的，對於實際有所肯定底理論。他們所講底佛法，嚴格地說，不是教「外」別傳，而是教「上」別傳。所謂上，就是超越的意思。由此方面看，禪宗雖是繼承佛家的空宗，亦是繼承中國的道家。

所謂「超佛越祖之談」禪宗中人，稱之爲第一義或第一句。臨濟（義玄）云：「若第一句中得，與祖佛爲師，若第二句中得，與人天爲師。若第三句中得，自救不了。」（《古尊宿語錄》卷四）但超佛越祖之談，是不可談底，第一句或第一義，是不可說底。文益禪師《語錄》云：「問：『如何是第一義？』師云：『我向爾道，是第二義。』」《佛果禪師語錄》云：「師陞座。焦山和尚白槌云：『法筵龍象衆，當觀第一義。』師乃云：『適來未陞此座，第一義已自現成。如今槌下分疏，知他是第幾義也。』」道家常說：「不言之辨」「不道之道」及「不言之教」。禪宗的第一義，正可以說是「不言之辨」，「不道之道」以第一義教人，正可以說是「不言之教」。

第一義不可說，因爲第一義所擬說者不可說。懷讓禪師《語錄》云：「師白祖（慧能）云：『某甲有個會處。』祖云：『作麼生？』師云：『說似一物即不中。』（《古尊宿語錄》卷一）南泉（普願）云：「江西馬祖說：『即心即佛。』王老師不恁麼道，不是心，不是佛，不是物。」（《傳燈錄》卷八）洞山（良价）《語錄》云：「雲巖（曇成）問一尼：『汝爺在？』曰：『在。』巖曰：『年多少？』云：『年八十。』巖曰：『汝有個爺，不年八十，還知否？』云：『莫是恁麼來者？』巖曰：『猶是兒孫在。』師曰：『直是不恁麼來者亦是兒孫。』」（又見《傳燈錄》卷十四）第一義所擬說者不能說是心，亦不能說是物，稱爲恁麼即不是。即稱爲不恁麼亦不是。如擬說第一義所擬說者，其說必與其所擬說者不合，所以禪宗說「有擬義即乖」，所以第一義不可說。

如擬說第一義所擬說者，其說必不是第一義，至多也不過是第二義，也許不知是第幾義。這些說都是戲論，僧問馬祖（道一）：「『和尚爲什麼說即心即佛？』曰：『爲止小兒啼。』曰：『啼止時將如何？』曰：『非心非佛。』」（《古尊宿語錄》卷一）百丈（懷海）說：「說道修行得佛，有修有證，是心是佛，即心即佛。」「是死語。」「不許修行得佛，無修無證，非心非佛。」「是生語。」（仝上）所謂生是活的意思，這些語是生語或活語，因爲這些語並不對於第一義所擬說者有所決定。說非心非佛，並不是肯定第一義所擬說者是非心非佛。說非心非佛，只是說，不能說第一義所擬說者是心是佛。

凡對於第一義所擬說者有所肯定底話，皆名爲「戲論之糞，亦名粗言，亦名死語。」執著這種「戲論之糞」，名爲「運糞入」。取消這種「戲論之糞」，名爲「運糞出」。（俱百丈語，見《古尊宿語錄》卷二）黃檗（希運）說：「佛出世來，執除糞器，蠲除戲論之糞。只教你除卻從來學心見心，除得盡即不墮戲論，亦云搬糞出。」（《古尊宿語錄》卷三）所以臨濟云：「你如欲得如法見解，但莫授人惑。向裏向外，逢著便殺，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。」（《古尊宿語錄》卷四）

凡對於第一義所擬說者作肯定，以爲其決定是如此者，都是所謂死語。作死語底人，用禪宗的話說，都是該打底。宗杲《語錄》云：「烏龍長老訪憑濟川說話次云：『昔有官人聞泗州大聖：師何姓？聖曰：姓何。官云：住何國？聖云：住何國。』龍云：『大聖本不姓

何，亦不住何國，乃隨緣化度耳。』憑笑曰：『大聖決定姓何，住何國。』遂致書於師，乞斷此公案，師云：『有六十棒，將三十棒打大聖，不合道姓何。三十打濟川。不合道大聖決定姓何。』」（《大慧普光禪師宗門武庫》）普通所謂唯心論者或唯物論者肯定所謂宇宙的本體或萬物的根源是心或物，並以爲決定是如此這些種說法，都是所謂死語。持這些種論者，都應受六十棒。他們作如此底肯定。應受三十棒。他們又以爲決定是如此，應更受三十棒。

禪宗亦喜說重複敍述底命題，因爲這種命題，並沒有說甚麼。文益禪師《語錄》云：「師一日上堂，僧問：『如何是曹源一滴水？』師云：『是曹源一點水。』」又云：「上堂。盡十方世界皎皎地無一絲頭。若有一絲頭，即是一絲頭。」又云：「舉昔有老僧住庵，於門上書心字，於窗上書心字，於壁上書心字。師云：『門上但書門字。窗上但書窗字。壁上但書壁字。』」

第一義雖不可說，「超佛越祖之談」雖不可談，但總須有方法以表顯之。不然則即等於沒有第一義，沒有「超佛越祖之談」。「不言之教」亦是教。旣是教，總有使受教底人可以受教底方法，禪宗中底人，對於這種方法，有很多底討論。這些方法都可以說是以負底方法，講形上學底方法。

禪宗中臨濟宗所用底方法有所謂「四料簡」、「四賓主」者，臨濟云：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。」（《古尊宿語錄》卷四）又說：「我有時先照後用，有時先用後照，有時照用同時，有時照用不同時。先照後用有人在，先用後照有法在。照用同時，驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨取髓，痛下針砭。照用不同時，有問有答。立賓立主，合水和泥，應機接物。」（仝上卷五）照臨濟所解釋，則「先用後照」就是「奪人不奪境」，「先照後用」就是「奪境不奪人」，「照用同時」就是「人境俱奪」，「照用不同時」就是「人境俱不奪」。這就是所謂「四料簡」。

所謂「四賓主」者，即主中主、賓中主、主中賓、賓中賓。師家與學人辯論之時「師家有鼻孔，名主中主。學人有鼻孔，名賓中主。師家無鼻孔，名主中賓。學人無鼻孔，名賓中賓。」（《人天眼目》卷二）所謂鼻孔，大概是要旨之義。如一牛，穿其鼻孔，則可牽其全體。故一事物可以把握之處，名曰把鼻。一人所見之要旨，名曰鼻孔。此二名詞，均禪宗語中所常用者。臨濟云：

「參學之人，大須子細，如主客相見，便有言論往來。如有眞正學人，便喝，先拈出一膠盆子。善知識不辨是境，便上他境上作模作樣。學人便喝，前人不肯放。此是膏肓之疾不堪醫，喚作客看主（一本作賓看主）。或是善知識不拈出物，只隨學人問處即奪。學人被奪，抵死不放。此是主看客（一本作主看賓）。或有學人，應一個淸淨境，出善知識前。善知識辨得是境，把得拋向坑裏。學人言大好。善知識云：咄哉，不識好惡。學人便禮拜。此喚作主看主。或有學人，被枷帶鎖，出善知識前，善知識更與安一重枷鎖，學人歡喜，彼此不辨，呼爲客看客（一本作賓看賓）。」（《古尊宿語錄》卷四）

在此諸例中，第一例是學人有鼻孔，師家無鼻孔，名賓中主。第二例是師家有鼻孔，學人無鼻孔，名主中賓。第三例是師家學人均有鼻孔，名主中主。第四例是師家學人均無鼻孔，名賓中賓。

所謂境，有對象之義，思議言說的對象，皆名爲境，境是對象，人是知對象者，第一義所擬說者，不可爲思議，言說的對象，故不能是境，凡可以是境者，必不是第一義所擬說者，欲得第一義，則須知有境之思議言說皆是「枷鎖」，皆須「拋向坑裏」。「拋向坑裏」即是「奪」之。將思議言說之對象「拋向坑裏」，謂之「奪境」。將思議言說「拋向坑裏」，謂之「奪人」。或奪人或奪境，皆至於「

人境兩俱奪」。既已「人境兩俱奪」，則又可以「人境俱不奪」。（觀下文可知）所怕者是被奪之人，「抵死不放」，此是「膏肓之病不堪醫」。

就「奪境」、「奪人」說，禪宗有似於空宗。但空宗，如所謂三論所代表者，是以乙的辯論破甲，又以甲的辯論破乙，以見甲乙俱不能成立。禪宗則是從一較高底觀點，說，凡有言說者，俱不是第一義。所以我們說，禪宗是從一較高底觀點，以看佛家各宗的，對於實際有所肯定底理論，禪宗並不以乙的辯論破甲，又以甲的辯論破乙。禪宗直接把甲乙一齊「拋向坑裏」。所以他們所說底話，是比甲乙高一層次底。

禪宗中的曹洞宗有所謂「五位君臣旨訣」。所謂五位者，即偏中正、正中偏、正中來、偏中至（或作兼中至）、兼中到。照一解釋，此五位亦表示義理。曹山說：

「正位即空界，本來無物。偏位即色界，有萬象形，正中偏者，背理就事。偏中正者，捨事入理。兼帶者，冥應衆緣，不墮諸有。非染非淨，非正非偏。故曰：虛玄大道，無著眞宗。從上先德，推此一位，最妙最玄，當詳審辨明，君爲正位，臣爲偏位。臣面君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣道合是兼帶語。」（《撫州曹山元證禪師語錄》）

臨濟宗所謂四料簡亦可作如此一類底解釋。若如此解釋，則主中賓即正中偏；偏中正即賓中主；正中來即主中主；偏中至即賓中賓。

照另一解釋，此五位所表示，乃表顯第一義的方法。曹山解釋《洞山五位顯訣》云：「正位卻偏，是圓兩意，偏位雖偏，亦圓兩意，緣中辨得，是有語中無語；或有正位中來者，是無語中有語；或有偏位中來者，是有語中無語；或有相兼帶來者，這裏不說有語無語，這裏直須正面而去，這裏不得不圓轉，事須圓轉。」（《撫州曹山元證禪師語錄》）照此所說，五位是表示五種表顯第一義的方法。但原文意有不甚可曉者。原文於每條下，並各舉數公案爲例，此諸公案竟亦多不明。照禪宗例，有語無語相配，應尚有有語中有語，及無語中無語，而此無之，偏中正與偏中至均是有語中無語，亦難分別。此點我們不需深考。我們可以用曹山所說有語無語之例，並借用五位之名，將禪宗中人所常用以表顯第一義底方法，分爲五種。

⑴**正中偏**：此種表示第一義的方法，可以說是無語中有語。禪宗中常說：「世尊登座，拈花示衆。人天百萬，悉皆罔措，獨有金色頭陀，破顏微笑。」又說：「俱胝和尚，凡有詰問，惟舉一指。後有童子，因外人問：『和尚說何法要？』童子亦豎起一指。胝聞遂以刃斷其指，童子號哭而去。胝復召之，童子回首。胝卻豎其指。童子忽然領悟。」（曹山《語錄》）馬祖「問百丈：『汝以何法示人？』百丈豎起拂子。師云：『只這箇爲當別有？』百丈拋下拂子。」（《古尊宿語錄》卷一）臨濟云：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地師子，有時一喝如探竿影草。（《人天眼目》云：『探竿者，探爾有師承無師承，有鼻孔，無鼻孔。影草者，欺瞞做賊，看爾見也不見。』）有時一喝不作一喝用。」（《古尊宿語錄》卷五）

禪宗中人常用此等動作，及揚眉瞬目之類，以表現第一義。此等動作並無言說，但均有所表顯。所以以此等方法表顯第一義，謂之無語中有語。

⑵**偏中正**：此種表顯第一義的方法，可以說是有語中無語。禪宗中底大師，如有以佛法中底基本問題相問者，則多與一無頭無腦不相干底答案。例如僧問首山省念和尚：「『如何是佛心？』曰：『鎭州蘿蔔重三斤。』問：『萬法歸於一體時如何？』曰：『三斗吃不足。』僧云：『畢竟歸於何處？』曰：『二斗卻有餘。』」（《古尊宿語錄》卷八）僧問趙州和尚（從諗）：「『萬法歸一，一歸何所？』師云：『我在青州作一領布衫重七斤。』」（仝上卷十三）僧問雲門（文偃）：「『如何是釋

迦身？』曰：『乾屎橛。』問：『如何是超佛越祖之談？』曰：『蒲州麻黃益州附子。』」（仝上卷十五）此諸答案在表面上看是順口胡說，其實也眞是順口胡說。這種答案如有甚麼深意，其深意只是在表示，這一類的問題是不應該問底。《傳燈錄》〈徑山道欽傳〉云：「僧問：『如何是祖師西來意？』師曰：『汝問不當。』曰：『如何得當？』師曰：『待我滅後，即向汝說。』」（卷四）又〈馬祖傳〉云：「僧問：『如何是西來意？』師便打，乃云：『我不打汝，諸方笑我也。』」（《傳燈錄》卷六）對於這一類的問題，無論怎樣答，其答總是胡說，故直以胡說答之。這些答案，都是雖有說，而並未說甚麼，所以都可以說是有語中無語。

⑶**正中來：**此種表顯第一義的方法，可以說是無語中無語。《傳燈錄》謂：慧忠國師「與紫璘供奉論議。既升座，供奉曰：『請師立義，某甲破。』師曰：『立義竟。』供奉曰：『是什麼義？』曰：『果然不見，非公境界。』便下座。」（《傳燈錄》卷五）慧忠無言說，無表示而立義。其所立正是第一義。《傳燈錄》又謂：「有婆子令人送錢去請老宿開藏經。老宿受施利，便下禪牀轉一匝，乃云：『傳語婆子送藏經了也。』其人迴舉似婆子。婆子云：『比來請閱全藏，只爲開半藏。』」（卷二十七）宗杲以爲此係趙州（從諗）事，（見《大慧普覺禪師語錄》卷九）宗杲又云：「如何是那半藏？或云：再遶一匝，或彈指一下，或咳嗽一聲，或喝一喝，或拍一拍，恁麼見解，只是不識羞。若是那半藏，莫道趙州再繞一匝，直繞百千萬億匝，於婆子分上，只得半藏。」或謂須婆子自證，方得全藏。衆人之意，固是可笑。宗杲之意，亦未必是。婆子之意，應是以不轉爲轉全藏。有所作爲動作，即已不是全藏。洞山《語錄》云：「因有官人設齋施淨財，請師看轉大藏經。師下禪床，向官人揖。官人揖師，師引官人俱繞禪床一匝，向官人揖，良久曰：『會麼？』曰：『不會。』師曰：『我與汝看轉大藏經，如何不會？』」此以繞禪床一匝爲轉全藏。以繞禪床一匝爲轉全藏是正中偏，以繞禪床一匝爲反而不能轉全藏，是正中來。

⑷**偏中至：**此中方法可以說是有語中有語。禪宗語錄中，有所謂普說者，其性質如一種公開講演。禪宗語錄中亦間有不是所謂機鋒底問答。這都是有語中有語。有語亦是一種表顯第一義的方法，臨濟云：「十二分教，皆是表現之說，學者不會，便向名句上生解。」（《古尊宿語錄》卷四）因此，禪宗認爲這種方法，是最下底方法。臨濟云：「有一般不識好惡，向教中取義度商量，成於句義。如把屎塊子向口裏含過，吐與別人。」（仝上）這是用這一種方法的流弊。

⑸**兼中到：**「這裏不說有語無語」這就是用說，用這一種方法表顯第一義，也可以說是有語，也可以說是無語。「龐居士問馬祖：『不與萬法爲侶者是什麼人？』祖云：『待汝一口吸盡西江水，卻向汝道。』」（《古尊宿語錄》卷一）《傳燈錄》又謂：「藥山（惟儼）夜參不點燈。藥山垂語云：『我有一句子，待特牛生兒，即向爾道。』時有僧曰：『特牛生兒也。何以和尚不道。』（洞山《語錄》引作：『特牛生兒，也只是和尚不道。』）」（卷十四）一口吸盡西江水，特牛生兒，皆不可能底事。待一口吸盡西江水，待特牛生兒，再道，即是永不道。然如此說，即是說，此一句不可道。說此一句不可道，也就是對於此一句有所說。《傳燈錄》云：「藥山上堂云：『我有一句子，未曾說與人。』僧問藥山曰：『一句子如何說？』藥山曰：『非言說。』師（圓智）曰：『早言說了也。』」（卷十四）說第一義不可說，也可以說是說第一義。也可以說是未說第一義。《傳燈錄》云：「有僧入冥，見地藏菩薩。地藏問：『你平生修何業？』僧曰：『念《法華經》。』曰：『止止不須說，我法妙難思。爲是說是不說？』無對。」（卷二十七）曹山《語錄》云：「師行脚時，問烏石觀

禪師：『如何是毗盧師法身主？』烏石曰：『我若向爾道，即別有也。』師舉似洞山。洞山曰：『好個話頭，祇欠進語。何不問，為什麼不道？』師卻歸進前語。烏石曰：『若言我不道，即瘂卻我口。若言我道，即讇卻我舌。』師歸，舉似洞山，洞山深肯之。」（又見《傳燈錄》卷十三〈福州烏石山靈觀禪師〉條下）烏石此意即說，也可說他道，也可說他未道。

在上述諸方法中，無論用何種表示，以表顯第一義，其表示皆如以指指月，以筌得魚。以指指月，既已見月，則須忘指。以筌得魚，既已得魚，則需忘筌。指與筌並非月與魚。所以禪宗中底人常說：善說者終日道如不道，善聞者終日聞如不聞。宗杲說：「上士聞道，如印印空；中士聞道，如印印水；下士聞道，如印印泥。」（《大慧普覺禪師法語》卷二十）印印空無迹，如所謂「羚羊掛角，無迹可尋」。印印水似有迹，印印泥有迹。如印印泥者，見指不見月，得筌不得魚。此等人是如禪宗所說：「咬人屎橛，不是好狗。」如印印空者「無一切有無等見，亦無無見，名正見。無一切聞，亦無無聞，名正聞。」（百丈語，《古尊宿語錄》卷二）無見無聞，並不是如槁木死灰，而是雖見而無見，雖聞而無聞，這就是「人境俱不奪」。這是得到第一義底人的境界。

如何為得到第一義？知第一義所擬說為得到第一義。此知不是普通所謂知識之知。普通所謂知識之知，是有對象底。能知底知者，是禪宗所謂「人」。所知底對象是禪宗所謂「境」。有「境」與「人」的對立，方有普通所謂智識。第一義所擬說者，「擬議即乖」，所以不能是知的對象，不能是境。所以知第一義所擬說者之知，不是普通所謂知識之知，而是禪宗所謂悟，普通所謂知識之知，有能知所知的分別，有人與境的對立。悟無能悟所悟的分別，無人與境的對立，所以知第一義所擬說者，即是與之同體。此種境界玄學家謂之「體無」。「體無」者，言其與無同體也。佛家謂之為「入法界」，《新原人》中，謂之為「同天」。

這是用負底方法講形上學所能予人底無知之知。在西洋現代哲學家中，維替根斯坦雖是維也納學派的宗師。但他與其他底維也納學派中底人大有不同。他雖也要「取消」形上學，但照我們的看法，他實則是以我們所謂形上學的負底方法講形上學。他所講底，雖不稱為形上學，但似乎也能予人以無知之知。

在維替根斯坦的《邏輯哲學論》的最後一段中，他說：「哲學的正確方法是：除了可以說者外，不說。可以說者，是自然科學的命題，與哲學無干。如有人欲討論形上學底問題，則向他證明：在他的命題中，有些符號，他沒有予以意義。這個方法，別人必以為不滿意，他必不覺得，我們是教他哲學。但這是唯一底嚴格地正確方法。」（六五三）「我所說底命題，在這個方面說，是啓發底了解我底人。在他已竟爬穿這些命題，爬上這些命題，爬過這些命題的時候，最後他見這些命題是無意義底。（比如說，他已竟從梯子爬上去，他必須把梯子扔掉。）他必須超過這些命題，他纔對於世界有正見。」（六五四）「對於人所不能說者，人必須靜默。」（七）

照我們的看法，這種靜默，是如上所引慧忠國師的靜默。他們都是於靜默中「立義竟」。

〔參考資料〕 藍吉富編《禪宗全書》；聖嚴《禪門修證指要》、《禪門驪珠集》；《中國佛教的特質與宗派》、《禪宗思想與歷史》（《現代佛教學術叢刊》㉛、52）；《佛典研究》續編、《日本佛教史綱》、《禪宗論集、華嚴學論集》（《世界佛學名著譯叢》28、53、61）；日種讓山著．芝峯譯《禪學講話》；Philip Kapleau著．顧法嚴譯《禪門三柱》；宇井伯壽《禪宗史研究》；伊藤英三《禪思想史體系》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；鈴木哲雄《唐五代禪宗史》；古田紹欽《日本禪宗史》。

禪師（梵dhyāyin，巴jhāyin）

指通達禪定之比丘。原始佛教時代，阿羅

漢爲通曉一切禪法者；及至部派佛教時代以後，比丘之間產生經師、律師、論師、三藏師、法師、禪師等專門人才。其中，專意坐禪、通曉禪定者，稱爲禪師或瑜伽師（yogin）、瑜伽行者（yogācāra）。在中國，禪師之稱，並不限用於禪宗名德，即使是天台宗、淨土宗、三階教之出家人，凡專習禪坐者即可稱爲禪師，如《續高僧傳》〈習禪篇〉所收，即有達磨禪師、慧文禪師、慧思禪師、保誌禪師、道綽禪師、信行禪師等人皆屬此例。在日本，禪師之稱則專用於禪宗之僧侶。

後世，朝廷也曾用「禪師」號賜予有德之僧，中國以神秀獲諡「大通禪師」爲最早，其後，禪宗六祖慧能於示寂百餘年後，亦獲諡「大鑑禪師」號。至於生前即受賜號者，以宋・宗杲之受賜「大慧禪師」爲嚆矢。日本則以道隆之受諡「大覺禪師」爲最早。德川時代有歷代住持皆受禪師號之名利，若干有功於國家之禪僧，即使是普通寺院的住持也可受禪師號；明治以後，曹洞宗的永平寺及總持寺的住持，皆由皇室授予禪師號。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷四、卷二十六；《元亨釋書》卷二十二；《東國高僧傳》卷一；《禪林象器箋》〈稱呼門〉。

禪病

指因坐禪不得法所引起的疾病。智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷四（大正46・505b）：「夫坐禪之法，若能善用心者，則四百四病自然差矣。若用心失所，則動四百四病。」

此種禪病，粗分之有生理的與心理的二類。生理方面的禪病有筋脈痙攣、呼吸不順、頭痛、手足無力、咳嗽等等；心理方面亦有精神失常、爲鬼魅所著、幻聽幻視等事。此外，依《治禪病祕要法》所載，禪病之種類甚多，有亂倒心、四大內風、火大、地大、水大、風大、噎、貪淫、利養瘡、犯戒、樂音樂、好歌唄偈讚、鬼魅所著等種。該書並提出各種治療方法。

禪定爲佛法「三學」（戒定慧）中之一學，因此，由習禪不得法可能致病之一事，乃成爲古今中外佛教徒所關心之論題。古今禪籍中之論及此事者，亦爲數甚多。除《治禪病祕要法》等禪經之外，天台宗之《小止觀》、《釋禪波羅蜜次第法門》、《禪門口訣》、《摩訶止觀》等書，以及近人蔣維喬之《因是子靜坐法》等著述，皆嘗論及此事。玆附錄其中若干文字如次，以供習禪者參考。

◉附一：《小止觀》〈治病患第九〉（中華佛教文獻編撰社1993年出版）

行者安心修道，但本來四大有病，因今用心，觀息鼓擊，發動本病。或時不能善調適，身、息、心三事，內外有所違犯，故有病患。夫坐禪之法，若能善用心者，則四百四病，自然除差！若用心失所，則動四百四病，是故若自行化他，應當善識病源，善知坐中內心，治病方法！若不知治病方法，一旦動病，非唯行道有障，亦則大命堪憂。

今明治病法中，分爲二意：一、明病發相。二、明治病方法。

一、明病發相者，病發雖復多途，略出不過二種：㈠四大增損病，㈡從五臟生病。四大中病發者：若地大增時，則腫結沈重，身體枯瘠，如是等百一患生。若水大增者，則痰癊脹滿，飲食不消，腹病下痢等，百一患生。若火大增者，則煎寒壯熱，肢節皆痛，口氣鼻塞，大小便皆不通等，百一患生。若風大增者，身體虛懸，戰掉、疼痛、肺悶、脹急、嘔吐、嘔逆氣急，如是等百一患生。故經云：一大不調，百一病惱，四大不調，四百四病，一時俱動。四大病發，各有相貌，當於坐時，及夢中察之。

次、明五臟生患之相：從心生患者，多身體寒熱，及頭痛口燥等，心主口故。從肺生患者，多身體脹滿，四肢煩疼，心悶鼻塞等，肺主鼻故。從肝生患者，多無喜、愁憂不樂，悲思瞋恚，頭痛眼闇等，肝主眼故。從脾生患者

，身體頭面上，遊風徧身，癢悶疼痛，飲食失味等，脾主舌故。從腎生患者，或咽喉噎塞，腹脹耳聾等，腎主耳故。五臟生患衆多，各有其相貌，當於坐時，及夢中察之，自可得知。

如是四大五臟病患，因起非一，病相衆多，不可具說。行者！若欲修止觀法門，或有患生，應當善知因起！此二種病，通因內外發動，若外傷、寒冷、風熱、飲食不慎，而病從二處發者，當知因外發動。若由用心不調，觀行違僻，或因定法發時，不知取與，而致此二處患生，此因內發病相。

復次：有三種得病因緣不同，一者、四大五臟增損得病（具如前說）。二者、鬼神所作故得病。三者、業報故得病。如是等病，初患即治，甚易得差！若經久，則病成身羸，治之則難愈。

二、略明治病方法，既深知病源，因緣起發，當作方法治之。治病之法，乃有多途，舉要言之：不出止觀二種方便。

云何用止治病相？有師言：但安心止在病處，即能治病，所以者何？心是一期果報之主，譬如國王，有所至處，羣賊迸散。次有師言：臍下一寸，名「憂陀那」，此云「丹田」，若能止心，守此不散，經久即多有所治。又有師言：常止心足下，莫問行住坐臥，即能治衆病！所以者何？人以四大不調，故多諸病患，此由心識上緣，故令四大不調，若安心在下，四大即自然調適，衆病除矣。又有師言：但知諸法，空無所有，不取病相，寂然止住，多有所治！所以然者？由心憶想，鼓作四大，故有病生，息心和悅，衆病即差。故《淨名經》云：何謂病本？所有攀緣，云何斷攀緣？謂以無所得！如是種種說，用止治病之相非一，故行人須知善修止法，能治衆患。

次、明觀治病者，或師云：但觀心想，用六種氣治病者，即是觀能治病。何等爲六種氣？一吹、二呼、三嘻、四呵、五噓、六呬。此六種息，一一皆於脣口之中，想心方便，轉側而作。若於坐中，寒時應吹，熱時應呼。若以治病，吹以去寒，呼以去熱，嘻以去痛，及以治風，呵以去煩，又以下氣，噓以散痰，又以消滿，呬以補勞。若治五臟，呼吹二氣，可以治心，噓以治肝，呵以治肺，嘻以治脾，呬以治腎。

次有師言：若能善用觀想，運作十二種息，能治衆患。㈠上息，㈡下息，㈢滿息，㈣焦息，㈤增長息，㈥滅壞息，㈦煖息，㈧冷息，㈨衝息，㈩持息，⑪和息，⑫補息。此十二息，皆從觀想心生。茲略明十二息對治之相：上息治沈重，下息治虛懸，滿息治枯瘠，焦息治腫滿，增長息治羸損，滅壞息治增盛，煖息治冷，冷息治熱，衝息治壅結不通，持息治戰動，和息通治四大不和，補息資補四大衰微，善用此息，可以遍治衆患！用之失所，則更生衆患，推之可知。

次有師言：善用假想觀，能治衆病，如人患冷，想身中有火氣起，即能治冷。此如《雜阿含》中，治禪病祕法七十二法中廣說。

次有師言：但用止觀，檢析身中四大，病不可得，心中病亦不可得，衆病不藥自差。如是等種種說，用觀治病應用不同，善得其意，皆能治病。當知！止觀二法，若人善得其意，即無病不治也。但今時人，根機淺鈍，作此觀想，多不成就，故世不流傳！又不得於此，更學氣術、休糧，恐生異見？如金石草木之藥，能與病相應，亦可服餌。

若是鬼病，當用强心，加呪以助治之！若是業報病，必須加助修福懺悔，患即自滅。此二種治病之法，若行人善得一意，則可自行，亦能兼他，況復具足通達。若都不知，則病生無治，非唯廢修正法，亦恐性命有慮？豈可自行敎人！是故欲修止觀之者，必須善解內心治病之法。內心治病方法衆多，得意在人，豈可具傳於文耳！若欲習知，當更尋訪！上來所出，只是示其大意，依此用之，恐未可承案！

問曰：用心坐中治病，必有效否？答曰：若具十法，無不有益！十法者：㈠信、㈡用、㈢勤、㈣恒住緣中、㈤別病因起、㈥方便、

(七)久行、(八)知取捨、(九)善護、(十)識遮障。何謂爲信？謂信此法，必能治病。何謂爲用？謂隨時常用。何謂爲勤？謂用之專精不息，取得差爲度。何謂爲住緣中？謂細心念念依法，而不異緣。何謂別病因起？具如上說。何爲方便？謂吐納運心緣想，善巧成就，不失其宜。何爲久行？謂若用之，未即有益，不計日月，常習不廢。何爲知取捨？謂知益即勤用，損則捨之，微細轉心調治。何謂知善護？謂善識異緣觸犯。何謂識遮障？謂得益不向外人論說，未益不生疑謗。若依此十法所治，必定有效不虛也。

◉附二：《禪門口訣》（摘錄）

坐禪人問種種病？師誡言：但繫心在境，不令他緣，病自差耳！用之者，遠至三日，無有不差，問：心亂橫見？答：攝念可愈。問：四大增損，那得復差？答：心之動轉，由扇之有風，住止理數然。師教誡常言：實心繫實境，實緣次第生，實實迭相注，自然入實理。問：但得禪定，便得入理，爲有地位耶？答：利根者，心定便入亦無的位；鈍根者，備經九次第定，定盡方會。問：外道修禪定，至非想，那不會理？答：外道修定，皆滯我心，心爲障故，不會理也。

夫痛者，是亂風起，由與外爭故也。云何與外爭？謂心去時，以表牽也，如教嬰兒行，但任之而已，不得牽挽，欲速達者可不愼乎！急者，是絞風起，由行者專大過報！風勢分不盡故也。若過、若不及爲失一矣！痒者，由行者息生時謂爲滅，息滅時謂爲生，意與息相違故也。故云：不諦不明，賊從內生。冷者，由行者不以味所念處，水大增也。熱者，由行者常有希望，火大增故也。

師言：夫欲修行者，要須有分，無分者不能辦事也。何謂爲分？所謂四心：一者堅信，謂深信師。二者受用，謂師法也。三者精勤，常自勉勵。四者方便，謂細迴轉。云身中脈，如百川歸海，心如拘物頭，四片相合，一片各有十紀脈，共絞絡故，心端有四十脈也。其下一脈直往趣臍，號曰：「優陀那風」。優陀那者，中也，故號此脈爲中脈也。初坐之中，其外種種變形，或作父母、師僧、國王、美女形像、師子、虎狼，如是謂魔鬼！行者，當假想心，作金剛刀，擬之即去。

夫病有多種：(1)身作病，(2)鬼作病，(3)魔作病，(4)不調息成病，(5)業障病。今須識知：第一身自作病者，坐時或倚壁、或衣襟，大衆未出而臥，此心懈怠，魔得其便，入身成病，使人身體，背脊骨欲疼痛，名爲注病難治，行者愼之！治法者，用息從頭流氣，向背脊歷骨節邊注下，須好用心方差耳！

第二鬼作病者：有人坐時，其心念種種事，或望有所知，或欲知人吉凶，有兜醯羅鬼，來入其身，種種變現，或見吉凶事、知他身，或知一家、一村、一聚落、一州、一郡，及一國土中，吉凶善惡等，或如似聖人，此非聖也，並是前鬼所作，莫取之也。若不治之者，久久亦能殺人。

第三魔作病者：有人坐時，心念利養，魔即現其種種，衣服、飲食、七珍、雜物供養之，具應識之！若覺，急須治之，若不治，入心成病者難治。

第四病者，有人坐不解調息成病：令人身體枯閉而羸瘦，此人無罪易治。治法：用遍息，正用心息之息，名爲遍滿息。用之法：以心住息，從頭溜氣，遍滿四肢，此是不解用息，使筋脈焦枯，身無潤澤。令以此二息從上流下，令息遍身，故名遍息、滿息，息遍滿故，身即平復，可用止息。云何名止息？平心直住不動，是名爲止息。

第五業障病者：舉身腫滿，顏色虛肥而黃，此人障重難治，應須懺悔。治法：用燋息、爛息。云何名燋爛？二息亦非外，別捉爛等物，來著身中，還用心息想作燋爛。二息從頭至足，及溜氣四肢，通遍令使腫滿得消，還用心息平心直住，息得平復，唯須懺悔。

復有四肢痿弱無力，兩臂兩足欲落，或一

臂欲落者。治法：用遍息流氣使滿四肢，良久自差。若口向左邊窪，即注息往左，若右邊窪，注息往右邊，若向左角、右角，如上法。若有宿痤冷熱等病，用息向下流使病滅，身中細碎衆病，皆用息治之。若冷病即用熱息流之，若熱病即用冷息流之，對治作法各用此二息治之。復須行時用息，若足輕頭重，此是心高妄想，可息妄想心，可息高心，可向下看心；若足重頭輕，悲者向心，若行時，復次，須用心不高不下，使息調和，用息使身心俱遍，即入通明觀，可觀「心性三昧」、「身相三昧」，心相爲其本。經言：識心達本源，無虛假故。

治痢法：安心臍下，患冷痢則作暖息，患熱則作冷息，取差爲止。治嗽法：取嗽欲發時，三過吐氣，然後安心中觀，嗽欲發時，便吐氣令出，還如先安心自差。治腫法：作息腫斷，令息撮聚欲遍，當腫上以心住定，穿作一孔，令息從中出入即差治耳。滿法：安心置孔外，細細引，自牽氣令出，須臾自差治。

人坐忽然喉中，如似有物長一二寸，不肯出者，安心物上，須心住定，然後分心四向，意地語云：內外皆空，病從何生？亦須解空性，遣之自去。

治坐中忽得短氣，可先噓氣，從鼻却入，令氣滿身竟令出，然後安心置掌文中，不久自去。

又息治身中，種種病法：取氣從鼻却入，令氣滿身竟，然後細細閉口隨氣，自內置此息去，引心從骨中直下，出不淨門外住，眠時引息內脚心，行住坐臥，恒用此心。自四處有雜病時，須此息息通，然後隨病處，所引氣息，從病處出入，空無有礙者即差。治冷病用暖息，治熱病用冷息，治骨髓病用刀息，破脚十指頭并作息，破脚趺上骨令出即差！治人身分腫，刀息破脚十指，奇中令出。通身腫滿，安息脚心下，身重作輕息，身輕重息。初坐之中，數息長短，外神來鼻，其心直上至頂蒸熱。却之法：合口縮氣，向上至頂，還向下牽氣則止！其若不治，通目兩目俱闇，此是何患？若爲鬼神，鬼神名字「跋違多」，舒手蓋目盲，即誦呪曰：「人之波晝比尼若波晝憂藪波晝」。誦至三遍，眼即開明，還如本初坐，得細住心爲外人觸！氣上塞胸腹脹，不得安坐者，此是身中六神俱奔在胸，以是令患，治之法：先解衣帶出氣，使長入氣，使短十息，然後誦前呪，命「阿那般那」乃至十得差，初坐成得細住心，爲人來觸。

氣上衝肺成病者：即令肺脹過百日，即吐逆不得飲食，此是外有惡神，來入人身，名「跋多神」，赤色、六眼、八孔，或大或小。復有一小神，名曰「呼蒐醯」，或變形作小兒，或作蟒身，其形赤黑色。「兜羅醯神」，其形或大或小三遍。初坐中或得身體，骨節腰背疼痛，自呼辟注，此是何患？此名六根通身遊戲，不久患，舉身頂直三過，舒身命「阿那般那」即差。

初坐之中，六神沈噎，爲外人來觸，六神橫出身外，毛孔中各有一神，皆來奔入，喜有起，身體青腫，妨不得坐。治法：先合口縮氣向上，二遍身中，還牽氣向下，然後誦前呪，命「阿那般那」，復列惡鬼神名字，呼「蒐醯、跋違多」即差。

又言名出息爲安，安般之人，唯數出息，初坐中，或有掉動者非久患！治法：先命「阿那般那」，云何亂？語休即止。初坐中，或有身中火起，不是患也，治法：外邊闇竇火入，莫使知聞，盆合頭此人令坐，傍人唱言：「此是大火起」開眼不見，滿三遍即止。初坐中，或有身中水出者非患，治法：盆盛水，莫使聞知，口含水灑面，開眼不見，滿三遍即止。初坐中，重觸得心，爲人來驚，心中迫迮，即時摸捫，下病大小行不通，此是身中六神，俱下出故生患。治法：縮氣向下，還牽向上，說呪命「阿那般那」以差爲限。欲上厠用心法：大小便出時，可作一切病出想！

又行者，心少開悟於其深義，如有漸解，其心歡喜，思量過分，復得忍勞患，行者當以智籌量，應止則止，應觀則觀，止觀順宜，便

可得久。思勞之狀衆多，亦得頭痛、氣滿，皆用息治之。治頭痛法：鼻中入氣，口中微引氣出，意想念頭中痛氣，微從口出，若心細微緩調順時，三度引氣出，當自欠呿，如是引氣欠呿不過至十，頭痛則差。治腹中氣滿法：鼻中入氣，口微引氣出，意念腹中悶氣，使從口中出，患時當嗑氣，若腹中結極滿患時，當仰眠申手脚，以手輕腹皮上，須按摩之十回、五回，當有嗑氣，還復起坐，引氣如前治法。若心調順細，乃至十年二十年，結氣滿患，但一日一夜，心息調順，氣息調和，不緩不急，不粗不細，調和得所患皆差也。若以息粗細緩急，調和不得所者，終不能差也。若出息有聲名「粗急」，出息如欲不續，名「細緩」，細緩者善。

又以腹中氣滿悶時，長引氣出，更增其患，出息使不長不短，調順和適，得所患必差也。以調和氣息治患法：治一切腸中氣，故坐禪和適得所者，所患悉差。又坐禪入得好細心定，不得懷憂恚惱，必成氣患，數入息時，數入息亦成氣病緣，五臟中作境界，修定亦成病，乃至誦經，連文接句，或出氣不時攝入，入氣不時出盡成病，皆以前法治之。又治頭痛時，不得治腹滿，治腹滿時，不得治頭痛，一時治兩患，則更增其患！若頭中氣極，治其患時，鼻中入氣而大開口，微引氣出之。又勤坐之人，多喜有氣。若有氣患，常用口中出氣治之。坐人齒冷，心得調細時，鼻中入氣，還以鼻中，微引氣出治之。其若心得調細，一切氣患，盡用鼻出入息治之。

若又用數息法，緣所患隨息，亦善入時不緣，但緣出息也。若修觀過分，故心則浮亂，怡空過分，故心則沈！鈍行者，常善觀察思惟治此患也。又坐禪人，若調心在身中、五臟中，來緣境界，或謂五臟中，定心來緣境界，勤坐之人不久成病，能令行人，五臟界生氣脈，與境界相連，使人得急攣病。治法：意想觀身中，上下使空。如木筒相乃至臨坐，及地皆令使空作意想，身中氣息，盡使向下入地而去，若心調順不久即差。患若差竟，教使觀脚踝子上境界也。又須敎患者，汝得此患，由心錯謬，謂言在身中。心法不在身外，不在身內，隨所緣而生，汝當解之。

又復坐人，心念境界時，意請作眼見相，又復坐人得住時，有光明照境界上，不知是心光明？意光明？從明中出，住在境界上，是人不久患眼睛疼痛，令人眼闇痛。治法：即以心緣眼，心見眼合，而作是念！見觀之法，眼應開視，今見眼合，知非眼見。復次，緣眼時見境界上明，向上緣眼是心，心從明中出，而是心法不在內、不在外、不在中間，眼是心法故，隨心所緣處生，亦復不在內、外、兩中間，作是觀時，錯謬假心，患皆除斷，眼患即除。又坐時不得令衣帶急，使人得氣滿患。又復坐人得上地定，不得就坐中，起善惡覺觀，令人頭痛患，皆須愼之！是等諸患，如上法治之。

又復坐人，見境界上有塵起，凝如似紡車轉者，是人有風患，不得修學上地禪定，令人發狂！但得學身念處，觀行法方便治風患，差乃可得學上地定耳。

若入淺定，而爲外聲觸，或有事觸身時，即覺出定，不能成患。若心嫌恨瞋恚惱，即成氣滿患。若入深定，有大聲觸，聲雖在外而在身中，聲或在境界上聲，是人欲出定，不能得出，心在身中怖怕，精神荒迷後乃得出，即令人得腹脹患。或暴下血，有事觸身得患，亦如是。治法：亦用調息，如前法也。若起瞋恚憤怒，則不可治。或時，人初坐時，若大小便不通，蹴氣向上，還牽向下，呪「阿那般那」即差。初坐時，有好種種事起，人來觸惱，或謗佛法、胡語，令人不解，此是惡鬼入身，名「兜醯羅」，誦前呪即差。兜醯羅神，其身黃，乍大乍小，命入息阿那、出息般那，治身卒痛法。

問：安般人何故學身卒痛？一師言，由食太飽未消，而便攝念，氣粗念細，故使然也。治法：二三日省食，節息令長，誦緣出息相，二三日坐便愈。一師言：由攝念太急，則氣結

故病。治法：想身狀甑（音增，炊器）上飯氣，然後想有風，從臍中起，出至面門，面門者口也，轉轉猛大，吹身氣令散，散後身痛即愈。數日須食肥膩，食愼勿見風。又治法於未食時，密室中愼勿聞聲，寬放四肢，於面門調和氣息五過，二三日坐即差。

又云：由初坐時，行風猶盛，不作方便，即急捉體如住風，體住風與行風爭力故也。治法：須行動從緩漸急至五里許，還復從急至緩即坐，長噓息四五過，寬放四肢，泄然復放意，經食頃，復引息二三過，勿令耳聞聲，復放意如前，經一食頃，然後攝念至一坐即愈耳。

◉**附三：禪病因緣及對治法**（摘錄自《摩訶止觀》卷八上）

〔**病起因緣**〕

明病起因緣有六：(一)四大不順故病，(二)飲食不節故病，(三)坐禪不調故病，(四)鬼神得便，(五)魔所爲，(六)業起故病。

(一)**四大不順者**：行役無時，强健擔負，棠觸寒熱，外熱助火，火强破水，是增火病；外寒助水，水增害火，是爲水病；外風助氣，氣吹火，火動水，是爲風病；或三大增害於地，名等分病；或身分增害三大，亦是等分屬地病。此四既動，衆惱競生。

(二)**飲食不節，亦能作病**：如薑桂辛物增火，蔗蜜甘冷增水，梨增風，膏膩增地；胡瓜爲熱病而作因緣。即是噉不安之食。

食者須別其性。若食食已，入腹銷化，麤者爲糞、尿，細者融銷，從腰三孔，溜入四肢。淸變爲血，潤澤一身，如塵得水；若身血不充，枯癖焦減。濁者變爲脂膏，故諸根，減而成垢；新諸根，凝而成肉。

又，身火在下，消生臟，令飲食化溜，通徧一身。世諺云：「欲得老壽，當溫足、露首。」若身火在上，又噉不安身食，則有病惱。

次食五味，增損五臟者：酸味增肝而損脾，苦味增心而損肺，辛味增肺而損肝，鹹味增腎而損心，甜味增脾而損腎。若知五臟有妨，宜禁其損，而噉其增；以意斟酌。

(三)**坐禪不節**：或倚壁柱衣服，或大衆未出而臥，其心慢怠，魔得其便，使人身體背脊骨節疼痛，名爲「注病」，最難治也。

次、數息不調，多令人痦癖，筋脈攣縮；若發八觸，用息違觸成病。「八觸」者：心與四大合，則有四正體觸；腹有四依觸，合成八觸。重如沈下，輕如上升；冷如氷室，熱如火舍；澀如挽逆，滑如磨脂；輭如無骨，麤如糠肌。

此八觸，四上四下：入息順，地大而重；出息順，風大而輕。又，入息順，水大而冷；出息順，火大而熱。又，入息順，地大而澀；出息順，風大而滑。又，入息順，水大而輭；出息順，火大而麤。若發重觸，而數出息，與觸相違，即便成病；餘例可知。

又，但用止無方便成病者：若常止心於下，多動地病；常止心於上，多動風病；若常止心急攝，多動火病；若常止心寬緩，多動水病。

次、用觀不調，偏僻成病者：初託胎時，以思心起，感召其母；母即思五：色、聲、香、味、觸等。一毫氣動爲水，水爲血，血爲肉，肉成五根、五臟。今坐禪人，思觀多損，五臟成病：若緣色，多動肝；緣聲，多動腎；緣香，多動肺；緣味，多動心；緣觸，多動脾。

復次：「眼」緣青，多動肝；緣赤，多動心；緣白，多動肺；緣黑，多動腎；緣黃，多動脾。「耳」緣呼喚，多動肝；緣語，多動心；緣哭，多動肺；緣吟，多動腎；緣歌，多動脾。「鼻」緣臊，多動肝；緣焦，多動心；緣腥，多動肺；緣臭，多動腎；緣香，多動脾。「舌」緣醋，多動肝；緣苦，多動心；緣辛，多動肺；緣鹹，多動腎；緣甜，多動脾。「身」緣堅，多動肝；緣煖，多動心；緣輕，多動肺；緣冷，多動腎；緣重，多動脾。此乃五臟相生；緣之過分，以致於病。

若就相尅者：緣白色多尅肝，緣黑多尅心

，緣赤多尅肺，緣黃多尅腎，緣青多尅脾。餘聲等，例可知。

若五臟病，隱密難知，坐禪及夢占之。若禪及夢，多見青色，青人、獸、獅子、虎、狼，而生怖畏，則是肝病。若禪及夢，多見赤色，火起、赤人、獸、赤刀仗、赤少男女，親附抱持，或父母兄弟等，生喜、生畏者，即是心病。下去例，隨色驗之。

又，觀僻動四大者：若觀境不定，或緣此，或緣彼，心即成諍，諍故亂，風起成風病。如御嬰兒行，但任之而已；急牽望速達，即爲患也。又專專守一境，起希望心；報風熱勢不盡，成熱病。又觀境心：生時謂滅，滅時謂生；心相違致，癢痛成地病。又，不味所觀境，而强爲之；水大增成水病。

㈣鬼病者：四大五臟非鬼，鬼非四大五臟；若入四大五臟，是名「鬼病」。若言無鬼病者，邪巫一向作鬼治，有時得瘥。若言無四大病者，醫方一向作湯藥治，有時得瘥。有一國王，鬼病在空處，屢被針殺；鬼方自來住在心上，針者拱手。故知亦有鬼病矣。

鬼亦不漫病人，良由人邪念種種事，或望知吉凶。兜醯羅鬼，作種種變，青黃等色；從五根入，則意地邪解，能知吉凶；或知一身、一家、一村、一國吉凶事。此非聖知也；若不治之，久久則殺人。

㈤魔病者：與鬼亦不異。鬼但病身、殺身。魔則破觀心，破法身慧命，起邪念想；奪人功德，與鬼爲異。

亦由行者，於坐禪中，邪念利養，魔現種種衣服飲食，七珍雜物，即領受歡喜，入心成病。此病難治，下治中當說。

㈥業病者：或專是先世業；或今世破戒，動先世業。業力成病，還約五根，知有所犯。若殺罪之業，是肝眼病；飲酒罪業，是心口病，淫罪業，是腎耳病；妄語罪業，是脾舌病；若盜罪業，是肺鼻病。毁五戒業，則有五臟五根病起，業謝乃瘥。

若今生持戒，亦動業成病。故云若有重罪，頭痛得除；應地獄重受，人中輕償。此是業欲謝，故病也。

夫業病多種，腫滿黃虛。凡諸病患，須細心尋檢；知病根源，然後用治也。

〔對治法〕

明治法宜對不同：若行役飲食而致患者，此須方藥調養即瘥。若坐禪不調而致患者，此還須坐禪，善調息觀，乃可瘥耳；則非湯藥所宜。若鬼魔二病，此須深觀行力，及大神咒，乃得瘥耳。若業病者，當內用觀力，外須懺悔，乃可得瘥。衆治不同，宜善得其意；不可操刀把刃，而自毁傷也。

今約坐禪，略示六治：㈠止，㈡氣，㈢息，㈣假想，㈤觀心，㈥方術。

㈠用止治者：溫師云：繫心在臍中，如豆大，解衣，諦了取相，後閉目，合口齒，舉舌向齶，令氣調恂；若心外馳，攝之令還。若念不見，復解衣看之；熟取相貌，還如前。此能治諸病，亦能發諸禪。

作此觀時，亦有無量相貌：或痛如針刺，或急如繩牽，或癢如蟲噉，或冷如水灌，或熱如火炙。如是諸觸起時，一心精進，無令退墮。若免此觸，能發諸禪；若神意寂然，即是電光定相。此尙能得禪，況不能瘉疾？所以繫心在臍者，息從臍出，還入至臍；出入以臍爲限，能易悟無常。

復次：人託胎時，識神始與血合；帶繫在臍，臍能連持。又是諸腸胃源，尋源能見不淨，能止貪欲。若四念處觀臍，能成身念處門。若作六妙門，臍是止門；兼能入道，故多用之。

正用治病者，丹田是氣海，能銷吞萬病。若止心丹田，則氣息調和；故能瘉疾，即此意也。又有師言：上氣胸滿、兩脅痛、背膂急、肩井痛、心熱懊痛、煩不能食、心瘇、臍下冷、上熱下冷、陰陽不和、氣嗽，右十二病，皆止丹田。丹田去臍下二寸半。

或痛切者，移心向三里；痛又不除，移向兩脚大拇指爪横紋上，以瘥爲度。頭痛、眼睛

赤疼、唇口熱、遶鼻胞子、腹卒痛、兩耳聾、頸項强，右六病，兩脚間，須安置境界，以心緣之。

須臾水腹脹急痛，但一心注境；若心悶，當小息。小可更起，倚重作前法；若覺小除，彌須用治法。若因此腰脚急痛，即想兩脚下，作一丈坑；移前境界置坑底，以心主之，自當瘥。要在靜室。又常止心於足者，能治一切病。何故爾？五識在頭，心多上緣，心使風，風動火，火融水，水潤身；是故上分調而下分亂，以致諸病，或脚足攣癖等。

又，五臟如蓮華，靡靡向下；識多上緣，氣强衝腑臟，翻破成病。心若緣下，吹火下溜，飲食銷化，五臟順也。止心於足，最爲良治；今當用，屢有深益。以此治他，往往皆驗。蔣、吳、毛等，即是其人。

又，隨諸病處，諦心止之；不出三日，無有異緣，無不得瘥。何故爾？如門開則來風，閉扇則靜。心緣外境，如開門；止心痛處，如閉扇，理數然也。又，心如王，病如賊；心安此處，賊則散壞。

又，未必一向止心病處。如《皇帝祕法》云：天地二氣交合，各有五行，金、木、水、火、土，如循環。故金化而水生，水流而木榮，木動而火明，火炎而土貞；此則相生。火得水而滅光，水遇土而不行，土値木而腫瘡，木遭金而折傷；此則相尅也。如金尅木，肺强而肝弱，當止心於肺，攝取白氣，肝病則瘥。餘四臟可解。

又，用止治四大者：若急止治水，寬止治水，止頂治地，止足治風。

㈡用氣治者：謂吹、呼、嘻、呵、噓、呬，皆於唇吻吐納，轉側牙舌，徐詳運心，帶想作氣。若冷用吹，如吹火法；熱用呼；百節疼痛用嘻，亦治風；若煩脹上氣，用呵；若痰癊，用噓；若勞倦，用呬。

六氣治五臟者：呵治肝，呼吹治心，噓治肺，嘻治腎，呬治脾。又，六氣同治一臟：臟有冷用吹，有熱用呼，有痛用嘻，有煩滿用呵，有痰用噓，有乏倦用呬。餘四臟亦如是！

又，口吹去冷，鼻徐內溫，安詳而入，勿令衝突；於一上坐，七過爲之，然後安心；安心少時，更復用氣。此是用治意；若平常吐穢，一兩即足。口呼去熱，鼻內清涼。口嘻去痛，除風鼻內安和。口呵去煩，下氣散痰者，想胸痰上分隨口出，下分隨息溜，故不須鼻中補也。噓去滿脹，鼻內安銷。呬去勞乏，鼻中和補；細心出內，勿令過分。

善能斟酌，增損得宜；非唯自能治病，亦能濟他。

㈢用息爲治者：夫色心相依而息，譬樵火相籍而烟。瞻烟清濁，知樵燥濕；察息强軟，驗身健病。若身行風橫起，則痛癢成病；何暇用心？須急治之！先須識息有四件：有聲曰風，守之則散；結滯曰氣，守之則結；出入不盡曰喘，守之則勞；不聲不滯，出入俱盡曰息，守之則定。

當求靜處結跏，平身正直，縱任身體，散誕四肢，布置骨解，當令關節相應；不倚不曲，緩帶，轉側調適：以左手置右手上，大指纏令相詣；縱放頰車，小小開口，四五過長吐氣；次漸平頭，徐徐閉目，勿令眼斂太急，常使籠籠，然後用息也。

用息治八觸相違病者：若因重觸，成地大病，偏用出息治之。若發輕觸，成風病，偏用入息治之。若發冷觸，成水病，偏用出息治之。若發熱觸，成火病，偏用入息治之。餘亦如是！若得調和正等，隨意而用；此用常所數息，非作別息也。

次、別運十二息者，謂：上、下、焦、滿、增長、滅壞、冷、煖、衝、持、和、補。此十二息，帶假想心。所以者何？若初念入胎，即有報息。隨母氣息，兒漸長大，風路滑成；兒息出入，不復隨母。生在異處，各各有息，名「報息」。依息者，依心而起；如瞋欲時，氣息隆盛，此名「依息」也。前六氣，就報息帶想；今十二息，就依息帶想，故不同前也。前明緣五色爲五臟病者，此則依臟爲病，故用

今依息治之。

上息治沈重地病，下息治虛懸風病，焦息治脹滿，滿息治枯瘠，增長息能生長四大。外道服氣，秖應服此生長之氣耳。滅壞息散諸癊膜，冷息治熱，煖息治冷，衝息治癥結腫毒，持息治掉動不安，補息補虛乏，和息通融四大。作諸息時，各隨心想，皆令成就。細知諸病用諸息，勿謬用也。

(四)假想治者：前氣息中，兼帶用想；今專以假想爲治。如辨師治瘦法；如患癥人，用針法；如《阿含》中，用煖蘇治勞損法；如呑蛇法云云。

(五)觀心治者：不帶想息，直觀於心；內外推求，心不可得，病來，偪誰？誰受病者？

(六)方術治者：術事不知則遠，知之則近。如治噦法，如治齒法，如捻大指治肝等云云。術事淺近，體多貢幻，非出家人所須，元不須學；學須急棄。若修四三昧泡脆之身，損增無定；借用治病，身安道存，亦應無嫌。若用邀名射利，喧動時俗者，則是魔幻魔僞。急棄！急棄！

三十六獸嬈人，應三徧誦咒曰：「波提陀毗耶多　那摩那　吉利波　阿違婆　推摩陁　難陀羅　憂陁摩　吉利摩　毗利吉　遮陁摩」

初得細心，外境觸心驚擲，於是氣上，腹滿胸煩，頭痛悶。此是六神徧身遊戲，因驚擲失守；外有惡神入身，奪其住處，故使如此。若治之法，閉口蹙鼻，不令氣出，待氣徧身；然後放氣，令長遠，從頭至足，徧身皆作出想，牽之令盡。如是三徧，然後誦咒：「支波晝　烏蘇波晝　浮流波晝　牽氣波晝」三徧竟，然後調息，從一至十；命出入息言「阿那波那、阿晝波晝」，病即瘥也。

若赤痢、白痢，卒中惡，面青、眼反、脣黑，不別人者，以手痛捻丹田，須臾即瘥。

又，隨身上有痛處，以杖痛打病處，至四五十。此復何意？夫諸病無非心作，心有憂愁思慮，邪氣得入；今以痛逼之，則不暇橫想，邪氣去，病除也。

◉附四：晦山戒顯《禪門鍛鍊說》〈落堂開導〉（摘錄）

何謂防魔病？初機識性，狂亂萬端，所以開示話頭，必須上截關鎖。關鎖縝密，搜刮精嚴。意地邪思，不能帶影。學家所以止有悟道而無著魔也。萬一師家不觀機器，授話不重關鎖，任其紛飛業識，狂亂思惟，則熟人熟境，暗地奔騰，異見異聞，識田擾亂。

初參學人，無智慧以照破，無道力以攝持。或疑或怖，或喜或悲，突然竊發而魔事作矣。魔事一作，長老又無善巧爲之療治，祇用五處縶縛，百千捶打，往往至於喪身而殞命，豈不悲哉！所謂雖是善因而招惡果也。若長老勤勤開導，用意防閑，則無此患矣。至於致病多端，不能備舉，最易犯者，無如迸氣胸前，以爲勇猛，及灰心冷坐，以求澄湛，二者爲甚也。

蓋參禪祕要，祇在眞實騰疑，而不在乎迸氣。自元代以來，有邪師者，多敎人豎起脊樑，咬定牙關，緊捻雙拳，高撐兩眼，內實無眞疑而外形猛狀，日以硬氣迸塞胸膺，其勢必至於心痛而咯血。況如此死挺模樣，亦豈可久之勢乎，此大病一也。

其次坐冷禪者，亦不起眞疑，死心參究，一上禪牀，惟萬端排遣，消歸無事，意想或生，即以一口氣不來等話，密念幾迴，遂認四大非有，萬法俱空，灰心泯智，澄湛不搖，以爲工夫極則，勸令經行，心慮打失，寸步不移，坐至歲深，血脈不舒，易成浮腫而亦多火證，此實病在膏肓，而世醫拱手者也。

欲除諸患，存乎善知識不惜疲勞，日至堂中，勤行開導，或發其堅志，或示以眞參，或警其疲怠；次則摧蕩其識情，剗抹其知見，掃除其歧路，剿絕其病根，則魔病衆患，無從竊發，而學人眞悟，不難冀矣。

〔參考資料〕 蔣維喬《因是子靜坐衛生實驗談》第五章；陳兵《佛教氣功百問》〈禪定與醫療養生〉；白隱《夜船閑話》；川田洋一《佛法と醫學》。

禪院

指屬於禪宗的寺剎，也指寺院中為修禪者所附設的堂宇（即禪堂）。禪宗在唐朝中葉百丈懷海制定叢林清規之前，並未獨立設置禪院，修禪者多居於律寺，或在寺境內設院以為修定之處。經唐末、五代至宋，禪剎制度漸趨完備，教院與禪院之分別日漸分明。元、明年間，分諸寺剎為禪、教、律或禪、教、講三種。

依《續高僧傳》卷十六〈慧勝傳〉載，梁・慧初於淨名寺立禪房，給四時之資，禪學道俗雲來請法。《佛祖通載》卷十九載，北宋哲宗元祐二年（1087）改大洪山靈峯寺為禪院。

日僧道昭入唐受禪法，返回日本後，於元興寺東南隅設立禪院。元明天皇移都奈良之後，依道昭門人之建言，於新都創建「右京禪院」。此即為日本禪院之始。

〔參考資料〕《禪苑清規》卷十〈百丈規繩頌〉；《禪林寶訓筆說》卷上；《佛祖統紀》卷四十一、卷四十五。

禪月集

二十五卷，補遺一卷。唐・德隱貫休（禪月大師）述，其弟子曇域編。原為三十卷之詩文彙編，然文集五卷已佚，剩餘之二十五卷為詩集。補遺一卷，乃明代毛晉所撰。內容包括：樂府古題雜言一卷、古風雜言古意五卷、五言律詩十二卷、七言律詩及七言絕句六卷、七言律詩一卷。此詩集與《寒山詩》同為禪門中之廣受傳誦者。《唐三高僧詩集》中也曾加收載。此外，台灣明文版《禪門逸書》初編亦收有此集。

作者貫休，自七歲從安和寺圓直出家後，即以詩文名噪當世，亦精書法。其後入蜀，甚受蜀王之禮遇。

〔參考資料〕明復《禪月集解題》（明文版《禪門逸書》）初編。

禪林寺

日本淨土宗西山禪林寺派總本山。位於京都市左京區永觀堂町。山號聖衆來迎山，院號無量壽院。通稱永觀堂。齊衡元年（854），空海弟子眞紹改藤原關雄的山莊為寺，作為鎮護國家的道場，並移河內（大阪府）觀心寺五佛像至此。清和天皇五年（863），位列定額寺，蒙朝廷賜號「禪林寺」。承曆年間（1077～1081），永觀中興此寺，並於寺內建東南院，修長坐念佛。此後，成為念佛道場。治承年間（1177～1180），靜遍奉高昌天皇之敕，入住此寺。其後，證空門下西谷流僧代代晉住此寺，奠定今日禪林寺之基礎。明治以後，成為西山禪林寺派總本山。寺中藏有山越阿彌陀圖、金銅蓮華紋磬等國寶。

禪茶錄

日僧寂庵宗澤著。文政十一年（1828）完成。此書與柴山全慶所作的詳細註釋及解題，皆收在《茶道古典全集》第十冊。全書由始至終均主張「禪」是茶道修行中之不可或缺者。本書係德川時代論述禪與茶之典籍中，體系最為完備者。全書分十章，所論之內容略如下列：(1)茶以禪道為宗，(2)茶事修行，(3)茶意，(4)茶器，(5)寂靜，(6)變化，(7)風雅，(8)露地，(9)體用，(10)無賓主。

禪雲寺

屬朝鮮曹溪宗，位於全羅北道高敞郡雅山面。山號兜率山。義雲國師創建於百濟・威德王二十四年（577），築有一九八座伽藍。李朝・成宗三年（1472），幸浩禪師又加以擴建。後遭丁酉再亂（即豐臣秀吉之二度入侵朝鮮），而燒毀殆盡。光海君六年（1614），元俊大師復興重建。現存建築物中，大雄寶殿為國寶，相傳建於李朝中期。此外，寺中另藏有李朝初期所作的金銅菩薩坐像與地藏菩薩坐像等國寶。

〔參考資料〕愛宕顯昌《韓國佛教史》。

禪宗正脈

書名。十卷。明・如卺撰。成書於弘治二年（1489）。收在《卍續藏》第一四六冊、《禪宗全書》第九冊。本書作者鑑於《五燈會元》浩繁難讀，故將之縮減抄錄成為十卷，去繁就簡，俾使讀者易於通曉。

此書編纂方式完全根據《五燈會元》，分為正系與傍出。凡在機緣下附有「評」字者，即為圓悟之評唱，附有「頌」字者，即出自《禪宗頌古聯珠通集》。此外，冠有「增收」二字者，則是根據《頌古通集》、《碧巖集》、《人天眼目》等書所補足之機緣。

書中所收，共含一二四四人之機緣、語錄。卷一收錄西天佛祖、東土六祖，以及四祖、五祖、六祖之傍出。卷二至卷十收錄南嶽至其下十七世及青原至其下十六世之諸師。

禪宗全書

一百冊，總目索引一冊。藍吉富編，完成於1990年。為中文禪籍之集大成。全書分史傳、宗義、語錄、清規、雜集等五部。內容收輯六世紀迄二十世紀之禪宗典籍共計五八〇部。其中，以語錄部最多，史傳部居次。全書所收，主要取自各種大藏經，一部份則係散布於中、日、韓諸國之未入藏禪籍。迄今（1993）為止，中外各國之禪宗叢書之收書數量，以此書為最多。

此叢書中所收之禪籍，其來源大抵如下所列：

⑴主要內容取自《卍續藏》、《嘉興藏》與《大正藏》。

⑵取自其他大藏經者：如《寶林傳》、《傳燈玉英集》等書取自《金藏》；《祖燈大統》、《洞上祖憲錄》、《五宗救》等書取自《普慧藏》；《明道正覺森禪師語錄》取自《龍藏》。

⑶取自其他叢書者：如《蒲室集》、《北磵集》等書取自《四庫全書》；《歷代法寶記》取自金九經之《薑園叢書》；《宗門千字文》取自日本之《禪學大成》。

⑷取自外國之禪門要典：如《祖堂集》係日本花園大學藏本；《禪林象器箋》係日本之鉛印本；《碧巖集》係日本伊藤猷典之校定本；《圓頓成佛論》、《太古和尚語錄》係韓國之鉛印本。

⑸國內之罕見要典及現代新編：如《高旻寺丈室規約》為揚州高旻寺珍藏本，向為坊間刊行之《高旻寺規約》所未收；《心燈錄》為蔣氏慎修書屋校訂本。至於現代人之新編方面，有《全唐文禪師傳記集》、《新續高僧傳習禪篇》、《虛雲和尚年譜》、《來果禪師語錄》等書。

禪宗直指

一卷。清・石成金撰。收在《卍續藏》第一一二冊、《禪宗全書》第三十五冊。

本書為作者（揚州人，字天基，號惺齋）所著傳家寶典之一，內題「傳家寶禪宗直指」。本書之主旨如內題下所示「明心見性須知，成佛成祖要法」，即在明示經由參禪工夫而明心見性，成佛成祖之要法。全書分〈密傳參禪要法〉及〈密傳佛法通旨〉兩部分。前者列舉四十六項參禪要法，並加以詳述；後者以十項佛法通旨，解釋世人對佛法之一般性論難。

禪宗語錄

指禪宗祖師所說悟道心要與教語之記錄。常由其隨侍門人或其法孫蒐錄成書，刊行於世。就中，蒐錄內容詳盡者稱為「廣錄」，簡要者稱為「語要」。

如以體裁來分，語錄有僅記錄一人之語的「別集」與蒐集多人語錄的「通集」兩種。唐中葉以降，有《黃檗禪師傳心法要》、《趙州從諗禪師語錄》、《臨濟慧照禪師語錄》等，其他尚有南嶽、馬祖、百丈等諸師，以及傅大士的語錄傳世。及至宋代，幾乎著名禪師皆有語錄傳世。此外，通集的編輯也屢行於世。

元、明、清各朝也留傳頗多語錄。在大藏

經中，《嘉興藏》續編與《卍續藏》所收之語錄，爲數最多。此等語錄中，在通集方面，如《古尊宿語錄》、《御選語錄》收集的最廣；在別集方面，如《黃檗禪師傳心法要》、《臨濟義玄禪師語錄》、《曹山本寂禪師語錄》、《洞山良价禪師語錄》、《雲門匡眞禪師廣錄》、《明覺禪師語錄》、《圜悟佛果禪師語錄》、《天目中峯和尚廣錄》、《楊岐方會和尚語錄》、《宏智禪師語錄》、《大慧普覺禪師語錄》、《天童如淨禪師語錄》、《鼓山晚錄》等爲較重要。又，其中主要的語錄尚有如收錄馬祖、百丈、黃檗、臨濟四師之語錄的「四家語錄」，與收錄臨濟、潙仰、曹洞、雲門、法眼五師之語錄的「五家語錄」。

在各種佛教叢書之中，語錄之收集較爲完備者，係在台灣刊行的《禪宗全書》（藍吉富編）。該書內含史傳、宗義、語錄、清規、雜集等五類，而以語錄部所收書數量最多，共約三五〇部，所佔份量約爲史傳等其他四類禪籍的總合。《禪宗全書》是中文禪籍之集大成，因此，上述比例，可以約略窺見語錄在中文禪宗文獻中所佔之比重。

此外，在禪宗文獻之中，語錄之外另有燈錄。此二者之內容雖然相似，但仍有差異者在。燈錄重在禪師之傳承，一部燈錄之中，包含有甚多禪師之行誼與傳承機緣，在體例上，屬於史傳類。至於語錄，除了少數綜合性語錄（如《古尊宿語錄》）之外，絕大部份是某一禪師個人之出世傳法過程之記錄，且亦包含此禪師之其他著述，並非僅係師徒之問答機緣而已。

〔參考資料〕《禪學大辭典》（大修館）附錄；藍吉富編《禪宗全書總目》。

禪林類聚

書名。二十卷。元・智境、道泰等編。收在《卍續藏》第一一七冊、《禪宗全書》第八十八冊。內容係自諸祖語錄、傳燈錄等書中，採集佛祖及禪家諸祖之機緣語要而成。內容包括帝王、宰臣、儒士、佛祖、法身、佛像、伽藍、殿堂、塔廟、丈室、門戶、橋路、祖教、問法、說法，乃至獅象、龍虎、牛鹿、貓犬、龜魚、兔蛇等一〇二類。其中，以收錄禪家之示衆、師家與學人之問答商量、參究之問話、禪家之行實等方面之內容爲最多，此外也收有釋尊的行蹟、佛弟子的問法及印度諸師的論議問答等。後世另有題爲「禪林拔類聚」之四冊本，乃節錄本書而成者；其分類標目與原本相同，惟各條所載之語要較少。

禪林寶訓

四卷。南宋・淨善編。又稱《禪門寶訓》、《禪門寶訓集》。收在《大正藏》第四十八冊、《禪宗全書》第三十二冊。書中收錄南嶽下十一世黃龍慧南至十六世佛照拙菴等宋代禪僧之遺語教訓，凡三百篇，各篇之末皆記其出典。

依卷首編者所撰之〈序〉載，本書原爲宋・妙喜普覺與竹菴士珪於江西雲門寺所輯錄，經年後散逸。南宋・淳熙年間（1174～1189）淨善遊雲居時，得之於老僧祖安。然由於年深蠹損，其書已首尾不備。淨善乃尋諸語錄、傳記，加以重集而成今本。

本書之註釋書有：明・大建之《禪林寶訓音義》一卷，以及清・張文嘉之《禪林寶訓合註》四卷、行盛之《禪林寶訓拈頌》一卷、德玉之《禪林寶訓順硃》四卷、智祥之《禪林寶訓筆說》三卷，均收在《卍續藏》第一一三冊、《禪宗全書》第三十四冊。

禪法要解

二卷。後秦・鳩摩羅什譯。又作《禪法要解經》、《禪要經》。收在《大正藏》第十五冊。係解說大乘禪（即後世所謂菩薩禪）之典籍。全書內容，初明不淨觀、淨觀，其次說明除五蓋、修四禪，後說修四無量心、四空定、四諦觀。此外，又述及入門之初應修習十事，即(1)心專正、(2)質直、(3)慚愧、(4)不放逸、(5)

遠離、(6)少欲、(7)知足、(8)心不繫著、(9)不樂世樂、(10)忍辱。其次又說明修習四如意足、五神通之法。書中所述，頗有依據《大智度論》之所說者。

禪門口訣

一卷。隋・智顗撰。收在《大正藏》第四十六册。乃智者之門人雜記其平時教誡及問答之辭，凡二十二則，約五千餘言，內容爲六妙門中調息治病之事，爲《摩訶止觀》、《禪波羅蜜》及《小止觀》中所不及者。書中除述及坐禪方法之外，並論及坐禪不當所招致之五病：(1)身作，(2)鬼作，(3)魔作，(4)不調息，(5)業障。並詳說其退治之法。其中，以第五「業障病」一節之所說，爲較詳細。

本書於宋・天聖年中（1023～1031）由慈雲遵式奏入大藏流通。元明相承，然清代《龍藏》則汰除不錄。

禪門日誦

二卷。收在《禪宗全書》第九十七册。原作者及刊行年代均不詳。係收錄清代禪門日常諷誦之經、律、偈、儀文、呪等，以及禪門諸師之法語、警策、問對、訓誨文等。版本有清・道光十四年（1834）刊本、光緒十二年（1886）鼓山（福建省）湧泉寺能成募刊本、光緒二十六年序刊本、浙江天童寺原本之金陵刻經處重刊本等。各種版本之內容略有出入，但朝課之《大佛頂首楞嚴神呪》、《心經》、〈迴向文〉，與晚課之「南無蓮池海會佛菩薩」（三稱）、《佛說阿彌陀經》、《蒙山施食》、〈迴向文〉等，則內容相同。

禪門要略

一卷。隋・智顗撰。收在《卍續藏》第九十九册。乃智顗所撰八種止觀中之最簡要者，約僅二千三百餘字。然文雖少而義極備，可作爲習止觀者之入門指南。

本書內容，先明方便，後明止觀。在「明方便」中，先列二十五方便，與《小止觀》、《釋禪波羅蜜》所述相同；但在「具五緣」中，則將「衣食具足」列爲第一，「持戒清淨」列爲第二，此二者之次序恰與《釋禪波羅蜜》相反。在「行五法」中，解釋之文約圓教義。「明通塞」及「簡邪正」，即《釋禪波羅蜜》及《摩訶止觀》中之十種發心。

在「明止觀」中，初明三止及中道正觀，大意與《小止觀》相同，而文句互有詳略。次明禮佛中修一心三觀及問答一心三觀之功用。

禪門撮要

禪門綱要書。二卷。朝鮮・淸虛休靜編。隆熙二年（1908）刊行。上卷收有中國古德所作的血脈論、觀心論、四行論、最上乘論、宛陵錄、傳心法要、蒙山法語、禪警語等八篇。下卷收有朝鮮禪僧所作的修心訣、眞心直說、定慧結社文、看話決疑、禪門寶藏錄、禪門綱要集、禪教釋等七篇。

禪苑淸規

十卷。宋・長蘆宗賾撰。完成於崇寧二年（1103）。又稱《崇寧淸規》、《重刻補註禪苑淸規》、《禪規》。收在《卍續藏》第一一一册、《禪宗全書》第八十一册。是現存叢林淸規類書中最古的一部。

有關禪刹之組織規程及僧衆日常生活之規定，稱爲淸規。淸規之最早著述，係唐・百丈懷海所撰之《百丈古淸規》，然至北宋時代，此一古淸規已經散逸，禪林規則頗爲紊亂，宗賾爲復興《百丈淸規》之精神，遂搜集殘存於諸山之行法偈頌，撰成本書。此後，有南宋・虞翔再刻之《重刻補註禪苑淸規》。元朝至元四年（1338）東陽德煇，又將惟勉《叢林校定淸規總要》二卷、弌咸《禪林備用淸規》二書，取來與本淸規對校，删蕪糾誤而集成現行之《百丈淸規》。故本淸規可稱爲後代著述淸規之依準。

現行本《禪苑淸規》之內容如次：

卷一：受戒，護戒，辦道具，裝包，旦過，掛搭，赴粥飯，赴茶湯，請因緣，入室。

卷二：上堂，念誦，小參，結夏，解夏，冬年人事，巡寮，迎接，請知事。

卷三：監院，維那，典座，直歲，下知事，請頭首，首座，書狀，藏主。

卷四：知客，庫頭，浴主，街坊水頭炭頭華嚴頭，磨頭園頭莊主廨院主，延壽堂主淨頭，殿主鐘頭，聖僧侍者爐頭直堂，寮主寮首座，堂頭侍者。

卷五：化主，下頭首，堂頭煎點，僧堂內煎點，知事頭首煎點，入寮臘次煎點，衆中特爲煎點，衆中特爲尊長煎點。

卷六：法眷及入室弟子特爲堂頭煎點，通衆煎點燒香法，置食特爲，謝茶，看藏經，中筵齋，出入，警衆，馳書，發書，受書，將息參堂。

卷七：大小便利，亡僧，請立僧，請尊宿，尊宿受疏，尊宿入院，尊宿住持，尊宿遷化，退院。

卷八：龜鏡文，坐禪儀，自警文，一百二十問，誡沙彌。

卷九：沙彌受戒文，訓童行。

卷十：勸檀信，齋僧儀，百丈規繩頌。

附：新添濾水法並頌。

禪苑蒙求

三卷。金・錯庵志明撰，元・雪堂德諫註。別稱《禪蒙求》、《禪苑瑤林》、《禪苑瑤林注》、《禪苑蒙求瑤林》、《雪堂和尚注釋禪苑瑤林》。收在《卍續藏》第一四八册、《禪宗全書》第三十二册。

志明爲使初心學人知佛祖行業，以爲辦道修業之圭臬，乃蒐集釋尊以下至玄冥和尚等五六二祖之行事，模仿唐代李瀚之《蒙求》，於金・正大二年（1225）撰成此書。原書爲四言一句之韻文體，總計二二四八字，後由德諫引用《普曜經》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》、《人天眼目》、《僧寶傳》、《佛祖統紀》、《禪林類聚》、《碧巖集》、《嘉泰普燈錄》、《大惠書》、《林間錄》、《大慧武庫》等書，詳爲各句作註，於元憲宗五年（1255）由僧人玉溪付梓刊行。

禪家龜鑑

一卷。朝鮮・清虛休靜撰。收在《卍續藏》第一一二册、《禪宗全書》第一百册。係作者自五十餘種經論語錄中，摘錄日用參禪之切要語句，編輯而成。

書中首明參禪者應具大信根、大憤志、大疑情三要。參公案時須眞心做工夫。在爆地一破後，須訪明師抉擇正眼，以守本眞之心爲要務、以端心質直爲本。其次揭示日常行履之心得。末載禪門五家之宗風，並對臨濟宗旨特作說明。

禪海十珍

書名。一卷。清・爲霖道霈集。康熙二十六年（1687）序刊。全稱《爲霖禪師禪海十珍》。收在《卍續藏》第一二六册《爲霖禪師旅泊菴稿》書後附錄、《禪宗全書》第三十五册。

本書卷首有作者於鼓山聖箭堂所撰之序文，讀其序，可知作者有感於（卍續126・80上）：「上者爭以世智論量大法，下（愚）者甘自守愚，（中略）終身役役而不知所歸。」故於禪海中選出十篇法寶，拈其綱宗，論其淵旨，期爲後世學人參禪學道之標準。所謂「十珍」，是指〈七佛傳法偈〉、〈初祖菩提達磨大師入道四行〉、〈三祖僧璨大師信心銘〉、〈六祖大鑒禪師二種三昧〉、〈永嘉眞覺禪師證道歌〉、〈石頭希遷禪師參同契〉、〈鎭州臨濟義玄和尚法語〉、〈洞山价禪師寶鏡三昧〉、〈同安察禪師十玄談〉、〈浮山遠禪師九帶〉。

禪燈世譜

九卷。明・道忞編修，吳侗集。收在《卍

續藏》第一四七册、《禪宗全書》第十四册。

道忞，字木陳，南嶽下三十五世，天童山密雲圓悟法嗣。師以有感於佛祖傳記系譜湮滅不全，故就諸傳燈錄、碑銘殘簡等，考其世系，編纂諸祖傳燈世譜，但草創而未完。後入閩，得福唐優婆塞弟子吳侗所纂世譜，以其（卍續147·514）：「與忞先心不謀而合，但惜其中多錯漏附會，未免無徵不信之失。」乃予以校勘、修補，而完成此書。崇禎五年（1632），得黃端伯贈序後付梓刊行。

本書將釋尊以降，迄明代之禪門傳燈世譜，以圖表顯示，頗便於讀者。然書中卷二引用丘玄素之碑文，以及呂夏卿之雪竇重顯禪師塔銘，將出自雲門、法眼二宗之天皇道悟視爲馬祖道一之法嗣，歸之於南嶽系而不歸之於青原系。近人以爲此係道忞昧於史傳所犯之錯誤。

全書之內容，略如下列：

卷一：始祖釋迦牟尼佛至三十三祖大鑑慧能之三十三祖世系圖，以及諸祖旁出法派系圖。

卷二：南嶽下法派系圖。

卷三：南嶽第四世潙仰宗世系圖、南嶽第五世臨濟宗世系圖。

卷四：南嶽下臨濟宗黃龍派世系圖。

卷五：南嶽下臨濟宗楊岐法派世系圖。

卷六：南嶽下臨濟宗虎丘法派世系圖。

卷七：南嶽下第七世雲門宗法派世系圖、雪竇顯法派世系圖（上）。

卷八：南嶽下雲門宗雪竇顯法派世系圖（下）、南嶽第九世法眼宗法派世系圖、大鑑下第十世承天昭系。

卷九：青原法派世系圖、青原第五世曹洞宗法派世系圖（洞山下）、青原下曹洞宗壽昌經法派世系圖、青原下曹洞宗雲門澄法派世系圖。

禪關策進

一卷。明·雲棲袾宏（1535～1615）著。收在《雲棲法彙》卷十四、《大正藏》第四十八册、《禪宗全書》第三十四册。

袾宏初閱《禪門佛祖綱目》，得知古尊宿刻苦參禪之軌範，復閱《五燈會元》等語錄集傳，遂擇取其中涉及參禪用心者凡百餘事，删繁述要，輯爲此書。又，由於當時正是看話禪隆盛之時，故本書所收集之語句，亦以南嶽下，尤其是元、明臨濟宗禪者之語句爲多。

本書分前後二集。前集又分二門。第一門爲諸祖法語節要，收錄筠州黃檗運禪師等諸祖師之示衆、普說，凡三十九條。第二門爲諸祖苦功節略，由獨坐靜室至獨守鈍工，記諸祖參禪苦功消息，凡二十四條。後集題爲諸經引證節略，由《大般若經》至《心賦》，揭示散見於諸經中學道修行之要略，凡四十七條。全書總計一一〇條，其中三十九條中有袾宏所下之評語。

本書於明·萬曆二十八年（1600）附袾宏之自序而刊行，並於崇禎八年（1635）重刊。在日本，本書於明曆二年（1656），由僧鍾岱所初刻。後因白隱慧鶴（1685～1768）以此書爲座右書而廣被閱讀，且由其弟子東嶺圓慈（1721～1792），於寶曆十二年（1762）重刻。

禪宗永嘉集

一卷。唐·永嘉玄覺撰，慶州刺史魏靜編。又稱《玄覺永嘉集》、《永嘉禪宗集》，略稱《永嘉集》。收在《大正藏》第四十八册、《禪宗全書》第三十八册。

永嘉玄覺，俗姓戴，浙江永嘉人。幼年出家，精天台止觀之學，後至曹溪參六祖慧能，一夕即悟，世稱「一宿覺」。翌日即歸溫州宣揚禪風。本書即玄覺改宗禪門後所撰。書中以天台止觀遮照之旨解釋禪宗之禪，並記述修禪之要諦與用心。計分十篇，依序爲：慕道志儀、戒憍奢意、淨修三業、奢摩他頌、毗婆舍那頌、優畢叉頌、三乘漸次、事理不二、勸友人書、發願文。前三爲序分，次五爲正宗分，後二爲流通分。卷首附有魏靜所撰之〈序〉。

按，吳越王錢弘俶曾披閱此書，遇書中「

然三藏之佛望六根清淨位，有齊有劣，同除四住，此處爲齊。」等句，讀之不解，問於韶國師。國師指爲天台教語。又就教於螺溪義寂。寂告以：天台教典因唐末五代之兵亂而湮滅，今盛行於高麗。錢弘俶遂向高麗求取。因此，高麗僧諦觀攜來天台教典，我國天台教乃因而復興。由此可知，本書不僅爲台禪融合之初作，亦爲天台學復興之發端。

本書之註釋書有：宋・行靖《禪宗永嘉集註》二卷、明・傳燈《永嘉禪宗集註》二卷（收在《卍續藏》第一一一冊、《禪宗全書》第三十八冊）、高麗・己和《永嘉集諺解》二卷。

禪宗決疑集

一卷。元・斷雲智徹述。收在《大正藏》第四十八冊、《禪宗全書》第三十三冊。本書係撰者以自身之體驗講說學道者用心之功夫，並闡明實踐修道之方法，以參究佛道玄旨、開顯本眞之著述。

全書由源湛流淸門、離塵精進門至復懲懈惰止境息迷，共分二十一門。文中多論及趙州從諗之事。明代袾宏之《禪關策進》及濟能之《角虎集》卷下中，每引用智徹之語要，《淨土晨鐘》卷二中之《淨土據要》，相傳亦爲智徹之作。

禪宗雜毒海

二卷。又名《大慧禪師禪宗雜毒海》、《大慧普覺禪師語錄》。宋・法宏、道謙等編錄，紹興元年（1131）刊行。收在《卍續藏》第一一四冊、《禪宗全書》第九十三冊。

宋代看話禪名師大慧宗杲遷化後，最庵道印將參禪居士追憶記、方外道友讚、佛祖讚等，以及法宏、道謙所編之大慧在洋嶼菴所提唱之先德機緣法句與對參學者之開示，輯錄成冊，而成此書。書名中之「雜毒海」三字，係自大慧所述「參禪不得，多是雜毒入心」之句而來。

明・洪武初年，龍山仲猷祖闡（號歸庵）鑑於此錄頗多謁舛，故删其繁冗，摭其精要，並廣搜諸師之偈頌，分類增編爲十卷本。內容包括佛誕、成道、初祖、衆讚等三十餘項，七三二首。

淸・順治十一年（1654），南澗行悅復增補爲八百七十餘首。康熙五十三年（1714）六月，臨濟宗僧迦陵性音將十卷本重編爲八卷本。內容依次爲佛讚（收諸尊宿之佛祖讚、自讚等）、雜讚（收禮祖像、禮祖塔、示徒、贈別等）、投機（收諸尊宿之投機偈、留贈之偈頌等）、鈔化（收依託事物提撕宗乘的偈讚）、雜偈、道號、山居等，並附有普明之牧牛十頌、梁山之牧牛十頌。

禪林象器箋

二十卷。日本臨濟宗無著道忠所編之禪宗辭典。收在《現代佛學大系》第六、七冊；《禪宗全書》第九十六、九十七冊。全書類聚禪林規矩、行事、機構、器物等用語、名目之起源、沿革以至現行（撰述當時）之意義，一一列舉典據，加以詳釋。所收內容廣泛，解釋詳細，在古人之同類撰述中，罕見其匹。

由卷首之「援書目錄」載，得知本書援引律、論、經、疏、僧史、禪燈史、詩偈、淸規、禪宗語錄等內典四八八部；援引經、史、子、集及中日有關佛教事相等外典二八六部。撰者自序云：

「大凡佛教儒典，諸子歷史，詩文小說，目之所及，意之所詣，遠蒐近羅，或對斜陽，或挑殘燈，多累歲月，稍覺無遺漏焉，且輟簡而題其橐，以禪林象器箋矣。易曰，見乃謂之象，形乃謂之器，如今所謂象器者，名義之所覬趣也。」

本書共分二十九類，總計一七二四條。二十九類即：區界門、殿堂門、座位門、節時門、靈像門、稱呼門、職位門、身肢門、叢軌門、禮則門、垂說門、參請門、執務門、雜行門、罪責門、報禱門、諷唱門、祭供門、喪薦門

、言語門、經錄門、文疏門、簿券門、圖牌門、飲啖門、服章門、唄器門、器物門、錢財門。

禪林僧寶傳

三十卷。宋・慧洪（德洪）撰。略稱《僧寶傳》。收在《卍續藏》第一三七册、《禪宗全書》第四册。係一兼載僧傳與語錄之禪宗史傳類典籍。

慧洪，又名德洪，字覺範，自號寂音尊者。爲宋徽宗（政和）時名僧。頗爲丞相張商英所賞識。著有《林間錄》、《石門文字禪》等十餘書。此書卷首有宣和六年長沙侯延慶序，載其撰述緣起甚詳，其文云：

「覺範謂余曰：自達摩之來，六傳至大鑒。鑒之後，析爲二宗。其一爲石頭。雲門、曹洞、法眼宗之。其一爲馬祖。臨濟、潙仰宗之。是爲五家宗派。嘉祐中，達觀曇穎禪師嘗爲之傳，載其機緣語句而略其始終行事之迹。德洪以謂（中略）既載其言，則入道之緣、臨終之效，有不可唐捐者。遂盡掇遺編，別記甚以諸方宿衲之傳。又自嘉祐至政和，取雲門、臨濟兩家之裔，嶄然絕出者合八十有一人，各爲傳而繫之以贊。分爲三十卷。」

此書雖爲三十卷，但每卷份量甚少。一卷所述，至多僅六人，少則僅一人而已。全書所載，計含唐懿宗咸通年間之曹山本寂、雲門文偃、清涼文益……至宋徽宗政和年間之黃龍惟清爲止。共含八十一位禪宗名師。《卍續藏》本，書末附有舟峯庵沙門慶老所撰之〈補禪林僧寶傳〉數則，含法演、悟新、懷志等三師。

慧洪此書問世後，頗受譏刺。晁公武《郡齋讀書志》、祖琇《僧寶正續傳》、惠彬《叢林公論》等書對之皆有微詞。大抵皆譏其書之浮誇失實。近人陳援菴亦曾指摘其書之舛誤（《中國佛教史籍概論》卷六）。然亦有推崇其書者，清僧自融、性磊師徒即是。

自融師徒頗推讚慧洪之書，因此合撰《南宋元明禪林僧寶傳》十五卷，仿慧洪書之體例而賡續之。起自宋・建炎年間，迄乎明末，共錄九十餘位禪林大德。

◉附：陳垣〈禪林僧寶傳〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷六）

《僧寶傳》之體製及得失

《僧寶傳》爲傳記體，然與以前僧傳不同，以前僧傳，統括十科，此則專輦禪者。又與《燈錄》不同，《燈錄》詳載語言，此則兼載行事。然同載行事，其文體又有不同，一則類聚衆文，裁剪而成傳，其作用爲物理的；一則鎔化衆說，陶鑄以成文，其作用爲化學的。二者優劣，誠未易言，然洪則主張後說者也。

《文字禪》二十五有〈題修僧史〉一首云：「僧史自惠皎、道宣、贊寧而下，皆與《史記》、《兩漢》、《南北史》、《唐傳》大異，其文雜煩重，如戶婚鬥訟按檢，昔嘗僧之，欲整齊使成一體之文，依倣史傳，立以贊詞，使學者臨傳致贊詞，見古人妙處，不亦佳乎！於是仍其所科，促十四卷爲十二卷。」

所謂僧史，未指何書，以卷數推之，當爲《皎傳》。十四卷促爲十二卷，所促幾何，何必多此一舉。且一代有一代之文體，若以宋人之文，施之六朝，是猶飾古人以今服，豈非滑稽之甚。幸而其書不傳，即傳亦未必足觀也。惟撰近代僧傳則不然，儘可以近代文體行之，《僧寶傳》其嘗試成功者也。

《文字禪》二十六有《僧寶傳》題詞十二首，皆洪書成時，諸禪人鈔寫誦讀，請洪題記者也。其第一首有曰：「禪者精於道，身世兩忘，未嘗從事翰墨，故唐宋僧史，皆出於講師之手。道宣精於律，而文詞非其所長，作禪者傳，如戶婚按檢；贊寧博於學，然其識暗，又聚衆碣之文爲傳，故其書非一體，予甚悼惜之。」

所謂一體者，即鎔衆說以成文，此文家之法也；所謂聚衆碣之文爲傳者，此史家之法也。二者不同道，洪既以文家之法成書，故其書琅琅可誦。

其第三首有曰：「予初游吳，讀贊寧僧史，怪不作雲門傳，有耆年曰：嘗聞吳中老師言，尚及見寧，以雲門非講學，故删之。又游曹山拜澄源塔，得斷碣，曰『耽章號本寂禪師』。於是喟然念雲門不得作傳，曹山名亦失眞，始有撰敍之意。」

今《僧寶傳》既託始於曹山、雲門，運用其嶄新史料，凡得八十一人。然曹山名耽章，前此未聞，後亦無人信用，此與皇甫謐謂漢高父名執嘉，王符謂漢高父名煓，同其不易取信也。至《宋僧傳》之不立雲門傳，自是採訪未周，與講學不講學何涉。且《宋僧傳》六百餘人，講學者有幾，此眞不值一駁者，而洪公然著之書，無怪識者之譏評矣。

祖琇《僧寶正續傳》末，附代古塔主〈與洪覺範書〉，有曰：「嘗聞足下有撰次僧史之志，某喜爲之折屐。及足下成書，獲閱之，方一過目，爛然華麗，及再三伸卷，考覈事實，則知足下樹志淺矣。夫文所以紀實也，苟忽事實，而高下其心，唯騁歆艷之文，此楊子所謂從而綉其鞶帨，君子所不取也。」

淳熙末，耆菴惠彬撰《叢林公論》，亦數攻擊此書，以爲「傳多浮誇，贊多臆說」。《漁隱叢話後集》三十七亦云：「《僧寶傳》，洪覺範所撰，但欲馳騁其文，往往多失事實。至於作贊，又雜以詩句，此豈史法示褒貶之意乎。」當時緇素對《僧寶傳》之批評如此，其書之內容可知。

明初恕中無慍撰《山菴雜錄》上云：「覺範《僧寶傳》，始名《百禪師傳》，大慧初見讀之，爲剔出一十九人焚之。厥後覺範致書黃檗知和尚云：『宗杲竊見吾《百禪師傳》，輒焚去一十九人，不知何意。』覺範雖一時不悅，彼十九人者，終不以預卷」云。

杲少洪十八歲，於法系視洪爲從祖，竟貿然焚其初成之史稿，不知師子兒果有是事否，又不知其何所見而爲此也。今此八十一人中，除未詳所屬者數人外，屬青原者十一人，曹洞十人，臨濟十七人，雲門、黃龍各十五人，法眼五人，潙仰一人，楊岐四人，足見當日雲門、臨濟之盛。洪，黃龍下二世，杲，楊岐下四世也。惟《晁志》衢本袁本均作八十七人，《通考》引《晁志》亦然，知是晁氏原稿錯誤，非後人傳寫之譌矣。

〔參考資料〕《石門文字禪》卷二十三；《佛祖統紀》卷四十六；林傳芳《中國佛教史籍要說》；阿部肇一《中國禪宗史の研究》。

禪門拈頌集

三十卷。高麗・慧湛於曹溪山修禪社，與門人眞訓等編。有數種刊本，以西元1636年全羅南道大原寺本較爲有名。係輯錄釋尊以降至唐宋諸師的機緣語句及拈頌而成。內容由《景德傳燈錄》等之通集及諸家語錄別集等，選錄釋尊以下至達磨第二十一世長靈守卓之法嗣育王介諶等人的機緣語句，凡一一二五則，兼附諸家拈古、頌古、普說、小參等。此書雖與宋・慧嚴宗永之《宗門統要》（十卷）及元・古林淸茂之《宗門統要續集》（二十二卷）性質相若，但唯本書存有所傳之機緣語句與拈頌，故較爲珍貴。

註釋書有覺雲《拈頌說話》（三十卷）、麟角寺一然《禪門拈頌事苑》（三十卷）、寶鑑混丘《重編拈頌事苑》（三十卷），以及佚名的《禪門拈頌記》（三十三卷）、《拈頌私記》（一卷）。

禪門鍛鍊說

一卷。明・晦山戒顯著。又稱《禪林鍛鍊說》。收在《卍續藏》第一一二册、《禪宗全書》第三十四册。

本書係仿《孫子兵法》十三篇之體裁所撰的禪衆訓練書。作者自序云（卍續112・985上）：

「鍛禪說而擬之孫武子何也，以正治國，以奇用兵，柱下之言確矣。佛法中據位者，治叢林如治國，用機法以鍛禪衆如用兵。」

由此可知本書內容，是兵法在禪門中之運

用。書中之十三篇之篇目爲：堅誓忍苦、辨器授話、入室搜刮、落堂開導、垂手鍛鍊、機權策發、奇巧回換、斬關開眼、研究綱宗、精嚴操履、磨治學業、簡練才能、謹嚴付授。

◉附一：林元白〈晦山和尚的生平及其禪門鍛鍊說〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》⑮）

晦山的著作，有《禪門鍛鍊說》、《現果隨錄》、《佛法本草》、《驚峯集》（見《靈隱寺志》）及《沙彌律儀毗尼日用合參》（晦山訂閱、濟岳箋）等。《佛法本草》和《驚峯集》已不傳。《現果隨錄》四卷，是他晚年回憶平生所見所聞的因果報應隨筆。《禪門鍛鍊說》仿《孫子兵法》體裁分十三篇，是他闡述鍛鍊禪衆方法的精心著作。署名「江西南康雲居山眞如禪寺晦山戒顯著」，前有序，後有跋。自序作於辛丑孟春（清・順治十八年，1661）上元日，時住雲居，而跋寫於黃梅四祖方丈，未記年月。考晦山自雲居移笠黃梅，即於是年。這部《禪門鍛鍊說》是他在雲居山寫成并自序，到了黃梅破頭山加跋付梓的。其自序云：

「佛法中據位者，治叢林如治國，用機法以鍛禪衆如用兵。拈花一著，兵法之祖。西天四七，東土二三，雖顯理智，暗合孫吳。（中略）嗣後黃檗（江西高安黃檗山希運）、臨濟（河北正定臨濟寺義玄）、睦州（浙江建德開元寺陳尊宿道明）、雲門（廣東乳源雲門寺文偃）、汾陽（山西汾陽太平寺善昭）、慈明（湖南石霜山楚圓）諸老，虛實殺活，純用兵機。迨乎妙喜（大慧宗杲），專握竹篦，大肆奇兵，得人最盛。五家建法，各立綱宗，韜略精嚴，堅不可破，而兵法全矣。自元及明中葉，鍛鍊法廢，寒灰枯木，坑陷殺人。幸天童悟老人，提三尺法劍，開宗門疆土。三峯藏老人繼之，恢復綱宗，重拈竹篦，而鍛鍊復行。靈隱（具德）本師復加通變，啐啄多方，五花八門，奇計錯出，兵書益大備矣，余昔居板首，頗悟其法。卜靜匡山，遍住歐阜（即雲居山），空拳赤手，卒伍全無。乃不辭杜撰，創爲隨衆經行敲擊移換擒啄斬劈之法，一時大驗。（中略）遂不敢祕，著爲鍛鍊之說，流布宗門。（中略）歲次辛丑（1661）住雲居晦山戒顯自識。」

《禪門鍛鍊說》十三篇的次第是：〈堅誓忍苦〉、〈辨器授話〉、〈入室搜刮〉、〈落堂開導〉、〈垂手鍛鍊〉、〈機權策發〉、〈奇巧回換〉、〈斬關開眼〉、〈研究綱宗〉、〈精嚴操履〉、〈磨治學業〉、〈簡練才能〉、〈謹嚴付授〉。這十三篇是一部整理禪林的理論綱領，主要是針對當時宗下的流弊而提出的。

晦山首先勸諸方長老，若不願受竊位盜名之譏，必須立大誓願，堅苦鍛鍊禪衆。他說：「欲下鉗鎚，先辨機器。（中略）唐代禪風鼎盛，機器不凡。老古錐接人，皆全機大用，殊無死法。至宋以後，參禪用話頭而死法立矣。」（〈辨機授話〉第二）但他以爲末法時期，仍不得不用死法。能善用之，則死法中自有活法。所謂活法，就是辨禪衆的機器，驗其參學之淺深，然後示以話頭。

晦山以爲學者參禪如逆水行舟，不得人推挽則退多而進少，故長老入堂開導，最爲急要。因爲參禪不可胡亂卜度，亦不可死守話頭，故長老當禪衆靜坐時，須示令放下萬緣、銳意研窮、盡力挨拶；久之，則情識盡、知見忘、悟道就易了（〈落堂開導〉第三）。鍛鍊之器，在善用竹篦子。這竹篦子起自首山（省念），盛行於大慧（宗杲），再興於三峯（法藏）。竹篦長須五尺、闊須一寸，稍稍模稜，去其銳角，即便捷而易用。禪衆坐時執之以巡香，經行之時即握之爲利器，隨衆旋繞。當經行極猛利時，即用兵家之法，出其不意，攻其無備，或攔胸把住，逼其下語；或劈頭一棒，鞫其本參。鍛鍊禪衆，如是而已（〈垂手鍛鍊〉第五）。

晦山主張眞禪者應重視綱宗，依止師承，務徹古人堂奧。向上一路，千聖不傳。故道眼未開，先令參究，以鍛其解，所謂但貴子眼正

，不說子行履。大事既明，即令操履，以鍛其行（〈研究綱宗〉第九，〈精嚴操履〉第十）。晦山主張參學并重。他說：道不在言，非言無以顯道；佛法不在學，非學無以明法。「參學」二字，乃諸祖所立，自有次第。雖不可學重而棄參，亦不可單參而廢學。方其根本未明，疑團未破，根無利鈍，皆須苦參。迨乎疑團破矣，根本明矣，則溫研積諗，全恃乎學。且既居長老之位，則質疑問難，當與四衆疏通；頌偈法語，當與學人點竄，而此非可胡亂塞責。所以晦山主張爲善知識者，應因材磨治，先鍛其悟門，次礱其學業，使其有德有學，法門自不致掃地（〈磨治學業〉第十一）

最後談到擇人付授問題，晦山反對昔人上根利智方可參禪的說法。他說：「爐鞴所以鎔鈍鐵，良醫所以療病人。不明鍛鍊，雖上根利智，皆成廢器，況下此者乎？善能鍛鍊，雖鈍鐵病人，亦成良材，況上此者乎？有心皆可以作佛，有性皆可以悟道。只在善知識，爬羅抉剔，刮垢磨光，垢盡明現，如磨鏡喩。今不咎鍛鍊之無方，而概謂中下根機，絕參學分，此萬古不破之惑，而余切齒者也。」但晦山認爲師資付授必須愼重，絕非一經省發，盡可付授，必其行德學識，足以啓迪後進，然後付授，命之出世。總之：「明綱宗，知鍛鍊，則初步不難出人，悟後不輕放過。謹愼與流傳，皆爲法門之幸。（中略）寧愼無濫，寧少而眞，勿多而僞。（中略）故予苦口力陳鍛鍊，而終之以囑愼流傳。（中略）夫重綱宗，勤鍛鍊，持謹愼，此三法者，皆世所未聞而難行者也。」（〈謹嚴付授〉第十三）其文字暢達，言簡理盡，非熟讀宗門七部書，洞悉叢林利弊，對於禪學有眞正造詣者，絕不能語此。

◉附二：晦山戒顯《禪門鍛鍊說》選錄（摘錄自聖嚴《禪門修證指要》）

㈠堅誓忍苦

夫爲長老者，據佛祖之正位，則應紹佛祖之家業；作人天之師範，則應開人天之眼目。人天眼目者何？佛性是已；佛祖家業者何？得人是已。爲長老而不能使衆生開悟佛性，是謂盜名；據正位而不能爲佛祖恢廓人材，是爲竊位。然欲使衆生開悟佛性，則其心必苦，非揣摩剝削，曲盡機權，則衆生佛性不能悟也；欲爲佛祖恢廓人材，則其身必勞，非勤勇奮厲，痛下鉗錐，則法門人材不能得也。

是故爲長老者，必先起大願，立大誓，然後顯大機，發大用。誓願者何？初爲長老，即當矢之龍天，籲之佛祖，苟能使衆生開悟佛性，則雖磨筋骨，弊精神，如鑿山開道，竭其力而殉之，不應辭也。苟能爲法門恢廓人材，則雖彈朝夕，忘寢食，如嚙雪吞氈，捍其苦而爲之，不應憚也。（以下略）

況爲長老者，道在津梁三有，濟拔四生，爲從上佛祖，增益慧命，爲大地衆生開鑿眼目，此何等重任，而顧愛惜勞苦（略）。既愛惜勞苦，必深居端拱，隔絕禪流，養尊處優，晏安自適，等叢林於傳舍，視禪衆如胡越，冬期夏制，祇了故文，豈不上辜佛祖，仰愧龍天，下負師承，爲法門罪人也哉！

教中道，菩薩爲一衆生，歷微塵劫，受大勤苦，終不疲厭。今禪衆或數十，或百或千，機器當前，豈止一人而已乎？

又云，菩薩爲衆生故，捨頭目髓腦，血肉手足，遍滿大地，積如須彌，誓不以苦故，退失大心。

況鍛鍊禪衆，即勞筋苦骨，飮水茹蘗，較之捨頭目血肉者，縱什百千萬，豈能及菩薩萬分之毫末乎！既入此門，孰不以知識自居？既爲長老，孰不以佛祖自任？處其位，當行其事；任其名，當盡其實。

禪衆者，實長老成佛之大資具也；鍛鍊者，實諸祖得人之大關鑰也。不勤鍛鍊，則必不能開衆生眼而得人；不發誓願，則必不肯爲鍛鍊故而忍苦。

是故，未陳鍛鍊之方，先請堅發誓願，誓願立而大本正矣。故曰堅誓第一。

㈡辨器授話

欲鍛禪衆，當示眞參；欲下鉗錘，先辨機器。臨濟曰：「我此間作三種根器斷：或奪境，或奪人，或奪法，或俱奪，或俱不奪。」此辨驗機器之大要也。

唐代禪風鼎盛，機器不凡，老古錐接人，皆全機大用，頓斷命根，純用活機，殊無死法。至宋以後，參禪用話頭，而死法立矣。

然人至末法，根器愈劣，智巧愈深，狂亂愈紛，定慧愈淺。主法者欲令禪衆開廓本有，透脫牢關，不得不用死法，時代使然也。然不善用，則雖活法，皆成死法，能善用之，則死法中，自有活法。活法者何？辨機器是已。

禪衆入門，先以目機銖兩，定人材之高下；次以探竿影草，驗參學之淺深。立主立賓，一問一答，絲來線去，視其知有與否，而人根見矣。

或上上機器來，即以師子爪牙，象王威猛，拋金圈，擲栗棘，視其透關與否？而把柄在師家矣。

人根既定，方令進堂。既進禪堂，即應入室，隨上中下機器而示以話頭。其已歷諸方舊有話頭者，或搜刮，或移換，或撥正，雖事無一法，然話頭正而定盤星在矣。

或曰：有不用話頭，竟以德山、臨濟，便棒便喝接人者，如何？曰：奇則奇矣，然視人根太高，而不可概用也。有不論機器利鈍，禪衆多少，祇用一話頭而不變者何如？曰：均則均矣，然視人根太混，雖參而多不得益也。請言其故。

不用話頭者，誠直截痛快，不帶廉纖矣。然在昔人則可，在今時則不可。何故？昔人根器高勝，定慧力强，一經名師大匠，棒喝提持，一信永信，更無詐訛，一徹永徹，更無反覆，所以可用。今人以最深之智巧，最紛之狂亂，不用話頭，重封密鎖，痛劄深錐，令情枯智竭，驀地翻身。而但用擊石光閃，電光一著，以爲門庭，縱或承當，多屬光影。而於言句關棙，宗師血脈，總未覷透，以此號省悟，將來反覆，不可言矣。故不可用。非全不可用，不可概用也。老黃龍語晦堂曰：「若不看話頭，百計搜尋，令自見自肯，即吾埋沒汝也。」豈不信哉！

止用一話頭者，似乎等簡徑，不落揀擇矣。然禪衆中，生材有利鈍，受氣有純駁，信道有淺深，參學有久暫。買帽者，當相頭；著楔者，須看孔。自然之勢也。宜數息者，教令觀白骨；宜觀骨者，教令數息，雖佛世不能證果，況末法乎？明大法者，察氣候以下鉗錘；識通變而施錐鑿，三根皆利矣。使不問利鈍、純駁、深淺、久暫，徒用一話頭以痲學者，畫地而爲牢，釘樁而搖櫓，高者抑而不能下，卑者跂而不能至矣。此所謂活法而成死法也。妙喜曰：「善知識大法不明，止以自證悟處指示人，必瞎却人眼。」非此之謂乎？

然則指授話頭，當用何法？亦仍曰，作三種根器斷而已矣：

初機參學者，話太艱深，必然扞格，須令稍有咬嚼，以發其根本。

氣宇英靈者，話頭寬鬆，易滋卜度，須令壁立萬仞，以斷其攀緣。如「萬法歸一」、「父母未生前」、「死了燒了」等，乃至目前一機一境。雖智愚，皆可用，而初機爲便。

「南泉三不是」、「大慧竹篦子」、「道得道不得皆三十棒」、「恁麼不恁麼總不是」等。雖高下皆可用，而英靈爲便。

知見雄强者，師家爪牙，倍宜毒辣，或機構喜怒以剗其命根，或詰曲誵訛以去其祕蓄。臨濟所謂「全體半身」、「獅子象王」等，皆爲若輩而設。此則視師家作用何如，不可言傳也。

要之，話頭雖多種不同，皆須上截妙有關鎖。既有關鎖，學人用心時，四門堵塞，六路剿絕，下截審問處，其發疑情也必眞。疑情既眞，則擴悟機也必徹。東山立盜父鎖櫃，令子潰圍之喻，非不傳之祕乎？

然亦有機器，宜參答語者，如「麻三觔」、「乾屎橛」、「青州布衫」、「庭前柏樹子」，乃至「狗子無佛性」等。

亦有機器，宜參機用者，如入門便棒、進門便喝、睦州接雲門、汾陽接慈明等。往往發大悟門，亦視師家用處何如耳，無死法也。

間有時師，不知關棙，止教人參「如何是西來意？」「如何是本來面目？」「如何是學人自己」者，此則上無關鎖，望空啓告。師家下刀不緊，學家發疑無力。死水浮沈，白首不悟。坐病在此，豈不惜哉！

最誤人者，有初進禪門，根本未悟，遂令參「南泉斬貓」、「百丈野孤」、「丹霞燒佛」、「女子出定」等話。此眞方木逗圓孔，唐喪人光陰，而天地懸隔者矣。謂之杜撰，不亦宜乎？

㈢**入室搜刮**

既示話頭，即當指令參究。然參法有二：一曰和平，二曰猛利。

和平參者，人難於省發，即或有理會，而出人必弱。猛利參者，人易於省發，一入其爐鞴，而出人必强。此其故何也？

蓋參用和平，則優柔紘緩，止能抑其浮情，汰其粗識，久久成熟，止棲泊於純清絕點而止，叩關擊節，必無冀矣。故曰省發難也。冷灰豆爆者，縱十成無滲漏，猶是平地死人，一遇手脚毒辣荊棘門庭，即冰消瓦解，況能歷大事、任大擔、領大衆而不傾仄手？故曰出人弱也。

若欲求人啐地斷、曝地折、猛燄裏翻身、險崖中斷命、能禁顛撲、受敲磕，而晏然不動者，則非猛利參不可。猛利雖勝，恐力難長，欲期尅日成功，則非立限打七不可。立限起七，不獨健武英靈，奮迅百倍，即懦夫弱人，一求入保社而心必死，亦肯捐身而捨命矣。故七不可以不限也。

若欲起七，入室爲先，入室非虛文而已也。長老既以鍛鍊爲事，則操心宜苦，用意宜深，立法宜嚴，加功宜細。欲至堂中，先須識禪衆之號與貌，與各各本參話頭，然後可以垂手鍛鍊。蓋不識其人，雖聚首九旬，事同陌路。（中略）識其人矣，而不諳其本參，即長老落堂，欲施逼拶，其道無繇。（中略）

若欲知之，其法在乎入室而搜刮，蓋人根不齊，參學有多種差別。雖領話頭，或無志參究，或死心不得，或有志而疑情發不起，或纔舉話頭而妄想偏纏，或參究累年而不解功夫爲何事，或援經教理路以配話頭，或止借話頭而排遣妄想，或以無事甲裏而自躲根，或硬承當以爲主宰，或認泯默無縫以爲徹證。總緣無人撥正，內無眞疑，致成多病，皆當於入室時，一一搜剔，一一掃蕩，與之解黏去縛，斥滯磨昏，斬其伴侶挾帶之絲，砭其膏肓必死之疾，指令眞參，而路頭必正矣。

禪祕要法經

三卷。姚秦・鳩摩羅什等譯。又稱《禪祕要法》、《禪經祕要法》。收在《大正藏》第十五册。內容所述，主要在闡說白骨觀、不淨觀、觀佛三昧、數息觀等三十種坐禪觀法，最後說明由阿那含果進至羅漢果之忍辱慈心、念佛、十二因緣、四大等數種觀法，以及坐禪行者之正確用心。譬如：必須遵守持戒、獨處、悔過、常坐四法，應密行密語而不向他人說自己境地等。文中詳說禪定心理之過程，而以不淨觀爲基礎。

本經係羅什等人在弘始年間（399～413）所譯出。依經錄所載，此經另有二異譯本，一爲吳・支謙所譯《禪祕要經》四卷；二爲宋・曇摩蜜多於元嘉十八年（441）譯出之《禪祕要經》三卷（或爲五卷）。然此二異譯本早已失傳。

〔參考資料〕《開元釋教錄》卷十七；《貞元新定釋教目錄》卷二十三；岡田宜法《禪學研究法と其資料》第四章第二節。

禪林疏語考證

四卷。明・永覺元賢撰，超然道果註。收在《卍續藏》第一一二册。係道果對元賢之《禪林疏語》一書所作的註釋與考證。

禪林之有疏語，依元賢在〈禪林疏語小引

〉所述，既非佛制，亦非祖制，文云：

「但此土有僧以來，引羣生以歸佛海，其間表事陳情則必有藉於疏，故疏之爲用其來已久。在唐宋時叢林中特重是職，非才學兼優者莫與其選，（中略）予昔在衆日，每任是職，苦於無舊可因，故率多杜撰應酬，積之既久，不覺成帙。」

在全書四卷之中，卷一分彝典門、修因門。前者收錄有關年分行事、佛菩薩緣日、入關出關、新住入院、說齋等疏文二十一篇；後者收有關平安修懺、放生等法會之疏文十六篇。卷二分弭災門、祈恩門。前者收祈雨、祈晴、禳火等息災法會之疏文十七篇；後者收祈嗣、安產等祈願法會之疏文三十篇。卷三薦悼門，收薦父、母、妻、子、入塔等葬送類之疏三十六篇。卷四附錄，收大藏恭聞等二十一篇，以及道場各聯、續錄四篇等。

禪門師資承襲圖

一卷。唐・裴休問，宗密答。全名爲《中華傳心地禪門師資承襲圖》。收在《卍續藏》第一一〇册、《禪宗全書》第一册。乃宗密爲答相國裴休之問所作之一篇長文。卷首有裴休短簡云（卍續110・866上）：「禪法大行，宗徒各異。互相詆訿，莫肯會同。（中略）伏望（中略）列北宗南宗，南宗中荷澤宗、洪州、牛頭等宗，具言其淺深頓漸、得失之要，便爲終身龜鏡也。」

此文大抵在敍述上述諸宗之傳承大略及所傳法門之大意。此諸宗之所指，即：

⑴**牛頭宗**：指四祖門下傍出之法融禪師，在牛頭山別建一宗，故名。此宗僅傳六代。

⑵**北宗**：指神秀及其弟子普寂之系統。

⑶**南宗**：指曹溪慧能之所傳。

⑷**荷澤宗**：指神會一系。

⑸**洪州宗**：指六祖門下南嶽懷讓之弟子馬祖道一之所傳。道一在洪州開元寺弘傳懷讓之禪法，故名。

此文除略述上列諸宗之傳承系統外，並敍述其宗風而加以評判。作者評北宗云：「悟既未徹，修豈稱眞。」對洪州、牛頭二宗亦未有佳評。然對荷澤宗則大爲推許。直以荷澤爲慧能之眞正傳法之人。並許其爲第七祖。並云：「荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。」「北宗但是漸修，全無頓悟。無頓悟故，修亦非眞。荷澤則必先頓悟，依悟而修。」

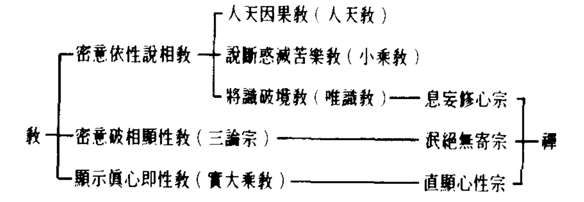
此書附有達摩以下之諸祖傳承圖，以達摩、慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能、神會（七祖）、磁州智如（神會弟子）、益州南印（智如傳人）爲正統，而以其餘諸師爲傍出之法系。

〔參考資料〕 宇井伯壽《禪宗史研究》㈢；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》。

禪源諸詮集都序

四卷。唐・圭峯宗密撰。收在《大正藏》第四十八册、《禪宗全書》第三十一册。係宗密對禪宗諸家學說的總論，亦爲其所編集《禪藏》的序文。原書卷上之一云（大正48・399a）：「禪源諸詮集者，寫錄諸家所述詮表禪門根源道理、文字句偈，集爲一藏，以貽後代，故都題此名也。」其《禪藏》早已佚失，今僅存此一總序。

此序是由於作者有感於禪宗與教下之衝突而作，因此，其中心目標乃在解說禪教之一致。在此書中，宗密即本此調和禪、教的立場，而將禪門與教下諸宗作一比勘與融通。他將禪門分爲三宗，即息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗；又將教門分爲三類，即密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示眞心即性教。然後將宗門與教下相應之系統互相配屬，略如下表：



上表中，教門某宗之與禪門某宗相聯屬者

，即謂該一教門所說與該禪門之所行在精神上是一致的，亦即該教門所說可視為該禪門之修持依據。由此可知，此處宗密之學說，實為佛教思想史上之調和論者。

宗密在此書中所述之佛教形上學，多以《大乘起信論》為依據。此書卷下之二附有佛教形上學之圖表，即依《起信論》所說而繪。

此外，此書在敍述禪門三宗時，將歷史上之各家禪學都分別判入該三宗之內，例如將北宗神秀判入「息妄修心宗」，將荷澤神會一系與懷讓及其弟子道一（馬祖）所傳判入「直顯心性宗」。本書並且述及各宗之思想大略。因此，對研究禪宗史或禪宗思想史者而言，本書甚具參考價值。

〔參考資料〕 高峯了州《華嚴論集》；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》。

糞掃衣（梵 pāṃsu-kūla，巴 paṃsu-kūla，藏 phyag-dar khrod）

即撿拾被棄置在糞塵中的破舊衣或碎布，洗淨後裁製成的袈裟。《摩訶僧祇律》卷十六云（大正22・357a）：「糞掃衣者，里巷中棄弊故衣，取淨浣補染受持，是名糞掃衣。」《十二頭陀經》所載十二頭陀行，其中之一即穿著糞掃衣。

《大寶積經》卷一一四載，蓄此衣者可得法幢、姓、安住、專念、善護、向門、順法等大福德。《十住毗婆沙論》卷十六〈解頭陀品〉載，著此衣者可獲十利，即：慚愧；防寒、熱等；表示沙門的儀法；天人恭敬；無貪好；隨順寂滅，無煩惱熾然；有惡易見；勿須餘物之莊嚴；隨順八聖道；精進行道，無染污心。由此可知，糞掃衣是比丘所著諸衣中，最為尊尚、殊勝者。

關於糞掃衣之種類，《十誦律》卷二十七列有四種：(1)塚間衣：包裹死者而棄於塚間者；(2)出來衣：包裹過死者而持之施予比丘者；(3)無主衣：在聚落中，置於空地上而無所屬者；(4)土衣：棄捨在巷陌、塚間或垃圾堆中者。

《四分律》卷三十九〈衣犍度〉中則列舉牛嚼衣、鼠嚙衣、燒衣、月水衣、產婦衣、神廟中衣、塚間衣、求願衣、受王職衣、往還衣等十種為糞掃衣。《五分律》卷二十一〈衣法〉中列舉王受位時所棄故衣、塚間衣、覆塚衣、巷中衣、新嫁所棄故衣、女嫁時顯節操衣、產婦衣、牛嚼衣、鼠嚙衣、火燒衣等十種糞掃衣。又，《有部毗奈耶》卷十七與《根本薩婆多部律攝》卷五，也各列出十種糞掃衣。

此外，凡受持糞掃衣的比丘，稱為糞掃衣比丘（paṃsu-kūlika）。其他尚有糞掃食、糞掃鉢、糞掃革屣、糞掃臥具等，均指遺棄在垃圾堆中的飲食或器物。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷三十八；《寶雨經》卷一、卷八；《四分律》卷八；《五分律》卷二十；《有部毗奈耶》卷二十七；《毗尼母經》卷五；《薩婆多毗尼摩得勒伽》卷四；《善見律毗婆沙》卷十四；《四分律行事鈔》卷下之三；《慧琳音義》卷十一。

繁塔

為河南開封市內現存最古老的建築物。位於該市東南郊。初創於北宋・太平興國二年（977），原名興慈寺塔，又稱天清寺塔，因建築在繁臺上，俗稱繁塔。

繁塔為一平面六角形的樓閣式磚塔，據文獻記載，塔高原為九層，幾經戰火、雷擊，至元代已至半毀狀態。明初，相傳朱元璋為消除韓林兒在開封的王氣，塔再次遭到摧毀，僅留三層。清初始在殘留的三層塔上加建七級小塔，形成特殊風格。由於黃河多次氾濫，塔基沒入地下甚深，現存高度約三十二公尺。塔檐下有仿木構建築磚雕斗栱。

三層壁面上嵌砌數以千計的佛像磚，刻工精美，堪稱宋代磚雕藝術的佳作。塔內有木質樓板及梯道，可登高眺望。塔內各層鑲嵌二百餘方各種碑刻，其中以宋代書法家趙安仁所書「三經」最為著名，其他多為捐施人的姓名。塔後有古井，名曰「玉泉」，俗稱繁塔老井，水味清甜，與鐵塔老井齊名。

總持寺

日本曹洞宗大本山。位於橫濱市鶴見區。山號諸岳山。天平年間（729～748），日僧行基於能登（石川縣）鳳至郡創建律院，號諸嶽寺。元亨元年（1321），住持定賢歸依瑩山紹瑾，遂改此寺爲禪刹，號總持寺，並恭請紹瑾爲開山祖師。翌年，後醍醐天皇勅賜本寺爲曹洞宗出世道場。

元亨四年，紹瑾制定嗣法門人輪番住持等條例，並讓席予法嗣峨山韶碩。其後，韶碩門下五哲各於寺境內創建一院如次：太源宗眞→普藏院；通幻寂靈→妙高庵；無端祖環→洞川庵；大徹宗令→傳法庵；實峯良秀→如意庵。此後，五院住持輪番掌管本寺。至明治三年（1870）始廢除此制，而新立獨住制。

明治三十一年（1898），此寺遭回祿之災，堂舍悉成灰燼。四十年，遷至現址重建，並於舊地設置別院。近世以來，與能登永光寺（瑩山開創）、越前永平寺（道元開山）等互爭勢力，今則與永平寺並列爲曹洞宗兩大本山。寺寶有紙本著色提婆達多像、絹本著色紹瑾和尚像、刺繡大法被等。

〔參考資料〕 《總持寺文書》；《大本山總持寺要覽》。

總報・別報

總報與別報的併稱。又名總果別果。即由引業牽引衆生感得四生、五趣等異熟之總體，稱爲總報；由滿業力所感受之異熟生各不相同，例如肢體、諸根等各自有別，稱爲別報。

《成唯識論》卷二將總報與別報分別配列諸識，文云（大正31・7c）：「異熟習氣爲增上緣，感第八識，酬引業力恆相續故，立異熟名；感前六識酬滿業者，從異熟起名異熟生，不名異熟，有間斷故。」《成唯識論述記》卷二（末）解之曰（大正43・299b）：

「唯第八識是總果故，是果之主，餘果方生，主引生故，由强勝業引總果故，餘別弱業方能生果，據其勝業名引。（中略）亦感前之六識，俱增上緣，此是別果，故業名滿，引如作模，滿如塡綵。」

此謂由强勝業力而引生的恆相續之第八識，爲總報的果體；由劣弱業而感受的有間斷之前六識，爲別報的果報；前者名爲異熟，後者稱爲異熟生。

另依《大乘義章》卷八（末）所述，修羅道乃雜業所招感的果報。雜業中有善有惡，以惡業强勝，故招修羅惡報；以善業劣弱，故感招樂受別報。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷二十；《俱舍論》卷十七；《雜集論述記》卷八；《華嚴原人論解》卷下。

縵衣（梵paṭa）

指無田相之袈裟。音譯鉢吒。又稱縵條衣、縵條、禮懺衣。即整幅不割截之衣，爲沙彌衆及受持五戒、菩薩戒之在家信衆所穿著者。《四分律》卷四十載，佛聽許僧衆穿著不割截之安陀會。又，《佛制比丘六物圖》載（大正45・899b）：「縵通三用，然本是沙彌衣，律制沙彌著二縵衣，一當七條入衆，一當五條作務（衣相未正，故但云當）。」

另依《釋氏要覽》卷上〈法衣〉及《翻譯名義集》卷七所述，佛法初傳漢地之百餘年間，凡出家者，未識割截法，僅著縵衣。

〔參考資料〕 《有部百一羯磨》卷九；《薩婆多毗尼摩得勒伽》卷六。

縮刷大藏經

日本最早使用活字印刷的漢文大藏經。全稱《大日本校訂縮刷大藏經》，亦稱《縮刷藏》、《弘教藏》。明治十三至十八年（1880～1885）間，由東京弘教書院刊行。

此藏係以芝增上寺所藏之《高麗藏》爲底本，再與宋、元、明三本對校。內容結構則依明・智旭《閱藏知津》，分類爲經、律、論、祕密、雜藏等五部二十五門，另外新設日本撰述部，收錄日本諸宗開祖之著述。此即日本撰

述入藏之嚆矢。全藏總計收錄一九一八部、八五三九卷。另有目錄一卷。

二十世紀初，我國上海頻伽精舍曾經翻印此一藏經，而稱之爲《頻伽精舍大藏經》（略稱《頻伽藏》），然刪去其中之校勘。1979年，台灣又翻印《頻伽藏》，而稱之爲《佛教大藏經》（第一輯）。

罽賓

印度西北部的古國。又作劫賓、羯賓。關於「罽賓」一詞之語源，《貞元新定釋教目錄》卷十七以之爲「迦畢試」（Kapiśa）的訛略；《梵語雜名》謂爲「劫比舍也」（Karpiśaya）之略音；瑞目沙（A. Rèmusat）說是喀布爾（Kabul）河的古名Kophes或Kophen之音寫；烈維（S. Lévi）及沙畹（E. Chavannes）認爲是迦濕彌羅（Kaśmıra）之古名Kaspīra的對音。此一國名古來即曾見於中國正史，此外，佛典亦常提及，然因時代不同，其所指之地方亦有差異。

「罽賓」之名，始傳於漢魏時代。依《漢書》〈西域傳〉所載，罽賓國王以循鮮城爲首都，其國向東北六八四〇里至都護治所，東至烏秅國二二五〇里，東北至難兜國九日行，西北接大月氏；塞王「南君罽賓」，而塞種分散，往往數國云云。依日本學者白鳥庫吉所說，《漢書》所謂的罽賓，在喀布爾河流域，應指以犍陀羅爲中心之塞族的國家。其都城循鮮城，爲犍陀羅之古都，應是今之白夏瓦（Peshawar）之北約十六哩的Puṣkalāvatī。

東晉南北朝時代，罽賓之名轉成爲迦濕彌羅的稱呼。此時代所翻譯的經論，皆稱迦濕彌羅國爲罽賓。如東晉失譯《那先比丘經》卷下、齊・僧伽跋陀羅譯的《善見律毗婆沙》卷二所列出的罽賓，相當於巴利語《彌蘭陀王問經》及《一切善見律註》中之Kasmīra。後魏・瞿曇般若流支譯的《唯識論》、陳・眞諦譯的《大乘唯識論》及《俱舍論釋》第十一本頌等所列舉的罽賓，相當於梵本《Viṃśatikā-vijñaptimātratā-siddhi-vṛtti》、《Abhidharma-kosa-vyākhya》本頌的kaśmıra。

但在隋唐時代，罽賓並不是指迦濕彌羅，而是指漕國（Zabula）或迦畢試（Kapiśa）。譬如撰於唐中宗景龍年間的〈說一切有部尼陀那序〉，文中即將罽賓與迦濕彌羅兩國之國名並列一處。《開元釋教錄》卷九亦載佛陀多羅、佛陀波利爲北印度罽賓國人，阿儞眞那爲北印度加濕蜜羅人；《新唐書》卷二二一也在罽賓之外，又列舉迦濕彌羅國，且敍述其地形。可見唐代的罽賓並不是指迦濕彌羅。

關於罽賓之地理位置，《隋書》、《北史》皆謂在葱嶺以北的漕國，即漢代之罽賓；而《唐書》則謂在葱嶺之南；《貞元新定釋教目錄》以「罽賓」一詞係「迦畢試」之訛略，故視之爲迦畢試國（今喀布爾地方）。而梁・僧伽婆羅譯的《孔雀王呪經》卷上，則並列劫賓（Kāsmīra）、迦毗尸（Kāpiśī，即迦畢試）、柯毗尸（Kamiśī）三名。由此可知，南北朝時代係將罽賓與迦畢試視爲不同之二地。此外，《明史》則以之爲撒馬爾罕（Samarkand）。

◉附：印順《初期大乘佛教之起源與開展》第七章第三節（摘錄）

《漢書》說到「塞王南君罽賓」，在論究「南君罽賓」的塞王，是否從北方來以前，先應確定罽賓的所在地。在中國史書中，罽賓的名義是紛歧的。白鳥庫吉的〈罽賓國考〉，考定漢代的罽賓，是以犍陀羅爲中心，喀布爾河（Kabul）流域，並Gilgit河流域。今從佛教的古說來加以證實。編於西元前的晉譯《阿育王傳》卷二說（大正50・105a）：「居住罽賓、晝夜無畏：摩訶婆那、離越諸聖。」

罽賓，梁譯《阿育王經》作：「於罽賓處」，可見罽賓爲總名，離越等都在罽賓區內。「晝夜無畏」，梵語爲tamasuvana，意思爲闇林。闇林本爲森林地的通名，但這裏所說的，是北印度有名的聖地。（中略）

《根本說一切有部毗奈耶藥事》卷九說（大正24・40c）：「此迦溼彌羅國境，我滅度後百年中，當有苾芻弟子，彼苾芻當調伏虎嚕荼毒龍。」

迦溼彌羅的虎嚕荼龍，《雜事》作忽弄龍。可見原始傳說的降伏阿鉢羅龍，無論是佛或摩闡提，都在包括烏仗那的犍陀羅地區，就是罽賓。等到迦溼彌羅佛法漸興，也推爲摩闡提所開化的，也傳有降伏惡龍的傳說。於是北方才別說迦溼彌羅的忽弄龍，南傳也在犍陀羅以外，補入迦溼彌羅。不知摩闡提的開化罽賓，是烏仗那在內的犍陀羅地區。又如南方傳說，當時罽賓（迦溼彌羅）的夜叉槃度（Pāñcika），與女夜叉訶黎帝耶（Harītī）及五百子，也歸依了佛。然北方《根有律雜事》；正說訶黎底藥叉女，是犍陀羅藥叉半支迦（即「槃度」）的妻子。佛教古傳的罽賓，是烏仗那在內的犍陀羅地區，沒有懷疑的餘地。（中略）

西元前二世紀中，臾那（Yavana）人彌難陀（Menander）王信仰佛法，北印度的佛法，在異民族中，能逐漸的適應起來。接著，塞迦（Sakas）人取代了臾那人的政權。西元前120年後，塞迦的茂斯（Maues，或寫作Mogo）王，也有信佛的傳說。高附（Kabul）河下流、蘇婆（Swat）河流域的佛法，在佛法傾向大乘的機運中，北印度罽賓中心的佛教，有了卓越的貢獻。特別是對大乘佛法的傳入東方，有著特殊的關係。

本生談（闍多迦，jātaka），是釋迦佛過去生中的事蹟。本生與大乘思想間的關聯，是近代學者所公認的。起源於「佛教中國」——恒河流域，所以多數傳說在迦尸（Kāsi）；也有說雪山（Haimavata），但或指希馬拉耶（Himalayan）山說，起源是很早的，現存中印度Bharhut古塔的玉垣，有西元前二世紀的浮雕本生；西南Sānchī大塔門浮雕的本生，有屬於西元前一世紀的。佛法傳入北印度，本生談，有些是大乘特有的本生，在罽賓區流行起來。爲了滿足信者的希望，都一一的指定爲在這裏，在那裏，成爲聖蹟，爲後代佛弟子巡禮瞻仰的聖蹟。西元前後的情形，雖然不能明瞭，但從流傳下來，爲中國遊方僧所親身經歷的，都集中於古代的罽賓地區。今依《大唐西域記》（卷二、卷三），摘列如下：

那揭羅曷	買花獻佛布髮掩泥見佛受記
健陀羅	千生捨眼
	商莫迦孝親
	蘇達拏太子施象施男女
烏仗那	聞半偈捨身
	忍辱仙人被割身體
	析骨寫經
	尸毗王代鴿
	化蟒療疾
	孔雀王啄石出泉
	慈力王刺血飼五藥叉
呾叉始羅	月光王千生施頭
僧訶補羅	薩埵王子投身飼虎

本生的聖蹟，都在罽賓（不是迦溼彌羅）區，而烏仗那的最多。如捨眼、捨頭、聞法輕身，都表現了大乘的特性。在這些聖蹟中，這裏想提到二則：

(1)儒童——遊學的青年，布髮掩泥，見燃燈（Dipaṃkara）佛授記，爲各派共有的本生。在菩薩修行歷程中，這是重要關鍵。在北方，被指定爲那竭羅曷（Nagarahāra），在高附河下流，今Jalālābad地方（南傳沒有買花獻佛，地名爲Rammaka），表示了這裏菩薩法的重要。

(2)商莫迦（Śyāmaka, Śyāma, P. Sāma）披著鹿皮，在山中採鹿乳來供養盲目的父母，被遊獵的國王誤射了一箭。感動了天帝，不但箭瘡平復，父母的雙目也重見光明。這是大孝感天的故事。商莫迦的原語，與「奢摩」可說相同。而且，在（釋種四人四國的）《大唐西域記》中，佛去烏仗那（Udyana）時，上軍（Uttarasena）王遊獵去了。佛爲上軍王的盲目老母說法，盲母也重見了光明。在這個故事中，釋種或Śyāma，童子，遊獵，（父）母的盲

目重明：故事的主要因素，大體一致。所以商莫迦本生影射的事實，是塞迦族的Sāma。塞族在北印度——罽賓區，對佛法的影響，是非常明顯的！

〔參考資料〕《高僧法顯傳》；《遊方記抄》〈悟空入竺記〉、〈慧超往五天竺國傳〉；《大唐西域記》卷一〈迦畢試國〉；《洛陽伽藍記》卷五。

聯燈會要

禪宗燈錄。三十卷。宋・晦翁悟明集。又名《宗門聯燈會要》、《禪宗聯燈錄》。收在《卍續藏》第一三六冊；《禪宗全書》第五、六冊。

本書內容，選錄自《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》等書。自卷一至卷二十九前半部分計收錄過去七佛以迄天童正覺法嗣淨慈慧暉等六百餘人之示眾法語與機緣問答。卷二十九後半部分爲〈應化賢聖〉、〈亡名尊者〉，收錄佛陀波利等二十一位應化賢聖，以及二十七位無名尊者。卷三十爲〈傅大士心王銘〉等十四篇短文。卷首載有南宋・淳熙十六年（1189）淡齊李泳之序文、元・至元二十八年（1291）思忠重刊序，以及淳熙十年編者之自序。

本書編於南宋・淳熙十年之永嘉江心寺，淳熙十六年附李泳所撰之序文刊行。刊行未久，即於泉州崇福寺爲學人所倡導。另依《佛祖歷代通載》卷二十一所載，本書乃寧宗嘉定十三年（1220）所編；《釋氏稽古略》卷四則謂嘉定十年所編。然此二說皆屬訛傳。

在日本，本書有嘉慶三年（1389）臨川寺所刊行之五山版，以及元祿三年（1690）大應寺祖泰印行本。

〔參考資料〕〈重刻五燈會元序〉；《續傳燈錄》卷三十五〈悟明傳〉；《禪籍志》卷上。

聲明（梵śabda-vidyā，藏sgrahi-rig-pa）

印度五明之一。指研究文字、語法及音韻之學。又稱毗伽羅論（vyākaraṇa）。依《大唐西域記》卷二所載，聲明爲五明大論之一，指「釋詁訓字，詮目疏別」。《瑜伽師地論》卷三十八云（大正30・503a）：「若諸菩薩求聲明時，爲令信樂典語，眾生於菩薩身深生敬信，爲欲悟入詁訓言音、文句差別，於一義中種種品類殊音隨說。」

關於聲明之要目，《瑜伽師地論》卷十五謂有六相，即：

(1)**法施設建立相**：指聲明係以名、句、文身，及與不鄙陋、輕易、雄朗、相應、義善等五德相應之音聲爲體。

(2)**義施設建立相**：指其所詮之義，即六根、四大種、業、尋求、非法及法、興盛及衰損、受用、守護等十義，以及自性、因、果、作用、差別相應、轉等六義。

(3)**補特伽羅施設建立相**：謂言語之性別，即指男女及中性及其轉聲之變化。

(4)**時施設建立相**：指時的差別，即遠過去近過去，乃至遠未來近未來等之變化。

(5)**數施設建立相**：指數的差別，即單數、二數、複數等之別。

(6)**處所根栽施設建立相**：指有關造語、造頌等之法。

此中，關於「處所根栽施設建立相」，《瑜伽論略纂》卷六謂「根栽」指聲之根本，即是字，「處所」指出聲之處所。

在印度，研習聲明之風甚爲普遍，如《南海寄歸內法傳》卷四所載，印度人六歲習悉曇十八章，後依次學習蘇呾囉、馱都章、三棄攞章等。於中國則不然，經論等既已漢譯，其訓詁文法大異於印度，因此聲明之講習並不盛行。

日本方面，由於最澄、空海等諸家入唐，傳悉曇法，其學逐漸興盛。其中，空海於承和二年（835）正月上奏，請於金剛、胎藏兩業之外，別置聲明業之度者。旋蒙敕許，遂令學徒於東寺學習之。又其所謂聲明業，即書誦《梵字悉曇章》一部二卷，兼誦《大孔雀明王經》一部三卷，並學習《聲字實相義》。其後，聲明之學漸演變成梵文之書寫與眞言、梵讚之

諷誦，乃使後世之日本佛教界，將「聲明」轉爲「梵唄」之同義語，而以對佛菩薩之讚頌歌詠爲聲明。

◉附：呂澂〈聲明略〉序

印度古代重要學術總稱五明（梵云播遮苾駄，pañca-vidyās），學者肄習則自「記論」（梵云毗阿羯剌拏，vyākaraṇa，舊訛云毗伽羅論）。始蓋「記論」者，分別聲韻，訓釋文例，其大體有似於後世所謂文典等籍，又屬研習他種學術之基礎也。

佛家特名此學爲「聲明」（梵云攝拖苾駄，sabdavidyā）。《西域記》謂印度開蒙誘進，先遵十二章（即悉曇章），七歲之後漸授五明大論，一曰聲明云云，是已。

印度佛教東被而後，翻譯之事不絕，至於唐代新翻，精嚴遂臻其極。有如奘師所譯，莫不斟酌華梵，文義俱洽，而其章句之間亦不期多存原典之形式；假使學者非稍習聲明，即時苦其詰屈難讀。兼以審定名義必從離合之方，辨別主賓應視轉聲之例，毫釐之差、不厭研覈；此亦非略詳聲明，殆末由悉其實際者。

然而聲明一道自昔未嘗全傳，悉曇而外，著述家偶有解說，語焉不詳，且多謬失；蓋久矣，學者之無所依據而不得不安於迷離怳惚也！今時談佛學者甚盛，唐譯諸籍尤見推崇，聲明之明宜知是時。

〔參考資料〕 《大乘莊嚴經論》卷五；《成唯識論掌中樞要》卷上（末）；《大慈恩寺三藏法師傳》卷三；《因明論疏明燈抄》卷一（本）。

聲聞（梵śrāvaka，巴sāvaka，藏ñan-thos）

指聽聞佛陀之聲教而依教修行的佛弟子。在原始佛教聖典中，釋迦在世時的弟子，不論在家或出家，皆稱爲聲聞。但至後世，聲聞被限定爲出家弟子。大乘佛教興起之後，聲聞與緣覺皆被大乘教徒貶爲小乘。並認爲聲聞乘有下列特性：(1)以《阿含經》爲所依；(2)觀苦、集、滅、道四聖諦；(3)經三生六十劫之長遠修行，期證阿羅漢果；(4)以灰身滅智爲涅槃；(5)著重在個人證悟而不致力濟度衆生。

對於「聲聞」一詞之語義，經論之解釋頗多。如《大乘法苑義林章》卷二謂聲聞者，「聲」謂音聲，引申爲佛陀之說法，「聞」謂聽聞。若修行者聞佛說法，信受精進而修行者，名曰聲聞。此即聲聞原本之字義。即指佛弟子或篤信佛法者。然在大乘佛教興起之後，乃在此一意義之上，又再形成種種解釋及分類，甚至於成爲大乘教徒所批評、貶抑的對象。

關於聲聞之種類，諸經論說法不一。如《解深密經》卷二〈無自性相品〉將之分爲二種：(1)一向趣寂聲聞：即永沈於無餘涅槃者。(2)迴向菩提聲聞：即迴心轉向大乘，遂證得無上菩提者。《入大乘論》卷下〈識論空品〉分利、鈍二種，謂勤修禪定，不能成就菩提之果者，稱爲鈍根聲聞；迴向菩提，能斷智障者，稱爲利根聲聞。慧遠《大乘義章》卷十七（末）將小乘人分爲愚法與不愚法二種，吉藏《法華玄論》卷一謂聲聞有本學小乘與退大爲小之別。此中，「愚法」及「本學小乘」即爲趣寂聲聞，「不愚法」及「退大爲小」相當於迴向菩提聲聞。

又，《入楞伽經》卷四將聲聞分三種：(1)決定寂滅：同於前述趣寂聲聞。(2)發菩提願善根忘善根：相當於前述迴向菩提聲聞。(3)化應化：謂諸佛爲莊嚴大會衆而化作聲聞。同經卷七〈入道品〉又出退菩提、增上慢、寂滅等三種，卷九出應化、願生、離諸貪癡垢等三種。《瑜伽師地論》卷七十三，謂聲聞有變化、誓願、法性等三種之別。

此外，《瑜伽師地論》卷八十另出變化、增上慢、迴向菩提、一向趣寂等四種。世親《法華論》卷下亦說四種：

(1)決定聲聞（種姓聲聞）：謂原本即屬聲聞性，以聞四諦法而證入寂滅無餘之小果者。

(2)增上慢聲聞：謂已爲凡夫，尚未證果，然起增慢心而謂其已證者。

(3)退菩提心聲聞：謂原有大菩提心，修行大

乘。然終於退爲聲聞者。

⑷**應化聲聞**：指諸菩薩隨化假示之聲聞相。

此四種之中，第一及第三爲眞實聲聞，餘者不然；又惟第一爲決定性（姓）聲聞，不迴心向大，餘皆爲不定性。此外，天台家又加佛道聲聞，而成五種。

以上所說之分類法，皆依據大乘教義所說。實則，在諸阿含經及《發智論》、「六足論」等諸論中，則不持此等說法，而唯以此中所謂之趣寂聲聞名爲聲聞。

此外，關於聲聞之「轉根」一事，諸家亦頗有異說。俱舍家在修行階位中之四善根位上立論，以爲在煖、頂二位可轉爲菩薩，煖、頂、忍三位可轉爲緣覺，故決定性之聲聞乃針對忍位已上而說；唯識家立「聲聞定性無轉根，不定性有轉根」之說；天台、華嚴一乘家則謂凡定性、不定性皆可轉根成佛。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷三十一；《大方等大集經》卷三、卷十二；《大乘大集地藏十輪經》卷七〈有依行品〉；《大般若經》卷五一一；《大智度論》卷二十七；《十住毗婆沙論》卷一〈序品〉；《顯揚聖教論》卷六、卷十六；《大乘莊嚴經論》卷一、卷五、卷十二；《解深密經疏》卷一、卷四。

聲論師

古代印度婆羅門哲學中，主張「聲常住論」之學派。又稱聲常住論、聲論外道。此學派極尊重《吠陀》之聖典教權，認爲《吠陀》皆是由梵所啓示而口授傳誦者。此種思想之形成，是先有視「聲梵（śabda brahman）爲神聖」的思想興起，其後乃發展出「聲是常住不滅」之學說。《成唯識論》卷一云（大正31·3b）：「有餘偏執，明論聲常，能爲定量，表詮諸法。」《成唯識論述記》卷一（末）釋云（大正43·262c）：

「明論聲常，是婆羅門等計。明論者，先云韋陀論，今云吠陀論。吠陀者，明也，明諸事實故。彼計此論聲爲能詮定量，表詮諸法，諸法楷量，故是常住。所說是非，皆決定故。餘非楷量，故不是常。設有少言稱可於法，多不實故，亦名非常。」

此謂外道主張《吠陀》之內容係先天常住、絕對眞實。因此，詮表《吠陀》之聲亦是常住不變者。彼等即以之爲認識諸法之準則。

此說夙行於婆羅門之間，尤其是波你尼（Pāṇini）以後之文法學派，更是盛行此論。後至彌曼差派（Mimāṃsā）、吠檀多派（Vedānta）等諸學派興起，乃正式提倡「聲常住論」。後又衍生「聲顯論」、「聲生論」兩派，乃至主張一切聲皆常住。其中，聲顯論謂聲之體本有，然須待音響等緣方顯；此爲彌曼差派所說，攝於外道十六宗中之從緣顯了宗。聲生論則主張聲之體並非本有，須待音響等緣方生，然生已即能常住；主張此說者，一說是彌曼差，一說謂係一派名不詳之學派所立，或說是勝論派所說。此仍未有定論。總之，「聲顯論」係就聲之體而主張常住；「聲生論」則就聲之用而說常住。

此二派皆曾與勝論、數論、正理派及佛教之聲無常論相對抗。佛教中，無著、世親、陳那、護法等諸大論師皆曾破斥其說。佛教之因明家以「所作性」之因破聲生論；而以「勤勇無間所發性」之因破聲顯論。

此聲論之說，對於文法學派之影響頗鉅。七世紀左右，文法學家伐梜呵利（Bhartṛhari）即採取此說，並依語言之本體而創出獨特的語言哲學。此外，後世佛教中，眞言家唱導「聲字實相」之義，此恐亦係受「聲常住論」之影響所發展出來的理論。

◉附：呂澂《因明入正理論講解》（摘錄）

㈠正統婆羅門以《吠陀》（《明論》）爲聖典。《吠陀》是口傳下來的，那麼在傳誦過程中會不會有錯誤呢？婆羅門學者認爲，《吠陀》既然是聖典，就不會傳誦錯誤。何以證明呢？這就進一步論到聲是常或無常的問題。聲包括物體發的聲和人發的聲。他們認爲，聲在第一次發出後就不會消逝，第二次第三次的重

複也還是原來那樣，毫不變動，有如現在的錄音，所以他們說聲是常。承認「聲常」，就可以進而爲他們認爲《吠陀》是絕對權威進行辯護了。婆羅門一系的，如彌曼差派（聲論）、吠檀多派以及文典家，都這樣主張。但婆羅門系以外的，如數論、勝論、正理以及佛教，則主張聲無常。

㈡聲論都認爲聲是常。聲論中有兩派：聲生與聲顯。印度哲學派別中的彌曼差派就是聲顯派，聲生派屬於哪一派還不清楚。據宇井伯壽說，聲生派主張，聲在發生之前無有，一旦發生就不會消滅，所以聲是常。聲生派認爲，一切聲音（物聲、人聲）都包括在聲之內。又聲音一旦發生，也就成爲概念（名言），概念一產生，就不消滅，如說「天」，此詞一產生，就永遠被人運用，所以是常。宇井認爲，聲生論的聲不是音響，而是指的概念。聲顯論則主張聲本來就有，不過未顯現，一旦被說出，就成爲顯現的了，也是常。聲顯論說的聲是人聲，也通於概念。勝論師則認爲音響與語言的聲都無常，而概念却是常。

〔參考資料〕《大乘廣百論釋論》卷一；《大乘法苑義林章》卷一（本）；《瑜伽師地論》卷六；《因明入正理論》；《因明入正理論疏》卷上（末）、卷中（末）；黃心川《印度哲學史》第十三章；金倉圓照《印度中世精神史》卷上。

聲塵得道

意指依音聲而得道。聲，爲六塵（即六境）之一，故稱聲塵。聲塵得道，即指聽聞佛菩薩說法，乃至歌唄等音聲，遂證入佛道。其他佛土之衆生，諸根皆利，故可總依六塵而得益，但娑婆世界之衆生，耳根較利，故偏依聲塵而得道。《大佛頂首楞嚴經》卷六言及觀世音菩薩之圓通，謂（大正19·130c）：「我今白世尊，佛出娑婆界，此方眞教體，清淨在音聞，欲取三摩提，實以聞中入。」《法華玄義》卷六（下）云（大正33·755b）：「他土餘根皆利，隨所用塵起之，令他得益。此土耳根利，故偏用聲塵。」

關於娑婆得道之因緣是否唯限於聲塵，有各種說法。但諸說大致認爲開悟之初入，唯限於聲塵。即謂娑婆世界之衆生根源雖有萬種差別，但論其得道之源，因此界以耳根較利，故初入偏依聲塵，而不依餘塵。《法華文句記》卷一（上）亦云（大正34·155b）：「今論娑婆，唯稟聲教，（中略）此土入者，不假餘塵。（中略）言依教者，應云聲教，但是言略，雖有滅後色經，乃至名句行蘊所攝，淨名香飯及以法行思惟悟等，並以金口聲教爲本。」

〔參考資料〕《法華文句》卷一（上）；《法華玄義》卷八（上）；《法華玄義釋籤》卷十六；《仁王護國般若經疏》卷一。

聲字實相義

一卷。日僧空海著。略稱《聲字義》，收在《大正藏》第七十七册。書中主要在以眞言宗之獨特立場，解釋三密（身密、語密、意密）中之語密。內容論及大日如來以文字及聲音顯現其說法，而此等文字及聲音（聲字）係超越人間之語言文字，於五大、十界、六塵之中均甚深祕，因此當深祕之文字及聲音顯現時，即是如來實相之顯現。易言之，本書之旨趣，即在闡明：三世恒常之法身大日如來之自體，即爲聲字本身，故謂「聲字即實相」。本書內容，係空海思想體系之中心，爲眞言宗十卷章之一，又與《即身成佛義》、《吽字義》並稱爲眞言宗之三部書，古來即爲密家所盛用。註疏有《聲字義開祕鈔》二卷（賴瑜）、《聲字實相義鈔》一卷（宥快）等。

膽巴（藏Dampa；1230～1303）

元代藏族高僧。又名功嘉葛剌思（藏Kun-dgaḥ-grags），原名叫慶喜稱，西藏地區突甘斯旦麻人。幼時父親去世，依靠叔父生活。九歲時，便能很流利地背誦一些梵咒。十二歲時，對經咒壇法也能通達。二十四歲時講演大喜樂本續，四衆悅服。以後到印巴次大陸

的西部參禮大德古達麻室利，盡得其傳。蒙古中統年間（1260～1263）經帕思巴推荐，謁見忽必烈汗（即後來的元世祖），命他住在五台山壽寧寺。至元九年（1272）在京師爲王公授戒。至元十八年奉元世祖命，赴長春宮辯論《老子化胡經》的是非。至元十九年堅請西歸，先到雲中，再到西夏，又到臨洮，各地從他求法的人很多。他在臨洮接受元帝的命令回到故鄉，住了六年。至元二十六年回京，住在聖安寺。這年四月，命他往潮州，八月到達，住開元寺。以後在潮州傳法建寺。不久就被召還。至元三十年在內殿建觀音獅子吼道場，爲元帝疾病祈禳。元世祖病癒之後，打算在五台山爲他建寺，尚未動工，世祖就去世了。以後成宗嗣位，膽巴奏請蠲免僧道稅糧，得到許可。元貞元年（1295）四月，奉皇帝命令住當時京師最大的廟宇大護國仁王寺。移居時，皇帝命令太府給他使用皇帝出行時用的儀仗，並由百官護送。這一年西藏邊界有警，奉皇帝命在京師西北瓮山（即今萬壽山）建曼拏羅祈禳。大德六年（1302）二月，成宗出巡到柳林，在那裏得了病，膽巴奉令前往探視。成宗病癒之後，命令天下僧人普閱藏經，並大赦天下。對於膽巴，所給布施極爲豐厚。三月成宗繼續北巡，命膽巴乘象輿行於皇帝車駕之前。大德七年夏，膽巴在上都（今內蒙古自治區多倫縣西北）示疾，五月十八日午時逝世。世壽七十四，僧臘六十二。遺體就上都慶安寺結塔荼毗，舍利被迎歸北京，葬於仁王寺的慶安塔。

元仁宗皇慶二年（1313），追號膽巴爲「大覺普惠廣照無上巴帝師」。（張建木）

〔參考資料〕《元史》卷二〇二；《佛祖歷代通載》卷二十一、卷二十二；《神僧傳》卷九；《釋鑑稽古略續集》卷一。

臨濟寺

㈠**臨濟宗之祖庭：**位於河北省正定縣。原名臨濟院，創建於東魏孝靜帝興和二年（540）。唐宣宗大中八年（854），禪僧義玄入住此寺，大振禪風，四方學衆雲集。《鎮州臨濟慧照禪師語錄》云（大正47·506c）：「 抵河北鎮州城東南隅，臨滹沱河側，小院住持。其臨濟因地得名。」依此可知其寺名之由來。咸通八年（867）義玄示寂，其弟子建衣鉢塔以資紀念，名青塔，即今之澄靈塔。寺經歷代興廢，現僅存澄靈塔。

澄靈塔爲臨濟寺主要建築，爲八角九級密檐式的實心磚塔，因用青磚砌成，故又稱「青塔」。民國初期，塔已殘破，塔刹損壞。1980年，日本臨濟、黃檗兩宗組成的日中友好臨黃協會訪問團赴中國大陸朝禮，團員見祖塔殘破不堪，遂捐資修建。1986年修葺竣工。

此外，中國佛教協會又與日中友好臨黃協會合作，於1987年重建大雄寶殿。此殿坐北朝南，位於澄靈塔後，高十一公尺，寬二十公尺，面闊五間。殿內供奉釋迦牟尼佛和迦葉、阿難二尊者，以及文殊、普賢、觀音和十八羅漢的樟木雕像。1988年五月，河北省佛教協會成立，會址即設在該處。

㈡**台北名刹：**位於台北市圓山。係日本陸軍大將兒玉源太郎於明治三十三年（1900）所創建，原擬作爲日本佛教徒在台靜修之地，並以梅山玄秀爲開山，1945年，臺灣光復，始由觀音山本圓接管。其後，歷經盛滿、心悟、白聖諸師住持，竭力整建，始具規模。嘗舉行護國千佛大戒會，以弘揚戒法。七十一年起，爲世界佛教僧伽會之永久會址。

〔參考資料〕㈠《宋高僧傳》卷十二；《景德傳燈錄》卷十、卷十二；《佛祖歷代通載》卷十七、卷二十二；《五燈會元》卷四、卷十一。㈡《台灣佛教名刹》（華宇版）；闞正宗編《台灣佛寺導遊》㈠。

臨濟宗

中國佛教中禪宗五家之一。由於此宗的開創者義玄，在河北鎮州（今河北省正定縣）的臨濟禪院舉揚一家的宗風，後世就稱它爲臨濟宗。

義玄（？～867）是六祖慧能下的第六代

，曹州南華縣人，出家後廣究毗尼及經論，既而到各處參學。首先參謁洪州黃檗山的希運禪師，問「如何是佛法的的大意？」三度發問，三度被棒打，於是向希運告辭，希運叫他到高安灘頭去參謁大愚禪師。他見了大愚，訴說三問三被打的經過，並問：「不知有過無過？」大愚說：「黃檗恁麼老婆心切，爲汝得徹困，猶覓過在。」師於是大悟云：「佛法也無多子。」大愚乃搊師衣領云：「適來道不會，而今又道無多子，是多少來？是多少來？」師向大愚肋下打了一拳。大愚托開云：「汝師黃檗，非干我事。」義玄即回黃檗。黃檗云：「汝回太速。」義玄云：「只爲老婆心切。」黃檗云：「那大愚老漢待見與打一頓。」義玄云：「說什麼待見，即今便打。」遂打黃檗一掌，黃檗哈哈大笑，印可義玄得悟。唐・大中八年（854），他到鎮州，在滹沱河邊建立臨濟院，廣接徒衆，門風峭峻，盛於一代。咸通八年（867）四月十日，端然示寂，敕諡「慧照禪師」。慧然輯錄他的語要爲《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，簡稱《臨濟錄》一卷。

義玄的接引學人，有三玄（即三種原則）、三要（即三種要點）、四料簡（即四種簡別）等施設。他說他的接人，「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪」（四料簡）。又說：「大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實，有照有用。」

義玄說：一念心上淸淨光即是法身佛，一念心上無分別光即是報身佛，一念心上無差別光即是化身佛；而輪迴三界受種種苦，只是由於「情生智隔，想變體殊」。假如能看到這一點，回光返照，停歇一切向外馳求的念頭，就當下與祖、佛沒有區別。所以眞正學道人，只是隨緣任運，不希求佛、菩薩、羅漢等果乃至三界殊勝，迥然獨脫，不爲外物所拘。這是臨濟宗的根本思想，他的語句作略，便是通過這根本思想而用峻峭的機鋒爲學人解黏去縛的。

義玄的弟子，有灌溪志閑、寶壽沼、三聖慧然、興化存獎等二十餘人，門葉極其繁榮，於是成爲一大宗派。然而後世臨濟宗的法系都出於存獎（830～888）之下，遞傳南院慧顒（？～952）、風穴延沼（896～973）、首山省念（926～993）、汾陽善昭（947～1024）、石霜楚圓（986～1039）。楚圓下有黃龍慧南、楊岐方會，法席很盛，於是分爲黃龍、楊岐二派，和原來的五家合稱五家七宗。

慧南（1002～1069），信州玉山人，起初依泐潭懷澄學雲門禪，後來依楚圓，於言下大悟。宋・景祐三年（1036），住在南昌黃龍山，設三轉語接引學人，法席之盛，與道一、懷海相等。嗣法的弟子有晦堂祖心、寶峯克文、東林常總等八十三人。

方會（992～1049），袁州宜春人，出家後，往南原參楚圓得悟，後來辭歸筠州九峯，道俗迎居楊岐山，嗣法的弟子有白雲守端、保寧仁勇等十二人。起初黃龍、楊岐二派並盛，然而黃龍一派，不數傳而法統斷絕，楊岐恢復臨濟舊稱。守端下有五祖（山名）法演等十二人，法演下有佛鑒慧懃、佛眼淸遠、佛果克勤等二十二人，三佛中克勤以得髓稱，法流尤盛。淸遠再傳蒙庵元聰，日僧俊芿師之，傳法歸國，爲楊岐宗在日本之初傳。

克勤（1063～1135），彭州崇寧人，出家受具後，起初學經論，後來就法演參禪得悟。宋・崇寧中（1102～1106），在成都昭覺寺開法；政和初（1111～？），往荊州，謁張商英（無盡），與談《華嚴》要旨和禪門宗趣，商英事以師禮，留住碧巖。既而應商英之請，在雪竇重顯的《頌古》百則上加垂示、著語和評唱，門人加以輯錄，題作《佛果圜悟禪師碧巖錄》（克勤曾先後受佛果、圜悟等賜號），又稱《碧巖集》，十卷。此外有《圓悟佛果禪師語錄》二十卷，弟子紹隆等編。嗣法的弟子有七十五人，就中以大慧宗杲、虎丘紹隆爲最著，開大慧（亦稱徑山派）、虎丘二派。

宗杲（1089～1163），宣州寧國人，初遊於洞宗之門，既而到汴京天寧寺參克勤，於言

下豁然頓悟。後來住在浙江徑山，接引後學，道法很盛。曾裒輯先德的機語，間加以拈提，稱爲《正法眼藏》，六卷。又盛倡看話禪，而貶宏智正覺的主張爲默照邪禪。後來他的弟子蘊聞編輯他的法語爲《大慧普覺禪師語錄》三十卷、《大慧普覺禪師宗門武庫》一卷。嗣法的弟子有九十餘人，臨濟一宗至此又大盛。

紹隆（1077～1136），和州含山人，初謁長蘆崇信、湛堂文準、黃龍死心，次參克勤得悟，後來住在虎丘，大播克勤之道於東南，有《虎丘紹隆禪師語錄》一卷，參學嗣端等編。嗣法的弟子只有天童曇華一人。曇華的法嗣有八人，而以天童咸傑爲最著。虎丘一派在咸傑下，更分出松源（崇岳）、破庵（祖先）二派。咸傑下三傳一山一寧，入日本創一山派。

大慧一派，在宗杲的弟子佛照德光下，也分出靈隱（之善）、北磵（居簡）二派。之善再傳有楚石梵琦，晚年專修淨土。居簡下再傳有念常（著《佛祖歷代通載》）、德煇（改訂《百丈清規》）等，但其後不昌（德煇法系傳日本爲中巖派）。後世臨濟宗的法系都出於紹隆之下，特別是破庵祖先一派，極其繁榮（此派與崇岳一派下均有多支傳入日本）。祖先傳雪巖祖欽，再傳高峯原妙，此宗又大盛，其時已入元代。

原妙（1238～1295），蘇州吳江人，起初習天台教，次參雪巖法欽得悟。元・至元十六年（1279），入西天目，在師子岩立「死關」，以三關語考驗學者，受度的弟子數百人，參學門人輯錄其法語爲《高峯原妙禪師語錄》、《高峯原妙禪師禪要》各一卷。其嗣法有明本。

明本（1263～1323），錢塘人，從高峯得悟後，出遊皖山、廬埠、金陵，並在廬州的弁山及平江的雁蕩結庵，學者輻湊。後來回到天目，住持師子院，名重一時。雲南沙門玄鑒，東來問法，於言下有省，中途圓寂，其弟子普福等，圖畫明本的形像南歸；由此雲南興立禪宗，奉爲第一祖。明本有《天目中峯和尚廣錄》三十卷。其門下有天如惟則，提倡禪淨合一。此宗在元初，還有海雲印簡，系出和克勤同門的天目齊下，很受元室的尊信。

到明代，禪宗依然很盛，如《五燈會元續略》〈凡例〉述臨濟宗在明代的盛況說：「臨濟宗自宋季稍盛於江南，閱元而明，人宗大匠，所在都有。」「而韜光斂瑞，民莫得傳。」所以有明一代的宗匠見於史傳的不多。只中峯門下千巖元長，其法系曾傳入日本。到了他的十三傳隱元隆琦，在崇禎時住黃檗山萬福寺，復興黃檗宗風；後應請赴日本，於山城宇治創黃檗山萬福寺，開黃檗宗。到明末清初，國內此宗已不及往昔的隆盛，惟有天童（圓悟）、磬山（圓修）、本溪（性冲）三派鼎峙而已。

圓悟（1566～1642），號密雲，宜興人，年三十，依龍池山幻有正傳出家，有一天，過銅山頂，有省，後來正傳授以衣法，法席很盛。法語有《密雲悟禪師語錄》十卷。法嗣有常熟三峯漢月法藏、四川夔州破山海明、越州平陽弘覺道忞、天台通玄、林野通奇等十二人。圓修（？～1635）與圓悟同門，於明・萬曆三十六年（1608）在磬山結茅，逐漸成爲大剎，門下人才之衆和圓悟相等。法語有《天隱修禪師語錄》二十卷。法嗣有杭州理安箬庵通問、湖州報恩玉林通琇等五人。性冲（？～1611），嘉興秀水人，起初在徑山結庵，後來住在蘇州本溪，法嗣有興善慧廣。

法藏（？～1635），無錫人，幼年出家，決志參禪，到年四十得悟，後來往從圓悟，被命爲第一座。既而在聖恩禪寺的萬峯關結夏，嘗提宋・慧洪所撰《智證傳》，力闡綱宗，爲諸方所疑謗。圓悟作書告誡他，他覆書答辯，又作《五宗原》一書，和圓悟的見解不同，圓悟一再加以駁斥，圓修也作《釋疑普說》駁斥他。法藏的弟子譚吉弘忍更作《五宗救》，主張師說，圓悟又加以駁斥，侍者啓眞編爲《闢妄救略說》一書，共十卷。

後來清雍正帝（1723～1735）痛駁法藏、

弘忍所言，斥爲魔說，並將藏內法藏、弘忍的語錄及《五宗原》、《五宗救》等書盡行毀板，另將《五宗救》逐條駁正，刻入藏內，這就是現行的《揀魔辨異錄》。又著直省督撫從圓悟派下削去法藏一支，永遠不許再入祖庭。傳令天下祖庭，凡係法藏的子孫開堂的，即撤去鐘板，不許說法。另選圓悟派下的別支承接方丈。三峯一派受此打擊，不能復振。

此宗在清初大都系出圓悟、圓修二派，而圓悟一派尤其隆盛。清順治帝嘗於十四年（1657）到京師的海會寺，延見圓悟的三傳弟子憨璞性聰。更先後召玄水杲、玉林琇（通琇）、茚溪森（行森）、天童忞（道忞）入京從容諮訪，而師事通琇和他的弟子行森。通琇（1614～1675），江陰人，十九歲，從圓修出家，於言下大悟，繼承法席，有《普濟玉林國師語錄》十卷行世。道忞（1596～1674），潮州茶陽人，早年讀大慧宗杲的語錄，即到廬山出家，後來參謁圓悟得悟，親炙十四年，繼承法席，撰有《九會語錄》、《百城北遊錄》等。

又當順治、康熙間，法藏的門葉極其繁榮，當時成爲三峯一派，海內稱法藏和他的弟子靈隱弘禮、靈巖弘儲爲佛、法、僧三寶。弘禮下，有願雲顯，住洪州雲居；弘儲下，有原直賦、楚奕豫，賦住南岳福嚴，豫住潭州雲蓋，大闡宗風。經雍正削去支派後，法脈就斷絕了。

太平天國軍興後，此宗只圓修一派較盛，其法系有鎮江的金山寺、揚州的高旻寺、常州的天寧寺及浙江於潛西天目山的禪源寺。而宗門中較卓越的，是重興句容赤山般若寺的法忍本心（1846～1906），而本心的法系也源出金山。此後則金山有印徹（融通，1866～1928）、高旻有法一、天寧有清熔（冶開，1852～1922）。又上海的留雲寺有密融（微軍，1854～1921），系出金山；北京的龍泉寺有古念（清一，1843～1916），撰有《宗鏡捷要》四卷，系出天目；都是知名的禪僧。而繼承圓悟法系的僅有寧波天童、湖南溈山、成都昭覺等。

此宗接引學人的方法，單刀直入，機鋒峻烈。自從義玄用棒喝以來，以至宗杲的提倡看話，都是以迅雷不及掩耳的手段或言句，剿絕情識，使學人忽然省悟，實爲其特色。它在五家宗派中流傳最久，不是沒有原因的。（黃懺華）

◉附一：乃光〈臨濟禪初探〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

百丈下另一支的溈仰宗，開堂說法早於諸家。溈山曾說「研窮至理以悟爲則」。至若仰山則竟謂「悟則不無，怎奈落在第二頭」。他這樣說，還是溈山說的「實際理地不受一塵」之意，不悟則不到，悟了又落第二，說明此事實在難搆，溈山教仰山：「以思無思之妙，反思靈燄之無窮，思盡還源性相常住，事理不二眞佛如如。」仰於言下頓悟。此即隨於「尋思」的言說，創入頓悟的極境，仰山教人：「能思者是心，所思者是境，彼處樓台亭苑人馬駢闐，汝反思的還有許多般也無？」僧於言下有省。此即諦聽「尋思」的言說，靠近頓悟初門，溈仰這樣開示學人，顯然即以「尋思」爲功行要著，藉尋思的方便而觸發頓悟也。須知這却爲一般傳統的禪宗正行。但這與臨濟提持的「一念緣起無生」和「隨處作主，立處皆眞，一切境緣回換不得」，「直是現今更無時節」等頓悟功行有異。臨濟大悟前，發問、吃棒，在他只有一個反應「有過無過」，經由大愚的點撥，那也不是教他「尋思」，直是緊驟的提起，教他當下瞥地。果然臨濟只在當人鑒覺下的一念忽然頓開了。看臨濟大悟的關鍵，的確念頭若經「逼拶」，外不放入，內不放出，即可脫然頓悟。自己却能這樣行，哪能重增惑結展轉「尋思」？如上兩則尋思悟道例子，遇人即可；眞若自行，尋思即瞎。所以臨濟曾說：「若人修道道不行，萬般邪境競頭生，智劍出來無一物，明頭未顯暗頭明。」智劍者，謂學人若能逼拶念頭，定能趨鑒覺於頓悟，即可獲得如實智，此智威風凜凜，喻如劍也。無一

物者，照見五蘊皆空也，慾貪見刺都無所有。明頭未顯暗頭明者，此頓悟了了之如實智，觸及之境明處却無以顯示，好似與常人一般；這只能於性境幽暗處如實知其孤明寂照爾。即此孤明即是一把「倚天照雪」的長劍。一念頓悟，到家按劍只一步。這一比較，可知臨濟禪提持的逼拶念頭的頓悟，非「尋思」所攝，出過溈仰宗。

石頭、藥山一系的曹洞宗，還是著重以尋思觸發頓悟。如洞山問雲巖：「百年後忽有人問：『還邈得師眞否？』如何祇對？」巖良久，曰：「只這是。」山乃沉吟（自起尋思）。巖曰：「价闍黎，承當個事大須審細（師教尋思）！」山猶涉疑（自起尋思）。後因過水覩影，大悟前旨，有偈曰：「切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠；渠今正是我，我今不是渠；應須恁麼會，方得契如如。」此即由尋思逐次銳進，繼續觸發之頓悟也。此宗以爲頓悟貴在知「有」，不一定即在明大法實際，徹法源底。臨濟禪便不這樣，大問題解決了還有啥知有的事？曹洞宗頓悟知有了，即趨重保任，但保任亦多分在尋思中保任須回互而照知，正偏回互才爲保任。曹洞宗創倡正偏五位與展開五位功勛禪道，重心在於尋思鑒照，節節推進頓悟，圍繞著「機貴回互」之旨。實際，回互即尋思發展到另一種高級類型，如以臨濟來衡量，只是禪宗頓悟功行中的一種分析，不是禪功上的一種動力，如落在依樣畫葫蘆，便墮「相似禪」中去。臨濟始終不渝的、堅定的提持逼拶念頭的頓悟功夫，自己修學是這個、教人修學也是這個法門。他的禪法造成的氣勢是：要衝鋒陷陣，要奪敵馬去追敵，要直搗敵巢、梟敵魁首。三年黃檗座下不哨一聲，睦州冷眼覷得實，知道是個大丈夫漢，教他去問法，却三度被打，逼拶更甚。雖渾身是股勁兒，却似乎軟綿綿無力。經大愚輕一點撥，才意識到自己具有拔山之力，大愚肋力筑三拳，黃檗面前飛一掌，正是顯出掀倒須彌、踢翻地軸，倒覆乾坤的氣勢。這和曹洞宗的綿密功夫，全是兩路禪法。

當時和臨濟作略相似的有德山（宣鑒），也是馬祖下第四世孫，年歲稍長於臨濟。他們兩人的禪道教學最爲相似。臨濟悟後行脚有參訪德山的一個公案：

臨濟侍立（德山）次。山曰：「困。」濟曰：「老漢寐語作麼？」山便打；濟掀倒禪床；山便休。

後來臨濟住鎮州臨濟院，德山禪道更噪譽禪林，臨濟主動而間接地和德山相見。公案內容是這樣：

德山示衆：「道得也三十棒，道不得也三十棒。」臨濟聞得，謂洛浦（名元安，曾爲臨濟侍者，後參夾山得法）曰：「汝去問他：『道得爲什麼也三十棒？』待伊打汝，接住棒送一送，看伊作麼生？」浦如教而問，師便打，浦接住棒送一送，師便歸方丈。浦回擧似臨濟，濟曰：「我從來疑著這漢。雖然如是，你還識德山麼？」浦擬議，濟便打。

當時德山的禪道是：提起一條白棒打盡天下捏怪者，被學者們形容爲「德山棒，劃斷怪凡魔膽喪」！宋·贊寧《僧傳》〈德山傳〉有云：「其於訓授，天險海深難窺邊際。」德山、臨濟垂接學人的方式，均屬於激箭似的禪道，震驚了天下叢林。提起「德山棒，臨濟喝」，便談虎色變，觸之心驚，實爲宗門盛事。但德山於禪道却只盡掃蕩之功，在剿絕知見時不惜喝佛罵祖去；然於掃蕩無撈摸處只教人自荐，這還是個大窠臼。臨濟則有殺有活，一氣呵成；有破有立，不另指點；鑄成殺活破立統一的利劍，具有極大辯證威力的活般若，但總不離逼拶的手段教人直下以趨入也，他囊括得了德山，德山却於他乾瞪眼。

德山下出岩頭（全奯），此師有出藍之譽，實受臨濟影響很深。他結友參臨濟，已値臨濟入滅，但飫聞定上座轉臨濟法語，「岩頭不覺吐舌」。這即是他有所悟入處。他在洞山而不肯洞山，嗣德山又不肯德山，幫助在德山會下的同門雪峯大悟，即此可知他的見地與功行

迥超諸方。他說：「若向事上覷，即疾；若向意根下尋，卒摸索不著。」又說：「此是向上人活計，只露目前些子，如同電拂，如擊石火，截斷兩頭靈然自在。」岩頭禪道有破有立，總的方法是逼拶，却與臨濟同途。不許「尋思」剿除知見，而且更要爲不思才可得他一念跳脫轉轆轆地。這一念跳脫，若不經由「逼拶」，即不得跳脫。「向意根下尋」即非逼拶，「截斷兩頭」才是逼拶，尋思屬於依句修行，劃句子直須等破。所謂「一團火焰相似」，即智劍出來也。若以岩頭法語參看臨濟大悟公案，「原來黃檗佛法無多子」，正是逼拶後的跳脫。岩頭實屬逼拶念頭的頓悟功行，他否定「尋思」則是肯定的。

德山下出雪峯（義存），他久歷禪會，三上投子（名大同，石頭另一系丹霞、翠微之後），九到洞山，後在德山下省發，經岩頭幫助始大悟。雪峯下出雲門（文偃），門實於九十六歲的老睦州處悟道，這與臨濟宗搭上了一點關係。後來雲門極力闡揚逼拶直入功夫，不要在自家意識上弄光影，提出了「光不透脫，只爲目前有物」的病，要於一念鑒覺下逼拶這一著子而求透徹。這和臨濟敎你直下「識取弄影的人」，識取「是你目前歷歷的勿一個形段孤明」（臨濟語）。脫去雲門說的病，始可頓悟此境，鑒覺無滯。以雲門所說的病，來看臨濟大悟公案，則不見一星兒病。須知，臨濟禪觸著即硬逼拶，哪有軟暖之物給人？雲門激箭一流的禪道，他曾作一頌：「舉不顧，即差互；擬思量，何劫悟？」雲門禪你要「尋思」，也不容你尋思，碰著它即是逼拶，實與臨濟手眼最近。

雪峯下玄沙（師備）、羅漢（桂琛）、清涼（文益的法眼宗，文益謚「法眼」），與雲門興起時間差近。清涼門下出天台德韶，最知名，此宗大振。法眼宗因爲在禪宗五家中是最晚出的，四家禪道對它都有影響。雖無臨濟轟轟烈烈的塗毒鼓聲，但梵音清雅亦復沁人心脾。它的宗風平易而簡質，於應機直指處大都具有「回機」手眼，雖「仍舊」而自尖新，却能使當人直透。法眼悟得「若論佛法一切現成」之旨。「僧慧超（後易名策眞，法眼弟子）問：『如何是佛？』（法眼）師曰：『汝是慧超。』超從此入。」這是對個別的「回機」直指，一禮拜，一悟入，都見功效。若平日不自尋思，雖遇撥轉，也觸不著。天台德韶以徧參叢林，無所契入，後到臨川謁法眼。但隨衆而已，無所咨參。有問法眼者：「如何是曹源一滴水？」法眼曰：「是曹源一滴水。」德韶於這話下大悟。平生疑滯，渙若冰釋，感涕沾衣。法眼曰：「汝（德韶）當大宏吾宗，行矣無自滯！」這是回機直指更大的一次收穫。他平時不離尋思功行，所以有此奇勛。臨濟禪不說這些理趣，不給別人開後門，堵住「尋思」。當人若在散位中，或雜用心時，容或尋思。若提起逼拶念頭的功行也，直下空蕩蕩地歷歷孤明，何法不打徹也。尋思好似鈍刀待磨，哪知著力一逼拶，一念鑒覺，即可力透重圍。徒說「現成」，旣非「現成」，劍去遠矣，刻舟何爲？回機的接機手眼，實易成窠臼，好像玩個玻璃瓶子。臨濟禪麼，琉璃殿上也須扑倒。以此，說臨濟禪提持逼拶念頭的頓悟功行，遠非法眼宗所能追踪。

一般說來，尋思却爲禪宗日常功行，諸家皆同。洞山伕自己意樂精進的尋思，過水覩影大悟。餘者大都即在尋思之時，或請益之際，經由師家直指啓發而獲頓悟，一味尋思用功，無師家最後點助而頓悟的亦有，但悟了需要求師印證。惟臨濟概不這麼，他的大悟因緣全係「逼拶」形勢的聚會：睦州促使發問，黃檗痛賜惡棒，他個人自然的反應「有過無過」，大愚從絕無人情處（實係深情）提起的點撥，這些實在沒有一點兒敎他如何「尋思」，尋思什麼的暗示或條件存在。臨濟大悟的關鍵，即在那些內外緊驟的逼拶形勢下，俄延了一下，竟於大愚語餘驀直的一刹那際於一念鑒覺下忽然大悟，直下徹見諸法源底也。不一定依緣，眞具了因；無一定企求，眞入實際；機用（棒喝

言句）活脫隨悟而顯，如應而出。大愚肋下三拳，黃檗面門一掌，此即是他自行取證的氣象，師家大爲許可。這却與諸家悟道因緣迴別。因此，說臨濟大悟因緣公案顯著了逼拶念頭的頓悟功行。此種逼拶念頭的禪行，直如激箭，從「無求無著」上參究，不走現成路，在斷絕了路頭處全憑自力「逼拶」前進。諸方說禪總得有個權宜指示或影子在前，放出一條活路，並沒有放在絕路頭處。因此，不得謂爲眞參究。雖則頓悟了也有個齊限。玄沙云：「諦當甚諦當，敢保老兄未徹在！」此語大可思矣。「懸岩撒手自肯承當，絕後更甦欺君不得」，此兩句語成了臨濟宗口頭號召，却能道出此中眞消息，也是眞參究的寫照。「無門爲法門」，此其眞詮也。因爲這個絕路頭的逼拶路子，它才是直端端的觸著般若大火聚，豈太末蟲能泊？這個絕對無情的逼拶路子，它才能擺脫心意識的一切妄緣，也才可能於一念鑒覺下如脫桶底似的打徹。這樣頓悟了才經得起考驗，不受人惑，是個無事人。即或到了這步，他更有他前進無已的無上般若的更大意樂。空樂不二的法喜精進豈有限極？此種激箭似的、行乎險道似的禪風，「只見波濤湧，不見海龍宮」（法演語），却要個有膽量的人才敢入。總此所說，即爲臨濟大悟因緣公案顯示的逼拶念頭的頓悟功行與諸家頓悟功行在關係上總的區分。

「佛法的大意」究竟是怎樣的？悟了，不消一捏。「黃檗佛法無多子」，豈惟黃檗乃爾，釋迦牟尼佛法亦無多子。「無多子」，用現在的話來說：沒有什麼了不起，最極平常的意思，可是這正是般若了義語，乃世間諸法實相之祕要，亦即無上平等佛法。以此之故，說臨濟大悟爲徹法源底，這一公案的重要性即在此處。厭生死而趨涅槃，果然是小乘途徑；爲了知「有」而了「生死」，才起頓悟功行，這個又是什麼閑帳？悟了還同未悟，原來如此；悟了不是不悟，這才是眞。知有爲了生死，生死長河即涅槃，一期生死中無盡煩惱與無知亦即菩提，這些不一不異、相互依存、相互制約、辯證明定的諸法實相幽旨，只有通過逼拶念頭的頓悟功行，才有可能使當人於一念鑒覺下獨脫無依，朗然照徹。不爾，雖多知識、辯才，實成滲漏！經由逼拶，一念頓悟了，徹見諸法空性，得它活般若，鑒覺下冷冷自善，孤明若寂。到此境界，一切境緣應時而照，泛應無虧，得大自在。正如百丈說的「如波說水，照萬象以無功，若能寂照不自玄旨，自然貫串於古今」。此即這一大悟公案所以重要的因由。總此所說，理會臨濟大悟的重要性，則知臨濟禪的殊勝和甚深之旨了。

臨濟大悟因緣公案，顯示了逼拶念頭的頓悟功行。逼拶非尋思，正反對尋思。尋思所攝的尋思、回互、回機、定念等一類的頓悟功行，實與逼拶不類。因此，說臨濟禪高標頓悟，原則上極爲正確，在禪宗頓悟功行的關係上實在出過禪門諸家。然則禪門諸家頓悟功行其可廢歟？嗜味不齊，百味乃應，歷練禪道猶患其少也，烏得廢！臨濟確以「逼拶」的威勢鞭策學人，棒喝機用及一切言句，他都安措在劍刃口子上，完全爲了頓悟服務，從不閑話商量。這正是馬祖、百丈、黃檗、睦州一系禪道的最高發展，也是禪宗在修持方面最大的革新，對後代禪風影響極爲深廣。

從臨濟創宗以來，强牢精進地「逼拶」頓悟功行，經由臨濟宗師們的行持提倡，歷晚唐、五代、北宋至南宋初的臨濟宗師宗杲時，全國佛教幾乎成爲禪宗的天下，臨濟宗風在禪門更蔚成爲羣星拱北之勢。

◉附二：趙孟頫〈臨濟正宗之碑〉（摘錄自《松雪齋文集》卷九）

佛以大智慧破一切有，以大圓覺攝一切空，以大慈悲度一切衆。始於不言，而至於無所不言，無所不言，而至於無言。夫道非言不傳，傳而不以言，則道在言語之外矣，是爲佛法最上上乘；如以薪傳火，薪盡而火不窮也。故世尊拈花，迦葉微笑，一笑之頃，超然獨得，

尙何可以言語求哉！

自摩訶迦葉二十八傳而爲菩提達磨，達磨始入中國，居嵩山少林寺，面壁坐者九年。達磨六傳而爲能，能十傳爲臨濟。臨濟生於曹州，遊學江左，事黃檗，黃檗種松，劚地有聲，師聞之，豁然大悟，歸鎭州築室滹沱河之上，今臨濟院是也，因號「臨濟大師」。

師之於道，得大究竟，繇臨濟而上至於諸佛，繇諸佛而下至於臨濟，前聖後聖，無間然矣。直指示人，機若發矢，學者聞之，耳目盡喪，表裏無據。自能後，禪分爲五，唯師所傳，號爲正宗。一傳爲興化獎，再傳爲南院顒，三傳爲風穴昭，四傳爲首山念，又五傳而爲五祖演，演傳天目齊，齊傳嬾牛和，和傳竹林寶，寶傳竹林安，安傳海西堂容菴，容菴傳中和璋，璋傳海雲大宗師簡公。海雲性與道合，心與法冥，細無不入，大無不包。師住臨濟院，能系祖傳，以正道統，佛法蓋至此而中興焉。

當世祖聖德神功文武皇帝在潛邸，數屈至尊，請問道要，雖其言往復紬繹，而獨以慈悲不殺爲本。師之大弟子二人，曰可菴朗、賾菴儇。朗公度華菴滿及太傅劉文貞，儇公度西雲大宗師安公。師以文貞公機智弘達，使事世祖皇帝。當是時，君臣相得，策定天下，深功厚德，及於元元，卒爲佐命之臣，皆自此啓之也。

元貞元年，成宗有詔，迎西雲住大都大慶壽寺，進承淸問，經歷三朝。發揮玄言，得諸佛智，懸判三乘，如一二數。由是臨濟之道，愈擴而大。今皇帝欽承祖武，獨明妙心，刻玉爲印，以賜西雲，其文曰「臨濟正宗之印」。特加師榮祿大夫、大司空，領臨濟一宗事。仍詔立碑臨濟院，且命臣孟頫爲文，稱揚佛祖之道，以示不朽。臣孟頫既敍其所傳授，又繫之銘。銘曰：

「佛有正法，覺妙明心，二十八傳，至於少林；赫赫少林，師我震旦，使爲佛種，不鎭而斷。傳後十世，而得臨濟，爲道坦然，如指而示；又傳十世，是爲海雲，坐祖道場，能紹厥聞。維我世祖，誕膺天命，威震九有，維佛是敬；聞師之名，若古賢聖，嘗進一言，深入聖聽。不殺之仁，其利甚弘，俾大弟子，爲帝股肱。至西雲公，能嗣其業，據師子座，爲衆演說；聞者讚歎，信者嚮風，得者如寶，悟者如空。今皇帝聖，深契道要，曰臨濟宗，緊爾能紹；即心即佛，時乃世守，傳不以言，而以心受。皇帝萬年，正法永傳，尙迪後人，勿昧其原。」

◉附三：〈日本的臨濟宗〉（摘譯自《佛教文化大事典》）

中國禪宗五家中的臨濟宗與曹洞宗，都在日本・鎌倉時代（中國的宋朝）傳入日本。傳播的方式有二：一爲由赴日本之中國禪僧所傳入；一爲日本入宋僧榮西、俊芿等人歸國後所傳。它的傳承，一般都稱爲「二十四流四十六傳」（其中的三流四傳屬於曹洞宗）。又，西元十七世紀中葉，明朝禪僧隱元隆琦渡日所傳的黃檗禪，也是中國臨濟宗的分派。

日本臨濟宗在室町南北朝時代，受到幕府護持，以京都、鎌倉的五山十刹（受幕府管理的禪寺）爲中心，教勢極盛，並因此而開展出燦爛的五山文化。但是不久之後，中國傳承的法脈即告斷絕。幸而二十四流中的「應燈關一流」，雖屬山隣派（不屬五山，是受朝廷保護的禪宗門派），但仍維持臨濟禪的命脈，使其教勢至今不墜。

所謂「應燈關一流」，是指南浦紹明自宋學禪歸國後所傳的法系。南浦紹明之後，由宗峯妙超傳予關山慧玄，再數傳至白隱慧鶴而流傳至今。白隱慧鶴即江戶中期重振日本臨濟宗宗風的中興祖師。

在現代，日本臨濟宗是臨濟十四派的總稱。臨濟十四派爲：妙心寺派、南禪寺派、大德寺派、天龍寺派、相國寺派、建仁寺派、東福寺派、佛通寺派、國泰寺派、永源寺派、方廣寺派、向嶽寺派、建長寺派、圓覺寺派。這十四派只因各自的伽藍法系不同而分派，實際

上，則都以白隱的公案禪爲共同宗旨。

臨濟宗是一屬於自覺性、而非他力救濟的宗教。因此，它著重於日常生活方面，較缺乏宗教性的儀禮。所謂「一掃除、二看經」。這種以日常的生活態度來闡示禪宗教義的方式，稱爲「以身說法」，是受尊重的。一般而言，臨濟宗除了在本山寺院供奉釋迦牟尼佛以外，並無特定的禮拜對象。也沒有固定讀誦的經典，但是《大般若波羅蜜多經》、《金剛般若經》、《般若心經》，及禪宗語錄則常被讀誦。

依據日本文化廳所編、昭和六十二年（1987）出版的《宗教年鑑》記載：臨濟宗擁有寺院五七四八所，僧職人數六〇一二人，檀信徒人數一百八十三萬四千人。全國各地有四十所專門道場，是臨濟宗各寺住持必須在一定期間依照嚴格的日常生活規則而修行的地方。此宗之學術研究機構有：花園大學、正眼短期大學、財團法人禪文化研究所。這些機構也對一般民衆開放。近年來，坐禪人口急速增加，因此，全國各地設有六百處坐禪會。

〔參考資料〕《臨濟慧照禪師語錄》；《五家宗旨纂要》卷上；《五燈會元》卷十一、卷十二、卷十七～卷二十；宇井伯壽《禪宗史研究》；阿部肇一《中國禪宗史の研究》；鈴木大拙《臨濟の基本思想》。

臨濟錄

一卷。唐・三聖慧然集。又稱《鎮州臨濟慧照禪師語錄》、《臨濟慧照禪師語錄》、《臨濟義玄禪師語錄》、《慧照禪師語錄》、《林濟錄》。收在《大正藏》第四十七冊、《禪宗全書》第三十九冊。本書係三聖慧然彙集其師臨濟義玄（？～866）之一代言教編錄而成。全書內容分爲語錄、勘辨、行錄等三部份。語錄部份收錄三玄三要、四料揀、四賓主、三句等話則；勘辨部份收錄歷參諸方時所商量之語要；行錄收載其行狀及記傳。

根據近代學者的研究，《臨濟錄》之原型，當係收錄在宋版《天聖廣燈錄》卷十、卷十一的《臨濟語錄》，據說此一版本保持圓覺宗演重新開雕以前之《四家語錄》之體裁。

古來本書即廣行於禪林之間，特受臨濟學徒之重視。註疏有《梅庵鈔》一卷（周九）、《夾山鈔》六卷（夾山）等。

〔參考資料〕鈴木大拙《臨濟の基本思想》；古田紹欽《臨濟錄の思想》；陸川堆雲《臨濟錄詳解》；柳田聖山《訓註臨濟錄》。

臨終正念

指佛門修行者於臨終時，摒除雜念妄想，一心不亂，住於正念之中。淨土宗行者認爲，臨終時住於正念，則命終時始得蒙佛來迎，以往生淨土，因此特別重視臨終時不起邪念，而以往生極樂爲正念。《阿彌陀經》云（大正12・347b）：「臨命終時，阿彌陀佛與諸聖衆現在其前。是人終時，心不顚倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」關於臨終時之心力，《大智度論》卷二十四謂（大正25・238b）：「臨死時少許時心，云何能勝終身行力？答曰：是心雖時頃少，而心力猛利，如火如毒，雖少能成大事，是垂死時心決定猛健，故勝百歲行力。」

往生淨土爲淨土宗信徒之普遍願望，故淨土宗特別重視此臨終正念。善導之《觀念法門》即明示臨終之行儀，謂臨終時若失正念，則鬼神交亂，病人狂死，墮入三惡道云云。

〔參考資料〕《俱舍論》卷九；《臨終正念訣》；《往生要集》；《臨終用心鈔》；《淨土宗名目問答》卷下；《龍舒淨土文》卷四、卷十二。

藺田宗惠（1863～1922）

日本明治時代之佛教弘法者，爲淨土眞宗本願寺派之美國開教使。生於大阪府泉南郡教園寺，後入和歌山市妙慶寺。明治五年（1892），畢業於東京帝國大學文科大學哲學科。以後，歷任本願寺派文學寮教授、教頭、寮長。明治三十三年，與西島覺了同被本願寺派遣至美國，在北美正式開創佛教，翌年設立以外國人爲中心的「三寶興隆會」，並擔任會長。「

三寶興隆會」爲在美國最早被承認的佛教機構，嘗發行英文雜誌《Light of Dharma》。明治三十五年，應本山的要求，巡歷歐洲各國，其後遇到在歐洲視察宗教的大谷光瑞，並隨之參加印度佛教遺跡調查。翌年回國，其後擔任佛教大學校長、勸學。著有《佛教要領》、《佛教と歷史》、《米（美）國開教日誌》等。

薄地

㈠菩薩階位之一。即三乘共十地中之第五地。如《大品般若經》卷六〈發趣品〉云（大正8・259c）：「菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故，行六波羅蜜，行四念處乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地。過是九地，住於佛地，是爲菩薩十地。」此地斷欲界九品思惑中的前六品。由於欲惑皆已輕薄，故稱薄地。

㈡意指卑賤下劣之位。即下賤之凡夫位。薄，逼之意；凡夫爲諸苦諸惑所逼迫，故稱薄地。或謂薄爲博之意，凡夫之位廣多，故稱薄地，又作「博地」。道宣《淨心戒觀法》卷下云：「薄地凡夫臭身隔陋，果報卑劣。」常見之相關語句有「薄地凡夫」、「薄地底下凡夫」等語。又，淨土宗將凡夫位分爲內凡、外凡、薄地三類。此處之「薄地」指三賢位（內凡）、十信（外凡）以下。

〔參考資料〕 ㈠《陰持入經》；《大智度論》卷四十九、卷七十五；《四教儀集註》卷八。

薄拘羅（梵Bakkula、Bākula、Vakkula、Vakula，巴Bakkula、Bākula，藏Ba-ku-la）

佛陀之弟子之一。又作薄矩羅、薄俱羅、薄拘盧、波拘盧、婆拘羅、縛矩羅、薄羅。意譯重姓、賣姓、善容。依《賢愚經》卷五〈重姓品〉所述，薄拘羅爲舍衛國長者之子，幼時落入河中，爲一大魚所吞，至下游，魚爲奴所捕，並將之賣出，買者自魚腹中得到仍然生存之薄拘羅。薄拘羅之父母聞而求子，然買者不與。後由國王判爲兩家共養。在巴利文《長老偈註》中，亦有此一故事，且以其生國爲憍賞彌（Kosambı），大河爲遙扶那（Yamuna）河。

然依《大智度論》卷二十四、《付法藏因緣傳》卷三所載，薄拘羅幼時爲其母所嫌惡，嘗被擲置餅爐及有熱湯之釜中，皆不死，後被投入河中，爲一大魚所吞食，捕魚師釣得此魚，賣與薄拘羅之父，乃得救。又，依《雜阿含經》卷二十三、《賢愚經》卷五所載，薄拘羅於過去毗婆尸佛之時爲一長者，持三歸不殺戒，因以一錢布施彼佛，爾後九十一劫常得無病福祐。另有記載謂在韓婆尸佛之時，薄拘羅在槃曇摩國賣藥，以一呵黎勒藥供養諸比丘。由此功德，九十一劫不墮惡道，生於天上人間，得福樂自然。

後來，薄拘羅歸依佛陀，修道不怠，少欲知足，常樂閑靜，遂證得阿羅漢果，被列爲大弟子之一。且相傳終生無有疾病，壽百六十歲，世稱長壽第一云云。

此外，《有部毗奈耶藥事》卷四記載，杵山有薄拘羅仙人，下山歸依佛，證不還果，爲上首。據說此人又稱「著樹皮衣苾芻」，與上述之薄拘羅同名異人。

〔參考資料〕 《增一阿含經》卷三、卷十三；《諸德福田經》；《佛五百弟子自說本起經》〈薄拘盧品〉；《大智度論》卷二十二；《順正理論》卷五十九；《翻梵語》卷二。

薄伽梵歌（梵Bhagavad-gītā）

印度宗教聖典，爲古今印度社會中家喻戶曉的梵文宗教詩。此詩原爲大史詩《摩訶婆羅多》第六篇中的一部份。作者與成書年代都不詳。學術界對此書的成書年代有甚多異說，而所推定的時間，大約是在西元前一千年，到西元後四世紀之間。

這篇詩歌原是薄伽梵派的聖典，由於薄伽梵派的教主被認爲就是《吠陀》中的毗濕奴神，因此它被吸收到正統婆羅門圈內。此書對於

印度思想界有莫大的影響，而且是近世印度思想家的精神支柱。體裁係採取對話方式，藉阿周那（Arjuna）王子與克利須那（Kṛṣṇa）兩人所作的問答，論述在既存的社會制度之中，必須毫無私心的各盡本分，以及應對唯一的神作絕對的歸依與奉獻。由於所含攝的思想極爲紛歧，因此在哲理與實踐、信仰與現世的關聯上，常有矛盾與不統一之處，但是其中所述及的道性與離欲解脫的光明，最符合印度人的所好，因而成爲全印度教徒的福音書、信徒的座右銘，至今仍是印度人早晚讀誦的經典。

在研究方面，商羯羅、羅摩奴闍等學者爲此詩篇曾作不少註釋；此外，格爾貝（R. Garbe）與斯凱德（O. Schrader）兩人的業績亦不容忽視。格爾貝曾將它譯爲德文，並且區分出一神教的薄伽梵（Bhāgavata）與泛神論等二種系統，較著重於原典批判；斯凱德則以在喀什米爾發現的異本與通行本作比較，論述兩者的異同、優劣。又，1808年加爾各答曾出版梵文原典，1822年W. A. von Schlegel也曾出版拉丁文譯本。此外，英美法德各國皆有譯本。日譯本有高楠順次郎譯本及辻直四郎譯本。漢譯本有若干種。大陸有徐梵澄譯本（文言文）、張保勝譯本（白話文）二種，此外有國際基士拿知覺協會所印行的註譯本，及台灣程兆熊譯本。大陸版皆名爲《薄伽梵歌》，基士拿知覺協會本名爲《博伽梵歌》；而台灣程兆熊譯本則名爲《博伽梵曲》。

◉附：季羨林〈張保勝「薄伽梵歌」漢譯本序〉（摘錄）

（前略）《薄伽梵歌》在印度歷史上，對廣大印度人民爲什麼有這樣大的影響呢？

這個問題，三言兩語，難以回答。事實是，千百年來印度幾乎所有的教派、所有的哲人，都對這一部聖書發表過意見，做過注釋。但是結果却是：仁者見仁，智者見智，異說紛紜，莫衷一是。我對本書沒有研究，不敢亂發議論，（中略）我只有一個感覺：本書的思想內容是比較一致的，沒有什麼突出的矛盾。它批判什麼，宣揚什麼，都講得一清二楚，不會引起人們的猜疑。但是解釋、崇敬、發揚、利用本書的那一些印度哲人却是矛盾重重的。比如聖雄甘地就是一個非常顯著的例子。甘地畢生反對使用暴力和種姓制度，提倡非暴力，人人平等。但是《薄伽梵歌》中心思想却正是提倡使用暴力，主張種姓制度。甘地同印度其他哲人一樣，是在《薄伽梵歌》中取其所需，我們不必深究。

爲了幫助中國讀者閱讀、了解這一部印度人民的聖書，我在下面介紹印度近現代幾家研究這部書的學者的意見。他們之中有的試圖用歷史唯物主義的觀點來解釋《薄伽梵歌》。據我所了解到的，他們的意見在我們國內還沒有引起足夠的注意與重視。而我認爲，我們所重視的正應該是這些學者的意見。我們雖不能說他們的闡釋已經盡善盡美了，但是比起過去和現在那一大批死抱住舊觀點、舊方法不放的學者的意見，却完全不可同日而語。舊的解釋，看似玄妙，實際上却是沒有搔著癢處。結合介紹，我也提出我自己的一些看法，供同道者參考。

首先，我想介紹號稱印度馬克思主義史學家一世祖的高善必（D. D. Kosambi）。他在許多歷史著作中都講到《薄伽梵歌》，歸納起來，可以有以下幾點：第一，這部書是公元三世紀末以前寫成的；第二，它讚揚非暴力（這一點同Basham有矛盾）；第三，黑天是唯一的尊神，他充滿了整個宇宙，天、地、地獄，無所不在。他能調和根本不能調和的東西，他是人們皈依的絕對的神。

其次，我介紹印度歷史學家Basham對《薄伽梵歌》的看法。

第一，他認爲這書所表現的是成熟的有神論，它代表的與其說是婆羅門教，毋寧說是印度教，它把印度教從一個祭祀的宗教轉變爲一個虔誠皈依的宗教。這種皈依（bhakti）的思想可能是受到了佛教菩薩的影響。佛教虔誠的皈

依早於印度教。

第二，它宣傳行動的哲學，人間的正道不是聖人們的無所作爲，這毫無用處。上帝是經常不息地行動的，人也應該如此。人的行動不應該帶著執著，帶著個人的欲望和野心。人是社會中的一員，他必須完成任務，他必須爲了神（上帝）的光榮而行動。這本書的教義可以歸結爲一句話：你的任務是行動，而不管結果如何。

第三，這本書與其說是神學，不如說是倫理學，它的目的是維護舊社會的秩序，抵制新的改革和非信徒的攻擊。

最後，我介紹印度馬克思主義哲學家恰托巴底亞耶（Chattopadhyaya）對《薄伽梵歌》的看法。他的看法約略可以歸納爲以下幾點：

第一，俱盧之野以後，般度兄弟得勝歸來，成千的婆羅門集合在城門外，爲堅戰祝福。斫婆迦派哲人（順世外道，唯物主義者）也在其中。他對堅戰說：「婆羅門聚集在這裏，詛咒你，因爲你屠殺了親屬，你一定要死。」婆羅門殺死了斫婆迦。他的倫理價值是部落性的，譴責堅戰屠殺親屬，他代表的不是非暴力，而是代表部落社會的倫理標準。俱盧之戰是兄弟殘殺，部落倫理標準被踐踏。斫婆迦反對之，被焚死。部落倫理標準要重新調整，以適應新的環境。《薄伽梵歌》就完成了這個任務。阿周那在戰場上，面對屠殺親屬和長輩的局面，心裏猶疑、愁苦。黑天要把他的靈魂提高到崇高的形而上學的高度，只有從這樣的高度來看，這樣的屠殺才能被認爲是合理的。但在達到這樣的高度之前，黑天先從面對現實的、世俗的考慮開始。這是一種享樂觀點，或在今世，或在天上，都要去追求享樂。這可能是在印度哲學思想史上眞正的享樂哲學第一次表露。斫婆迦的倫理是反對這個的。

第二，恰托巴底亞耶把印度古代哲學分爲兩大派：一派他叫作提婆（deva，天、神）觀點，這是唯心的；一派他稱之爲阿修羅（asura，魔）觀點，這是唯物的。《薄伽梵歌》屬於第一派，而順世外道則屬於第二派。順世論主張：阿提茫（The Self）除了肉體之外，什麼都不是，因此被稱作肉體論（dehavāda）。《薄伽梵歌》書中描繪的阿修羅觀點很可能與密教（Tantrism）有關，而密教在印度河流域文明的遺物中已有所表現。

〔參考資料〕 周祥光《印度哲學史》第五章；徐梵澄〈薄伽梵歌譯序〉；張保勝〈薄伽梵歌譯序〉；藍吉富編《大藏經補編》第三十六冊。

謗三寶戒

禁止誹謗三寶的戒律。十重禁的第十，又稱毀謗三寶戒、助謗三寶戒、謗亂正法戒、誹謗戒、謗菩薩法戒或邪見邪說戒。《梵網經》卷下云（大正24・1005a）：

「若佛子自謗三寶，教人謗三寶、謗因、謗緣、謗法、謗業。而菩薩見外道及以惡人一言謗佛音聲，如三百鉾刺心，況口自謗不生信心、孝順心，而反更助惡人、邪見人謗者，是菩薩波羅夷罪。」

勝莊《梵網經菩薩戒本述記》卷二，以爲所謂「謗佛」，是指謗「佛非一切智者」、「佛非其實」。所謂「謗法」，是指誹謗十二分教及四諦等教法，即「誹謗正法」。所謂「謗僧」，是說世間並無眞正之阿羅漢菩薩僧。

法藏《梵網經菩薩戒本疏》卷四，說此戒之制意有「業道最重」等十義，其文云（大正40・633a）：

「初制意者略由十意：㈠業道尤重無過此故，㈡燒滅善根悉無餘故，㈢背恩德惡中極故，㈣破壞信心滅法眼故，㈤於善行中若小若大悉不成故，㈥入於外道邪見網故，㈦爲大邪見斷善根故，㈧作諸衆生惡知識故，㈨斷三寶種由此見故，㈩令自他成阿鼻業故。是故制也。」

〔參考資料〕 《成實論》卷二〈立論品〉；《往生論註》卷上；智顗《菩薩戒經義疏》卷下；《梵網經述記》卷上。

謝靈運（385～433）

劉宋時代之著名文學家。陳郡陽嘉（河南省）人，字宣明。晉．車騎將軍謝玄之孫。世稱謝康樂。少好學，博覽羣籍，工於書畫，文章郁美，冠於江左。嘗入仕劉宋，歷任散騎常侍、太子左衛率諸官。其後，因與廬陵王劉義眞往來密切，故謫官永嘉太守。不久，辭官返鄉，閒適自得，悠遊於山水間。後遭誣告，被流放至廣州，元嘉十年處死，時年四十九。

氏信仰佛教，嗜讀佛書，與廬山慧遠、慧琳諸僧結爲深交。嘗著《辯宗論》，祖述道生頓悟之說。又與慧嚴、慧觀等人將北本《涅槃經》（四十卷）加以修治，編集而成南本《涅槃經》（三十六卷）。此外，另撰有《金剛般若經注》，然已佚。其所撰文章，收在《謝康樂集》中。

〔參考資料〕《宋書》〈謝靈運傳〉；《南史》〈謝靈運傳〉；《出三藏記集》卷十二；《梁高僧傳》卷七；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章。

謝爾巴斯基（Theodor Stcherbatsky；1866～1942）

俄國佛教學者。1866年生於波蘭。嘗從學於明那耶夫（I. P. Minayeff）及布勒（J. G. Bühler）。精通梵語、藏語及英語。爲二十世紀最著名的因明學及佛教哲學研究者之一。

1897年起，氏於俄國主持《佛教文庫》（Bibliotheca Buddhica）的編纂工作。1900年前往蒙古，研究藏語及西藏、蒙古的佛教哲學；又到印度調查梵語文獻。1910年訪問西藏。1918年被選任俄國科學院院士。1928年主持列寧格勒大學佛教文化研究所（蘇聯科學院東方學研究所之前身）。1942年逝世。門下有羅先貝塔（O. Rosenberg；1867～1934）、歐柏米勒（E. Obermiller；1901～1935）等人。

氏於佛教論理學（因明）之造詣甚深，其所作之《Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishchikh buddistov》（後期佛教徒的認識論與論理學，二卷，1903～1909）及《Buddhist logic》（佛教論理學，二卷，1930～1932）二書，頗馳名於學界。尤其是後者，係將陳那（Dignaga）及法稱（Dharmakīrti）論理學說之特徵與西洋論理學作比較與闡釋。係近代佛教研究史上之劃時代作品。此外，另著有《The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"》（佛教的中心概念與法的意義）、《The Conception of Buddhist Nirvāṇa》（佛教的涅槃概念）等書。又，氏亦嘗將《俱舍論》〈破我品〉及《中邊分別論》譯成英文。

〔參考資料〕《西洋佛教學者傳》（《世界佛學名著譯叢》㉞）；《現代世界的佛教學》（《現代佛教學術叢刊》㊵）。

講經

即公開宣講、演說佛典之義理、內涵之謂。此處之「經」並不限定於「經律論」三藏中之經典，而是泛指三藏佛典及古今佛門大德之著述。有時，亦稱有關佛法之專題演講爲講經。舉行講經的場所，稱爲講席、講筵、講肆、講座等，講說者稱爲講師、講主、講士、講匠。

在印度，阿育王時代已行講經之事。如依《善見律毗婆沙》卷二所載，阿育王時代的傳道師，曾赴各地說法講經，所講經典有《蛇譬喻經》（Asivisopama-suttanta）、《天使經》（Devadūta-sutta）等十三經。在大乘經中，如《大品般若經》卷二十七〈囑累品〉所云，若書寫般若波羅蜜，受持、讀誦，正憶念、爲人廣說、恭敬尊重讚歎，則此人不離見佛，不離聞法，常親近佛。《法華經》卷四〈法師品〉中，亦有似此勸說受持讀誦及解說之經文。

中國的講經，始於後漢時代。如《出三藏記集》卷十三〈安玄傳〉記載，安玄爲安息國人，漢靈帝末年遊賈洛陽，常以法事爲己務，及漢言漸熟，志於宣揚經典，常與沙門講論道

義。另據《大宋僧史略》卷上〈僧講〉條所載，曹魏時，朱士行於出家後，專務經典，常講《道行般若》，此爲僧講之始。同書〈尼講〉條又載，東晉廢帝時，洛陽東寺尼僧道馨嘗講《法華》、《維摩》。此爲尼講之始。

在日本方面，據《日本書紀》卷二十二〈推古天皇十四年（660）〉條記載，是年秋七月，天皇請皇太子講《勝鬘經》。同年，皇太子亦於岡本宮講《法華經》。此爲日本講經之嚆矢。其後，續有講經說法之事，且有以法會之形式爲之者。

近代中國佛教界，講經之風氣仍然甚盛。國民政府統治大陸期間，太虛、圓瑛、諦閑、月霞、道階、應慈等人皆是著名之講經法師。講解方式，太虛較有創意，其餘諸師較守傳統解經方式。中共統治大陸後，講經風氣驟衰。文革結束後之「改革開放」時代，對佛教講經等活動，漸有開放之趨勢。

國民政府遷台之後，台灣佛教逐漸興盛，講經風氣亦迄今未衰。自1950至今年（1994）之間，著名之講經者有印順、星雲、慧嶽、聖嚴、演培、道源、慧峯、淨空、會性、傳道、宏印、慧律、天乙、智道等法師，及李炳南、方倫居士等人。所講經論，除民初大陸佛教界所流行之佛典之外，印順所撰《妙雲集》叢書中之《成佛之道》等書，亦爲台灣佛教界所較常宣講。此外，李炳南之《佛學十四講表》亦曾風行一時。而講經記錄之結集成書而風行於世者，當以印順《妙雲集》最爲人所知。

在講經場所方面，除了寺院之外，租用大型公共場所（如：台北體育館、國父紀念館、中山堂及各地文化中心）之情形亦頗常見。此外，更有在廣播電台及電視台開闢講經時段者。在電視上講經，以佛光山之星雲爲最早，風氣一開，目前（1994）各電視台已皆有講經節目。尤其各地方之社區電視（俗稱第四台）更設有講經之專用頻道，經常有講經節目播出。

◉附：Holmes Welch著・阿含譯〈講經〉（摘錄自《近代中國的佛教制度》第十章第二節）

雲水僧在參訪各地途中，可發現並非各寺一律都「冬禪夏學」。有些寺院在一年中任一季節講授聖典，有些根本不舉辦講經。例如金山從不講經，原因是與禪宗不立文字的傳統衝突。但在許多寺院，講經習慣上在夏居期間（四月十五到七月十五）舉行。如果方丈自覺能夠勝任，則親自講授，否則從外延聘專家。

各寺的課程與程序不一，有時只是中午長達兩小時的演講，這時禪堂的午板香取消，以便該堂的和尚參加。著重教義、不重靜坐的其他寺院，則訂全天候的講經、研究課程，將寺院變爲學堂。據一位和尚說，這是六代以來一種既定的宗教教育形式。1918到1950年間，他經常參與這樣的教育，起先當學生，後來當講者。

他說，首先寺院邀請某位傑出法師授課，可能是講他最專精的經典。一經法師首肯，將報單印在黃紙上，張貼大門外，並送給該區各寺張貼在門上以及鄰近城鎮的街道上。舉例來說，如果演講地在泰縣，報單也許遠遠送到鎮江（七十五公里），但不送到南京或上海（一四〇公里與一七五公里）。報單的內容大致如下：

某月某日起，法師某某應邀講解《法華經》全文。歡迎善男信女屆時隨喜恭聽法要。僧團中人決定列席並參加研究者，請提早抵達，以便報名請單。

某日，某某寺院
住持和尚某某

看到報單，決定參加的和尚隨即整理行裝，出發上路。舉辦演講的寺院也許在幾天路程外的山上。和尚盡可能提早到達。

每天的講授、研究時間表分成四部。

⑴**大座**　大座附隨著予人深刻印象的嚴謹儀式，因此這不但是演講，同時也是儀式。午後兩點稍前，報過名的所有和尚聚集講堂內，講堂可以是寺內任一堂宇，只要大小與參加人數

調和，不過通常都是法堂。和尚穿著正式的灰色或棕色七衣。兩點整，大座法師進堂，他穿著紅袍，穿過兩旁的和尚走到堂底，在一個矮佛龕前上香禮佛。然後登上佛龕後高出的講臺，坐在寬敞的座椅上（古董買者稱作「和尚椅」的一種椅子）。他盤腿坐定，穩穩不動，有如在打坐。聽衆唱香讚，全部合掌站立。香讚唱畢，他才開講。經典翻開擺放在他面前，他先念其中一兩句經文，然後給予解釋。如果是簡短有力的經文，像《心經》，他可能用一、兩個小時講一個警句。如果經文長，他念得多，解釋得少。他也許採用生動而不正式的講法；或者他喜歡半閉雙眼，靜靜坐著，只動手指不斷數著念珠，用古怪單調的聲音講說。兩小時過去，他迴向功德，闔上經書，走下講臺，離開講堂。聽衆享受為時一小時左右的休息時間。

⑵偏座　大座法師經常帶著一羣學生同來，人數或許是八人或十人。每天他輪流指派其中一位擔任偏座法師。傍晚五點光景，訊號響起，所有的聽衆重回講堂。偏座法師進堂，經過相同的儀式，講解同一段落。唯一不同的是他與聽衆全穿海靑，不著七衣，因為現在是一種學習，不是法師本人演講。

⑶研究　用過晚餐，聽衆再度回講堂，身邊並且攜帶經典與註釋書。他們請那八個或十個偏座法師全部參加。一位受訪者說：「研究時藉助燈光，一般用豆油或煤油。我們研究注疏。發現不懂的地方，就請教偏座法師中的一位或請教聽衆中的老和尚。通常聽衆中總有兩、三位年長的和尚曾經聽經多年，而且瞭解得遠較深入。因此在為時一小時的研究時間裡，我們互相研究。」

⑷小座　次日早晨用過早餐大約九點，經過一夜睡眠備覺神清氣爽的僧衆，四度研讀經文中同一段落。大座法師高坐臺上，從竹筒中抽出竹籤，請籤上指定的學員演講，學員和偏座法師前一天所做的相同。

這種一系列的演講如果在鄉間寺院，參加者幾乎全是和尚。在家香客也許參加幾天，但很少上完全部課程。女尼鮮少能參加，因為他們不許與和尚住同一屋簷下。如果寺院在城區，聽衆的組成將大為改觀。四衆——比丘、比丘尼、善男、信女——也許全可參加。許多在家信徒可能在課程結束時，皈依主講的和尚。例如1904年虛雲在昆明歸化寺講經完畢，有三千多人皈依。1905年在檳城講罷《法華經》，只有數百人皈依，但同年在馬來西亞，皈依者逾一萬人。

前一世紀，許多著名的講經者行遊中國各地，弘揚佛法。1892年，月霞助法眞（？）在湖北歸元寺講《楞伽經》。1897年，月霞行遊多省，親自講經。1911年再度到湖北講經。三年後在北平詳解《楞嚴經》，兩年後在杭州。接著，他到金山講解《法華經》。另一位高僧道階1906年在天童寺講經，1907年春天再次講經，第一年講《法華經》，第二年講《楞嚴經》。民國年間，講經持續不衰——實際上是更形蓬勃。諦閑與應慈是當時傑出講經者之中的兩位。應慈一個弟子告訴我，1930年代他們每年冬天前往天童寺參加禪七，春天則到一些地方講經，通常講《華嚴經》。

除已提及的經典，其他常被講解的還包括《心經》、《金剛經》、《圓覺經》與《維摩經》。大多數和尚採「大座儀式」（俗稱「開大座」），雖然不一定有偏座、小座與研究構成圓滿的課程，但儀式與紅袍是一成不變的。民國年間，新型式引入了。演講者穿著普通和尚的袍子；以一般聲音講話，時時在黑板上寫字；而且他站著，聽衆坐著。

認為經典值得特別尊敬，不應「像普通教科書」一般看待的人，偏愛「大座儀式」。覺得學子應加速熟習經典者，偏愛新方式，而黑板有助於學習。中國有太多方言和同音字，如果沒有黑板，專門術語不易瞭解。

講經自始就在中國佛教中扮演重要角色。佛教得以在中國蓬勃發展的一個原因，可能是因為它設有非常中國式的體制，使弟子在師父

指導下研讀藏經，藉此方式，師父塑造弟子的性格。和尚有類似孔孟之處，時至今日他們仍攜領弟子數位，行遊各地講經。

〔參考資料〕《酉陽雜俎續集》卷五；《廣弘明集》卷十九；《高僧傳》卷四〈朱士行傳〉；《比丘尼傳》卷一〈道馨尼傳〉；《續高僧傳》卷二十五；《宋高僧傳》卷四。

還俗

又作歸俗、返俗。即指已出家者，脫下法服歸還俗家。《中阿含》卷一〈木積喩經〉云（大正1·427a）：「六十比丘捨戒還家。所以者何？世尊教誡甚深甚難，學道亦復甚深甚難。」《大莊嚴論經》卷六云（大正4·288a）：「時有寡婦，數數往來此比丘所聽其說法。（中略）婦女言：汝今若能罷道還俗，我當相從。彼時比丘即便罷道。」《佛祖統紀》卷三十八〈北周武帝建德三年（574）〉條下云（大正49·358c）：「明日下詔並罷釋道二教，悉毀經像，沙門道士並令還俗。」據上所述，可知還俗原因或爲犯罪之故而被逐出教團，或因心生退墮，或奉朝廷之命等。

又，依據戒律僧尼可自由捨戒還俗，然比丘尼還俗後則不得再度出家。如《有部毗奈耶雜事》卷三十所載，室羅伐城有一長者，生女未久即亡，彼女後隨吐羅難陀尼出家，又爲煩惱所牽纏而還俗，後復依吐羅難陀尼之勸，再度出家，長者婆羅門見已，皆共譏嫌，佛聞此事，乃制定還俗之比丘尼不得再度出家之制。

◉附一：太虛〈尊重僧界還俗人〉（摘錄自《太虛大師全書》）

按佛教戒法，凡正信佛教而出家爲僧者，一旦深覺自身不適宜僧衆生活，虔守僧戒，或忽因特殊的環境與內情必須還俗者，准許陳白僧衆，依佛律捨僧戒而還俗退爲在家菩薩，或五戒優婆塞、三皈優婆塞，以爲在家佛徒。若後機緣轉變，亦仍可受戒爲僧，如此爲僧還俗可經三次，第三次還俗後，才不許再受戒爲僧。既令不能守僧戒者容易還俗，則僧衆份子可較純淨，而曾受僧衆教化與訓練者，還入社會，於護教化利羣衆較爲有力。例如暹羅、緬甸之上層社會人士，均須入僧再還，乃能受人尊敬。我國古來，若朱元璋之還俗做皇帝、劉秉忠之還俗做宰相、姚廣孝之還俗做少師，亦無不大有裨益於佛教於國羣。故於由僧還俗之在家佛徒，本佛律之意旨，應時勢之需要，急宜提倡尊重以一變舊風氣也！

但於此有必知之條件者：其一、還俗時須當衆繳出戒牒衣鉢，改換衣裝，宣布還用俗家名姓。其二、如再來出家爲僧，必再經剃度受戒之完全手續。其三、還俗時應退爲在家菩薩或五戒優婆塞，最少亦須仍爲三皈優婆塞，否則，即成非佛教徒，爲一普通之人矣。尤不可改從異教，爲異教徒。蓋爲普通之人，但不唯捨戒而且捨信佛；若爲異教徒，則不唯捨信而且破見斷善爲一闡提矣。於此竊願諸已還俗者，從速覺悟，而爲互相尊重之組織。以後諸還俗者，均能遵依條件，善自安立！

◉附二：印順〈中國佛教瑣談〉（摘錄自《華雨集》第四冊）

還俗與出家

佛教有出家制，出家的可以還俗嗎？還了俗可以再出家嗎？這是個很實際的問題。依「律部」說：出家的可以捨戒還俗，佛教與社會，都不應輕視他；出家與還俗，每人有自決的權利。還俗的原因很多，做一個如法而行的在家弟子，不也同樣的可以修行解脫嗎？不過，還俗要合法的、公開的捨戒而去，不能偷偷的溜走（以便偷偷的回來）。男衆（比丘）還了俗，可以再出家：落髮，受沙彌戒，受具足戒，又成爲僧伽的一分子。但不論過去出家多久，年齡多高，對佛教的貢獻多大，這些資歷，由於捨戒而全部消失了，現在還要從末座——最小的比丘做起。女衆如捨戒還俗，是不准再出家的。爲什麼不准再出家？律師們也許會知道原因的。總之，出家是大丈夫事，還俗並不

等於罪惡：佛法是這樣說的。

出家與還俗，與世間的入籍、出籍，入黨、退黨一樣，都有一定的制度，決不能要去就去，說來就來的。

〔參考資料〕《高僧傳》卷三〈求那跋摩傳〉；《雜阿含經》卷二十六、卷四十一；《大寶積經》卷八十八。

闍那崛多（梵Jñānagupta；523～600）

陳隋時代之譯經僧。意譯德志、至德、佛德、志德。北印度犍陀羅國富留沙富羅城人，出身刹帝利種。幼發道心，入大林寺出家。年二十七志於東遊弘法，經渴囉般陀、于闐等地。北周・武成二年（560）抵長安，止住於草堂寺。其後，明帝下詔造四天王寺令住。北周武帝破佛之際，師逃往突厥避難。武平六年（575），與北齊僧寶暹、僧邃等十人共赴西域求經，得梵本二六〇部。

隋・開皇元年（581）佛教復興，文帝遣使請還。並令住洛陽大興善寺，從事譯經工作。沙門曇延二十餘人輔之。開皇二十年示寂，世壽七十八。

師道性純厚，神志剛正，博通三藏，遍學五明，咸受士庶道俗欽重。譯出經典多達三十七部一七六卷。

〔參考資料〕《歷代三寶紀》卷十一、卷十二；《續高僧傳》卷一、卷二；《開元釋教錄》卷七。

闍爛達羅國（梵Jālandhara）

北印度古王國。又作惹爛陀羅國、左欄陀羅國、闍蘭陀國。位於至那僕底國的東方，相當於今之比阿斯（Bias）與舒特烈基（Sutlej）兩河間的遮蘭達爾（Jālandhara）。《大唐西域記》卷四云（大正51・889c）：

「闍爛達羅國東西千餘里，南北八百餘里，國大都城周十二三里。宜穀稼，多粳稻，林樹扶疎，華菓茂盛。氣序溫暑，風俗剛烈，容貌鄙陋，家室富饒。伽藍五十餘所，僧徒二千餘人，大小二乘專門習學。天祠三所，外道五百餘人，並塗灰之侶也。」

據載，唐・玄奘西遊印度時，嘗滯留於此國之那伽羅馱寺四個月，從旃達羅伐摩學《衆事分毗婆沙論》。歸途時，亦曾再入此國，受烏地多王禮遇。唐・貞觀（627～649）末年，玄照經吐蕃入此國，留住四年，亦受國王供養。又，北宋初年之譯經僧天息災，即來自此國的密林寺。該寺即《西域記》卷四〈至那僕底國〉條所載的答秣蘇伐那僧伽藍，亦即迦多衍那論師製作《發智論》之所。此外，據西藏所傳，此國爲迦膩色迦王舉行第四結集之地。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷四〈闍爛達羅國〉注

闍爛達羅國：梵文Jālandhara，《慈恩傳》卷二作闍爛達那，卷五作闍蘭達，《大唐西域求法高僧傳》卷上作闍闌陀，《繼業行紀》作左欄陀羅。據《蓮華往世書》（Padma-purāṇa）記載，此城爲戴迪亞族（Daitya）王闍爛達羅的國都，因而得名，又稱特里迦塔（Trigartta）。托勒密《地理誌》中稱爲庫林德靈（Kulindrine），可能即Sulindrine一詞的訛誤，因爲古希臘文手稿中K與S經常互轉。

此地在今阿姆利則東南的朱隆杜爾（Jullundur），在伊斯蘭教徒進入印度之前，闍爛達羅古國的領域相當廣大，據《女瑜伽行者咀多羅》（Yoginītantra）記載，該國領土包羅北方的瞻婆（Chamba），東方的曼地（Mandi）、蘇克特（Sukhet），東南方的莎他德魯（Satadru）。據《慈恩傳》卷二記載，玄奘到達該國後曾停留四月，在那伽羅馱那寺（Nagaradhanavihāra）從大德旃達羅伐摩（Candravarman，月胄）學習《衆事分毗婆沙》。又同書卷五記載，玄奘歸國途中，曾「至闍蘭達國，即北印度王都，復停一月，烏地（Udita）王遣人引送，西行二十餘日至僧訶補羅國。」又據《大唐西域求法高僧傳》卷上，玄照法師曾在該國留學四年，「學經律，習梵文。」逗留期間，深受國王的優待。

〔參考資料〕《大慈恩寺三藏法師傳》卷二、卷五；《大唐西域求法高僧傳》卷上。

闍耶跋摩七世（巴Jayavarman Ⅶ；約1125～1220）

高棉吳哥時期的國王。達朗因陀羅跋摩二世（Dharanindravarman Ⅱ；1150～1160年在位）之子，在未即位以前，一直住在鄰國占婆。1160年，其兄弟耶所跋摩二世（Yasovarman Ⅱ）繼位，然王位於1165年爲權臣特里呼伐那迪耶跋摩（Tribhuvanadityavarman）所篡奪。1177年，占婆人入侵，攻陷首都吳哥城，殺死篡位者，闍耶跋摩七世遂返國，並組織復國軍，以四年時間擊退侵略者，而於1181年被擁立爲王。登基後，繼續進兵征伐占婆、寮國南部。領有湄南河下游廣大的地域，以及馬來半島的北部，領土甚爲遼闊。統治期間，爲吳哥王朝最盛的時代。

王爲一虔誠的佛教信仰者，在位四十餘年間，大乘佛教流行。王篤信觀世音菩薩，曾建造大批佛寺。其中，最著名者爲在吳哥城中央所興建的巴戎寺（Bayon）。此寺包括五十四座石塔。中央的主塔高四十三公尺，供有佛陀坐像，其背後有那伽（龍）衛護；且在每一座石塔四面雕有佛像。此外，王在全國建築醫院一〇二所（其中多建有供奉藥師如來的殿堂）、旅人驛站一二一所；重建吳哥城（今之吳哥窟），並擴展公路網。

隱形法

隱藏形體之法。密宗修持法中亦有此法。亦即摩利支天法。修此法時，行者結摩利支天隱形印，誦持其眞言。相傳如能得摩利支天加持力，則一切天魔、惡鬼、外道等皆不能見行者之形體。《摩利支天經》云（大正21・260b）：

「爾時世尊告諸苾芻，有天女名摩利支，有大神通自在之力，常行日月天前，日天月天不能見彼，彼能見日，無人能見，無人能知，無人能捉，無人能縛，無人能害，無人能欺誑，無人能債其財物，無人能責罰，不爲怨家能得其便。佛告諸苾芻，若有知彼摩利支天名常憶念者，彼人亦不可見，亦不可知，（中略）亦不爲怨家能得其便。」

該經又敍述其修持法云（大正21・261a）：

「結摩利支安怛袓那印，以左手虛掌作拳，大指微捻頭指甲如環，已下三指握拳令密。又令掌中作孔安自心前，想自身入此印孔中藏。以右手平掌右旋摩此印，便蓋孔上，想此印即是摩利支天菩薩身，我自身隱藏於摩利支天菩薩心中。一心專注不間斷。誦前根本及心眞言，不限徧數，但虔誠至心，必獲菩薩威神加護，一切怨家惡人悉不能見，一切災難皆得解脫。」

除上述修法之外，另有口含藥丸而得隱身之法，如《大摩里支菩薩經》卷三云（大正21・271b）：

「復有成就法，用黑土、梟眼、老烏眼、獯狐眼、黑俱計羅鳥眼、佛舍利少許，取嚩日哩木內汁，就鬼宿直日同合爲丸，亦觀想此藥如在日月火中，對摩里支菩薩前誦眞言加持，即含口中而得隱身。人不能見，不能擒捉，不能禁制，不能劫盜，火不能燒，冤家不得其便，若志心持誦眞言加持此藥，得隱身最妙。」

此外，依《龍樹菩薩傳》所載，龍樹在未出家時，嘗學隱身法，嘗以七十種藥材研磨成藥，塗於眼、瞼，乃得隱身云云。

〔參考資料〕《末利支提婆華鬘經》；《一字頂輪王瑜伽觀行儀軌》；《摩利支菩薩略念誦法》；《摩利支天陀羅尼呪經》；《摩利支天一印法》。

隱祕念佛

日本奧羽地方所盛行之念佛結社。又稱土藏祕事。此種念佛結社爲祕事法門之一種，以在家善知識爲中心而祕傳其教義。其起源不詳，可能係興起於平安時代末期，新義眞言宗祖覺鑁（1095～1143）之時。初依眞言念佛，祈念即身成佛。其思想以空海《大日經開題》、

《般若心經祕鍵》、覺鑁《五輪九字明祕密釋》等書爲基礎。其後又吸收眞宗之「一念即得往生、現生不退入正定聚」的教義，並使用《蓮如上人祕傳書》等眞宗之僞書。

隱祕念佛重視祕密相傳，於江戶初期寶曆（1751～1763）年間，廣傳至全日本。其後產生種種傳承，大致可分爲四類：(1)以親鸞爲祖者，(2)以親鸞之弟子慈信坊爲祖者，(3)以蓮如爲祖者，(4)以鍵屋五兵衛善休爲祖者。

此教派之信徒，平時從事各種行業，而在農閑期間，則集會傳授成佛之血脈。由於其所行及集會皆屬祕密，因而引起外人種種猜測及誤解，故常遭官方禁止。

霜月會

日本天台宗的重要法會。又名天台會、天台大師忌、天台大師報恩會、十一月會。指日本在每年十一月天台大師智顗忌日時，於比叡山延曆寺所舉行的「法華十講」法會。延曆十七年（798），傳教大師最澄於比叡山首度舉行。二十年，迎請南都七大寺勝猷、奉基等十大德，於一乘止觀院講《法華》之開結二經。此即霜月會之濫觴。其後改以論義爲主，與六月會（最澄忌日所修之法會）並爲日本天台宗之二大法會。又，早期之霜月會，係在十一月十四至二十三日間舉行「法華十講」，而於二十四日行大師供。中世以後，則改爲在五日或四日間，甚至於一日間舉行。

〔參考資料〕《叡山大師傳》；《濫觴抄》卷下。

韓愈（768～824）

唐代古文家，排佛論者。字退之。原籍河北昌黎，生於河南南陽。早年刻苦爲學。通六經百家之書。二十五歲登進士。貞元十八年（802）任四門博士，後任監察御史。因彈劾尹李實而左遷陽山（廣東省）。獲赦後，歷任國子博士、河南令、史館修撰、中書舍人及刑部侍郎等職。在刑部侍郎任內，憲宗遣使者迎佛骨入宮，愈上〈論佛骨表〉極諫，帝大怒，欲置之於死，幸裴度等力救，乃貶潮州（廣東省）刺史。後再度獲赦，歷任兵部侍郎、吏部侍郎。長慶四年去世，享年五十七。著有《韓昌黎文集》十卷。

◉附一：韓愈〈論佛骨表〉

臣某言：伏以佛者，夷狄之一法耳，自後漢時流入中國，上古未嘗有也。昔者黃帝在位百年，年百一十歲；少昊在位八十年，年百歲；顓頊在位七十九年，年九十八歲；帝嚳在位七十年，年百五歲；帝堯在位九十八年，年百一十八歲；帝舜及禹，年皆百歲，此時天下太平，百姓安樂壽考，然而中國未有佛也。其後殷湯亦年百歲；湯孫太戊，在位七十五年，武丁在位五十九年，書史不言其年壽所極，推其年數，蓋亦俱不減百歲；周文王年九十七歲，武王年九十三歲，穆王在位百年，此時佛法亦未入中國，非因事佛而致然也。漢明帝時，始有佛法，明帝在位，纔十八年耳。其後亂亡相繼，運祚不長；宋齊梁陳元魏已下，事佛漸謹，年代尤促。惟梁武帝在位四十八年，前後三度捨身施佛，宗廟之祭，不用牲牢，晝日一食，止於菜果；其後竟爲侯景所逼，餓死臺城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍。由此觀之，佛不足事，亦可知矣。

高祖始受隋禪，則議除之，當時羣臣材識不遠，不能深知先王之道、古今之宜，推闡聖明，以救斯弊，其事遂止，臣常恨焉！伏惟睿聖文武皇帝陛下，神聖英武，數千百年已來，未有倫比，即位之初，即不許度人爲僧尼道士，又不許創立寺觀，臣常以爲高祖之志，必行於陛下之手；今縱未能即行，豈可恣之轉令盛也？今聞陛下令羣僧迎佛骨於鳳翔，御樓以觀，舁入大內，又令諸寺遞迎供養；臣雖至愚，必知陛下不惑於佛，作此崇奉以祈福祥也，直以年豐人樂，徇人之心，爲京都士庶設詭異之觀、戲翫之具耳。安有聖明若此，而肯信此等事哉？然百姓愚冥，易惑難曉，苟見陛下如此

，將謂眞心事佛，皆云天子大聖，猶一心敬信，百姓何人，豈合更惜身命，焚頂燒指，百十爲羣，解衣散錢，自朝至暮，轉相倣效，惟恐後時，老少奔波，棄其業次；若不即加禁遏，更歷諸寺，必有斷臂臠身以爲供養者，傷風敗俗，傳笑四方，非細事也！

夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊製，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義、父子之情。假如其身至今尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衞而出之於境，不令惑衆也；況其身死已久，枯朽之骨、凶穢之餘，豈宜令入宮禁？孔子曰「敬鬼神而遠之」；古之諸侯，行弔於其國，尙令巫祝先以桃茢祓除不祥，然後進弔；今無故取朽穢之物，親臨觀之，巫祝不先，桃茢不用，羣臣不言其非，御史不舉其失，臣實恥之！乞以此骨付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑。使天下之人，知大聖人之所作爲，出於尋常萬萬也。豈不盛哉！豈不快哉！佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加臣身。上天鑒臨，臣不怨悔，無任感激懇悃之至！謹奉表以聞。臣某誠惶誠恐！

◉附二：湯用彤〈韓愈與唐代士大夫之反佛〉

（摘錄自《隋唐佛教史稿》第一章第五節）

唐憲宗元和十四年（819）敕迎佛骨於鳳翔法門寺，昌黎韓愈上表諫之，此實爲佛教史中有名公案。佛骨者，僅佛中指之一節，據《劇談錄》云：「骨長一寸八分，瑩淨如玉，以小金棺盛之。」太宗以來，朝廷多加殊禮。元和十四年敕翰林學士張仲素撰〈佛骨碑〉，其略云：

「岐陽法門寺鳴鸞阜有阿育王造塔，藏佛骨指節，太宗特建寺宇，加之重塔；高宗遷之洛邑；天后荐以寶函；中宗紀之國史；肅宗奉之內殿；德宗禮之法宮。據本傳必三十年一開，則玉燭調、金鏡朗，氛祲滅、稼穡豐。」

蓋元和十三年有功德使奏，鳳翔法門寺有護國眞身塔，塔內有釋迦牟尼佛指骨一節，世傳舍利塔當三十年一開，開則歲豐人安。詔許之。次年憲宗遣使往，迎入禁中三日，乃送京城佛寺。王公士庶，奔走譔唄，至爲夷法灼體膚，委珍貝，騰沓繫路。昌黎〈表〉謂：「焚頂燒指，千百爲羣；解衣散錢，自朝至暮；轉相仿效，惟恐後時；老少奔波，棄其業次。」其朝野震動詳狀，史雖未詳，然可以由關於懿宗咸通十四年迎佛骨之紀載想像得之。據《杜陽雜編》並參以《劇談錄》記懿宗迎佛骨之盛狀如下：

「咸通十四年春，詔大德僧數十輩於鳳翔法門寺迎佛骨，百官上疏諫，有言憲宗故事者。上曰：『但生得見，歿而無恨也。』遂以金銀爲寶帳香舁，仍用孔雀氄毛飾寶刹。其寶刹小者高一丈，大者二丈。刻香檀爲飛簾花檻瓦木階砌之類，其上編以金銀覆之，舁一刹用夫數百。其寶帳香舁不可勝紀，工巧輝煥，與日爭麗。又悉珊瑚馬瑙眞珠瑟瑟綴爲幡幢，計用珍寶，不啻百斛。其剪彩爲幡爲傘，均以萬隊。都城士庶奔走雲集，自開遠門達於岐川，車馬晝夜相屬，飲饌盈溢路衢，謂之無礙檀施。（《京城坊曲》：舊有迎眞身社，居人長幼旬出一錢。自開成之後，迄於咸通，計其資積無限，於是廣爲費用。時物之價高，茶米載以大車，往往至於百輛，他物豐盈，悉皆稱是。）

四月八日佛骨入長安，自開遠門安福樓，夾道佛聲震地，士女瞻禮，僧徒道從。上御安福寺，親自頂禮，泣下沾臆。幡花幢蓋之屬，羅列二十餘里。間之歌舞管弦，雜以禁軍兵仗。緇徒梵誦之聲，沸聒天地。民庶間有嬉笑歡騰者，有悲愴涕泣者。皇帝召兩街供奉僧，賜金帛各有差，而京師耆老元和迎眞身者，悉賜銀椀錦彩。長安豪家競飾車馬，駕肩彌路。四方挈老扶幼來觀者，莫不蔬素，以待恩福。時有軍卒斷左臂於佛前，以手執之一步一禮，血流灑地。至於肘行膝步，嚙指截髮，不可勝數。又有僧以艾覆頂，謂之煉頂。火發痛作，即掉其首呼叫，坊市少年擒之，不令動搖，而

痛不可忍，乃號哭臥於道上，頭頂焦爛，擧止窘迫，凡見者無不大哂焉。

上迎佛骨入內道場，即設金花帳，溫清床，龍鱗之席，鳳毛之褥；焚玉髓之香，荐瓊膏之乳，九年訶陵國所貢獻也。初迎佛骨，有詔令京城及畿甸於路傍壘土爲香刹，或高一、二丈，迨八、九尺，悉以金翠飾之，京城之內，約及萬數。妖妄之輩，互陳感應，或云夜中震動，或云其上放光，并以求化資財，因而獲利者甚衆。又坊市豪家相爲無遮齋大會，通衢間結彩爲樓閣台殿，或水銀以爲池，金玉以爲樹，競聚僧徒，廣設佛像，吹螺擊鈸，燈燭相繼。又令小兒玉帶金額，白脚呵喝於其間，恣爲嬉戲。又結綿繡爲小車輿，以載歌舞，如是光於輦轂之下。而延壽里推爲繁華之最。」

元和之迎佛骨，雖不必如咸通之盛，然亦都人若狂，糜費極多。韓昌黎惡之，作〈論佛骨表〉。文公一生，志與佛法爲敵，嘗以孟子辟楊墨自比。其諫迎佛骨，尤爲後世所稱美。然上表反佛者，唐朝時代有其人。傅奕以後，則天皇后時，有狄仁傑（明經官至宰相）、李嶠（進士官至宰相）、張廷珪（制擧官刺史、太子詹事）、蘇瓌（進士官宰相）。中宗時，有韋嗣立（進士官尚書、刺史）、桓彥範（門蔭官宰相）、李義（進士官侍郎）、辛替否（官御史）、宋務光（進士官侍御史）、呂元泰（官清源尉）。睿宗時，有裴漼（擧拜官至尚書）。玄宗時，有姚崇（擧制官宰相）。肅宗時，有張鎬（官至宰相）。代宗時，有高郢（寶應進士，貞元中拜相）、常袞（進士官宰相）、李叔明（明經東川節度使）。德宗時，有彭偃（官員外郎）、裴垍（進士官至宰相）、李巖（官郎中）。有舒元褒者，元輿之弟，進士官司封員外郎，《全唐文》載其〈對賢良方正直言極諫策〉，想爲憲宗初擢賢良方正時之對策，策中亦毀及佛法。昌黎之後有崔蠡（進士官侍郎、刺史）、蕭倣（進士官尚書宰相）、李蔚（進士官至宰相）、孫樵（進士，昌黎門人）等。又據《新唐書》卷一八一謂懿宗迎佛骨，朝廷如李蔚諫者極多。雖此各朝諸人用功未有昌黎之勤，議論未若昌黎之酷烈，顧其言多與昌黎之表大同。諸人所陳，抉其大旨，蓋不出以下數端。

（甲）君人者旨在政修民安，故排佛者恒以害政爲言。武后造大像，用功數百萬，令天下僧尼每日人出一錢以助成之，狄仁傑上疏諫曰：

「臣聞爲政之本，必先人事。（中略）今之伽藍，制過宮闕，窮奢極侈，畫繢盡工，寶珠殫於綴飾，環材竭於輪奐。工不使鬼，必在役人；物不天來，終須地出；不損百姓，將何以求？生之有時，用之無度，編戶所奉，恒苦不充。痛切肌膚，不辭箠楚。游僧一說，矯陳禍福，剪發解衣，仍慚其少。亦有離間骨肉，事均路人；身自納妻，謂無彼我；皆托佛法，詿誤生人。里陌動有經場，闤闠亦立精舍。化誘倍急，切於官徵；法事所須，嚴於制敕。膏腴美業，倍取其多；水碾莊園，數亦非少。逃丁避罪，并集法門。無名之僧，凡有幾萬，都下檢括，已得數千。且一夫不耕，猶受其弊，浮食者衆，又劫人財。臣每思維，實所悲痛。」

辛替否〈諫中宗盛興佛寺疏〉亦有曰：

「臣聞君以人爲本，本固則邦寧，邦寧則陛下夫婦母子長相保也。（中略）當今疆場危駭，倉廩空虛，揭竿守御之士賞不及，肝腦塗地之卒輸不充，野多食草，人不識穀。而方大起寺舍，廣造第宅。伐木空山不足充梁棟，運土塞路不足充牆壁。誇古耀今，逾章越制，百僚鉗口，四海傷心。（中略）三時之月，掘山穿池，損命也；殫府虛帑，損人也；廣殿長廊，榮身也。損命則不慈悲，損人則不濟物，榮身則不清淨，豈大聖大神之心乎？」

而張鎬之言，更至爲質重：

「臣聞天子修福，要在安養蒼生，靖一風化。未聞區區僧教，以致太平。伏愿陛下以無爲爲心，不以小乘而撓聖慮也。」

彭偃〈刪汰僧道議〉謂僧尼遊行浮食，於國無益，有害於人，曰：

「今天下僧道，不耕而食，不織而衣，廣作危言險語，以惑愚者。一僧衣食，歲計約三萬有餘，五丁所出不能致此。舉一僧以計天下，其費可知，陛下日旰憂勤，將去人害，此而不救，奚其為政。」

裴垍又言：

「衣者蠶桑也，食者耕農也，男女者繼祖之重也，而二教悉禁。國家著令，又從而助之，是以夷狄不經法，反制中夏禮義之俗。」

此諸人所言，蓋謂釋教之興，上不利於君，下不利於民，費財物，養浮食，壞禮教，亂人倫，為天下衰敗、禍亂之一因也。

（乙）人主莫不求國祚悠久，故唐朝人士，恒以六朝朝代短促歸罪於佛法。此傅奕所首唱，韓文公〈論佛骨表〉亦言之。而狄仁傑謂梁武、簡文信佛，不救危亡之禍。姚崇亦言，佛圖澄最賢，無益於全趙；羅什多藝，不救於秦亡。辛替否在中宗時上疏，徵夏商以來帝代，謂有道祚長，無道年短，「豈因其窮金玉修塔廟，方建長久之祚」！而在睿宗時抗言，更引唐朝近事以為鑒戒，曰：

「中宗（中略）造寺不止，枉費財者數百億；度人不休，免租庸者數十萬。（中略）然五六年間，再三禍變，享國不永，受終於凶。（中略）寺舍不能保其身，僧尼不能護妻子，取譏萬代，見笑四夷。此陛下所眼見之，何不除而改之。」

代宗為太后營章敬寺，高郢上書諫曰：

「臣聞夏禹卑宮室而盡力乎溝洫，人到於今稱之。梁武窮土木而致飾乎寺宇，人無得而稱焉。陛下若節用愛人，當與夏后齊駕，何必勞人動衆，而踵梁武之遺風乎？」

高郢書奏未報，又再上書冒死再諫，可謂有識之士也。姚崇〈遺令誡子孫文〉亦曾引中宗、太平公主等事為戒。

（丙）韓昌黎〈表〉中引高祖沙汰佛徒，願憲宗取以為法。而辛替否亦舉貞觀故事，以告睿宗，求其不棄太宗之治本，而棄中宗之亂階，其言曰：

「太宗（中略）撥亂反正，開階立極，得至理之體，設簡要之方。省其官，清其吏。舉天下職司，無一虛授；用天下財帛，無一枉費。（中略）不多造寺觀，而福德自至；不多度僧尼，而殃咎自滅。（中略）自有帝王以來，未有若斯之神聖者也。故得享國久長，多歷年所，陛下何不取而則之？」

憲宗迎佛骨，昌黎上表。懿宗佞佛尤甚，蕭倣效法文公上疏論之曰：

「昔貞觀中，高宗在東宮，以長孫皇后疾亟，嘗上言曰：『欲請度僧，以資福事。』后曰：『為善有徵，吾未為惡。善或不報，求福非宜。且佛者異方之教，所可存而勿論，豈以一女子而紊王道乎？』故謚為『文德』。且母后之論，尚能如斯，哲王之謨，安可反是？（中略）昔年韓愈，已得罪於憲宗。今日微臣，固甘心於遐徼。」

（丁）僧尼守戒不嚴，佛殿為貿易之場，寺刹作逋逃之藪，亦中華士人痛斥佛徒之一理由。辛替否疏中有曰：

「當今出財依勢者，盡度為沙門；避役奸訛者，盡度為沙門。其所未度，惟貧窮與善人耳，將何以作範乎？將何以租賦乎？將何以力役乎？臣以為出家者，捨塵俗，離朋黨，無私愛。今殖貨營生，非捨塵俗；援親樹知，非離朋黨；畜妻養孥，非無私愛。」

彭偃獻議亦有曰：

「當今道士有名無實，時俗鮮重，亂政猶輕。唯有僧尼，頗為穢雜。自西方之教被於中國，去聖日遠，空門不行五濁，比丘但行粗法。爰自後漢，至於陳隋，僧之廢滅，其亦數乎？或至坑殺，殆無遺餘。前代帝王，豈惡僧道之善，如此之深耶？蓋其亂人，亦已甚矣。（中略）今出家者，皆是無識下劣之流，縱其戒行高潔，為於王者已無用矣，況是苟避徵徭，於殺盜淫穢無所不犯者乎！」

而僧人交通權貴，干預政事，則見於桓彥範上中宗之一表：

「胡僧慧範，矯托佛教，詭惑后妃，故得出

入禁闈，撓亂時政。陛下又輕騎微行，數幸其室。上下媟黷，有虧尊嚴。臣嘗聞興化致理，必由進善；康國寧人，莫大棄惡。故孔子曰：『執左道以亂政者殺；假鬼神以危人者殺。』今慧範之罪，不殊於此也。」

元和十四年，韓退之〈論佛骨表〉，其理論亦不出上述各點。表中第一段言六朝祚短由於信佛；第二段引高祖毀法事爲則；第三段斥迎佛骨之傷風敗俗，請以付之水火，永絕根本。然其所以震動一時者，其故有數：一則直斥佛法，大異前人之諷諫，致貶潮州，百折不悔。二則退之素惡釋教，其肆攻擊當在上表之前。按楊倞注《荀子》引退之〈原性〉全文，故〈原性〉之作當在元和十三年前。且退之終身未嘗不毀佛法也。其與大顚交遊，不足爲其變更態度之證，世傳其與大顚三書尤不足信。故文公反佛致力之勤當不在傅奕下。而上列反佛諸人中，亦有常與僧人交涉，且有爲僧寺作碑記者，查《全唐文》可知。而文公自比孟軻，隱然以繼堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之道統自任，樹幟鮮明，尤非傅奕所及。三則退之以文雄天下，名重一時，其黨徒衆多，附和者夥。門人李翺稱之謂，六經之學絕而復興。其後皮日休謂其蹴楊、墨於不毛之地，蹂釋、老於無人之境，至請以配饗孔廟。此其辟佛所以大著成效也。

然吾人果明於唐朝士大夫對於佛教之態度，則韓氏之功，蓋不如常人所稱之盛。蓋魏晉六朝，天下紛崩，學士文人，競尚清談，多趨遁世，崇尚釋教，不爲士人所鄙，而其與僧徒遊者，雖不無因果福利之想，然究多以談名理相過從。及至李唐奠定宇內，帝王名臣以治世爲務，輕出世之法。而其取士，五經禮法爲必修，文詞詩章爲要事。科擧之制，遂養成天下重孔教文學，輕釋氏名理之風，學者遂至不讀非聖之文。故士大夫大變六朝習尚，其與僧人遊者，蓋多交在詩文之相投，而非在玄理之契合。文人學士如王維、白居易、梁肅等眞正奉佛且深切體佛者，爲數蓋少。此諸君子之信佛，原因殊多，其要蓋不外與當時之社會風氣亦有關係也。於此不能詳論。

文公之前，反對佛教上疏朝堂者多爲進士，特以佛法勢盛，未敢昌言。及至昌黎振臂一呼，天下自多有從之者。然退之急於功名，無甚精造，故朱文公（熹）論之曰：

「蓋韓公之學，見於〈原道〉者，雖有以識夫大用之流行，而於本然之全體則疑其所未睹。且於日用之間，亦未見其有以存養省察而體之於身也。是以雖其所以自任不爲不重，而其平生用力深處終不離乎文字語言之工。至其好樂之私，則又未能卓然有以自拔於流俗，所與遊者不過一時之文士。」

故韓文公雖代表一時反佛之潮流，而以其純爲文人，率乏理論上之建設，不能推陳出新，取佛教勢力而代之也，此則其不逮宋儒遠矣。

〔參考資料〕《舊唐書》卷一六〇；《新唐書》卷一七六；孫昌武《唐代文學與佛教》；郭朋《隋唐佛教》第三章第六節。

韓清淨（1884～1949）

現代中國之唯識學者。河北河間人。原名克宗，又名德清，號清淨居士。氏年輕時曾中鄉試，爲擧人。後轉而從事佛學研究。1927年在北京創立三時學會，從事講學與印行佛經之事宜。其研學以瑜伽法相一系之經論爲主，在當時之北方佛教界，頗具聲譽。著述有《瑜伽師地論科句披尋記彙編》、《唯識三十頌詮句》、《唯識三十論略解》、《唯識指掌》、《唯識論述記講義》、《般若波羅蜜多心經略贊》、《大乘阿毗達磨集論別釋》、《因明入正理論科釋》等書。其中，以《瑜伽師地論科句披尋記彙編》較爲佛學界所矚目。

氏之治學風格較縝密樸實，解經方式較喜依經論文字作訓詁詮釋，與南京支那內學院歐陽漸之偏好講述微言大義者不同。氏與歐陽，二人皆力倡唯識學，一北一南，故時人對彼等乃有「南歐北韓」之譽。

氏之門人有朱芾煌、周叔迦等人。朱、周二氏亦爲當代之著名佛教學者。

〔參考資料〕 于凌波《中國近代佛門人物誌》第二集。

韓龍雲（1879～1944）

朝鮮李朝末期僧。洪城（忠淸南道）人。號萬海、卍海。早年習儒學，年二十七入麟蹄百潭寺，從蓮谷剃度，後依泳濟受戒，復隨鶴岩學《起信論》、《楞伽經》、《圓覺經》，又從楡岾寺月華學《華嚴經》，復於百潭寺、五歲庵禪修。其後，至日本、中國等地旅行訪問。1911年主持全南松廣寺僧侶大會，後於釜山梵魚寺創設臨濟宗宗務院。1919年三一運動時，爲三十三位民族代表之一，連署簽名獨立宣言，而遭逮捕，身陷囹圄三年。1926年出版詩集「彼女の沈默」，開抵抗文學之先驅。此後，致力於佛教之革新與抗日運動。1944年入寂，享年六十五。1962年，獲贈大韓民國建國功勞勳章。著作除上述詩集外，另有《朝鮮佛教維新論》、《十玄談註解》、《佛教大典》、《精選講義菜根譚》等。

齋（梵uposadha、upavāsa，巴uposatha、upavāsa）

清淨之意，謂懺悔罪障，或謂謹言愼行、齋戒沐浴。佛教未創之前，印度早已使用此語，佛教沿用後逐漸衍生成各種不同意義，如：

⑴過午不食。《釋氏要覽》卷上（大正54·274a）：「佛教以過中不食名齋。」

⑵在家信徒於六齋日（每月之一、八、十四、十五、二十三、三十日）謹守八齋戒，過著近似出家的清淨生活。

⑶叢林中白天所食之米飯曰齋，又稱齋食。其後又轉指素食爲齋。

此外，設齋食供養僧衆，謂之齋僧；齋僧之法會稱爲齋會（如水陸大齋、千僧齋）；寺院內之食堂稱爲齋堂；令僧衆知道齋時之鼓稱爲齋鼓；應食朝食時稱爲開齋；食後稱爲齋退或齋罷。信徒出資以素食宴請寺內大衆，謂之打齋。打齋之種類，依內容之優劣而有上堂齋、吉祥齋、如意齋等。

◉附：J. Gernet著·耿昇譯《中國五至十世紀的寺院經濟》第五章（摘錄）

中國對於使他們獲福的「功德」的看法相當於各種性質的活動：建築佛刹、寺院、藏聖骨的塔、鑄鐘和佛像、轉經、組織佛教節日等等。所有這一套宗教生活的中心是佛教道場，而其目的又是爲了建築寺院或裝飾之。但其中也有一種表現爲根本性的慈善活動，並爲其它活動的模式，這就是「齋」。「齋」譯自梵文uposadha，作爲一個印度字，它的最早意義是「淨化性的禁食」。然而，如果要指出此字義變化也並非無益。當然，我們完全知道，在守齋期或眞正的守齋前後吃得最多。但是，在中國，尤其是齋供形成了農村宗教生活的主要事件，更爲籠統地說，如果沒有齋會，村民之間就不會有社交生活。中國的具體作法促使此字的具體意義發生了變化，它在中國佛教中的長期沿用又證明了這種解釋。另外，佛教供齋的新穎性即出於此，並且最終證實了最早對「齋」字的用法。「齋」是素食，無論如何也要有禁忌，或者是禁食，因爲在齋會上不吃肉。這種新鮮事物表現得非常引人注目，因爲一直到那時爲止，中國人的節日特點是大量食用羊肉、豬肉、鷄肉、魚肉以及其它保存下來以備重大節日食用的豐富食品。非常有意義的是，中國和尙們在農村最早所作的努力，是爲了在傳統節日中禁止食肉和宰殺牲畜。

爲了正確研究供齋這一社交生活的特別時刻的意義，也可能應該努力作出一番設想：在那些食物較少或很容易匱缺的地區，食品則具有更重要的價值。食品不僅僅是一種物質財富，因爲一些思想和宗教原因也與對食物的消耗密切地聯繫在一起了。人們不單獨吃喝，更爲重要的是他們只有藉由家庭和村莊生活所確定的機會才大吃大喝。我們懷疑齋會的作法在中

國佛教中起的中心作用。「齋」是受皈依而進入佛門的第一個行動，因爲教理中的主要內容都與戒食肉有所聯繫，也就是有關轉生和因果報應的內容。「齋」也會引起世俗人和出家人之間的合作，使和尚們積極地參加世俗生活，甚至導致產生了作爲中國大乘佛教典型特點之一的世俗人與出家人的混淆。最後，「齋」不僅僅是一種「聖餐」，按照中國一種可能是相當古老的傳統來看，供齋還會導致各位成員必須交納共同開支的份額。然而，這種份額具有宗教、經濟和準法律的形態和意義，它們之間具有密切的聯繫，而且正是由於對它們進行研究，才使我們於此費了更多的筆墨。

因此，「齋」出現於中國「佛教化」的伊始，它成了各類慈善活動的楷模。信徒和僧侶們的合作、在開支中分攤份額和互相競爭，所有這一切都形成了中國佛教生活中具有普遍性和經常性的特點。但是，所涉及到的始終是城市坊里中、或農村鄉鎮中的地方集團。供齋聚餐儀式會定期地加强各戶之間的友好聯繫，和信徒與僧侶之間的團結。當時人們應該牢記在心的就是這一共同性和地方性生活的基礎，即使是文獻中沒有强調這一點也罷。

在北魏時代洛陽的御里，三千餘家，自立巷寺。由於該寺位於魚市附近，故時人謂爲「魚鼈寺」。

當荊州玉泉寺於公元六世紀末鑄鐘時，佛俗競相爲這一功德供物。

但是，在這一基本輪廓之外，還應該補充其它一些內容。這其中還可能存在有各村莊或互爲毗鄰的鄉鎮之間的競爭，當這種地方虛榮心一旦涉及到了節日、宗教性裝飾和建築物時，就成了一種不容忽視的心理學因素。

盧淵在他呈奏北魏高祖皇帝（471～499）的一道表章中指出：「臣又聞流言，關右之民，自比年以來，競設齋會，假稱豪貴，以相扇惑。顯然於衆坐之中，以謗朝廷。無上之心，莫此之甚。愚謂宜速懲絕，戮其魁帥。不爾懼成黃巾、赤眉之禍。」

這段文獻無意識地洩露了那種已擺脫了世俗政權控制的獨立的宗教生活可能會產生的政治牽連。我們由此而看到了這種宗教生活自發性的一例證和一種新的解釋因素；民間佛教進行顛覆破壞的意圖可以部分地解釋皇權對於它無法控制的宗教運動的仇視。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷四十七；《齋經》；《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一；《大佛頂首楞嚴經》卷一；《梵網經》卷下；《大智度論》卷十三；《俱舍論》卷十四；《勅修百丈清規》卷一。

齋教

又稱白衣佛教、持齋宗、齋門。相傳係自禪宗演變而來。此教提倡佛、道、儒三教合一，然所含佛教成分最濃。主要流行於華東、臺灣一帶。信徒雖不拘僧俗，然以在家衆居多，稱作食菜人（男子稱齋公，婦女稱齋姑），教徒間互稱齋友。其布教所稱爲齋堂，不稱寺院。

齋教之流行於華東者，奉彌勒佛爲無極聖祖；流行於臺灣者，奉釋迦牟尼、觀音菩薩爲本尊，而以禪宗六祖慧能爲祖師。並有龍華派、先天派、金幢派之分。此三派均自大陸傳來。所課誦之經典多採用《金剛經》（早課）與《阿彌陀經》（晚課）。茲略述三派之大略如次：

(1)**先天派**：約創立於清代後期，崇佛敬儒，講求戒律的嚴明、組織的森嚴。信徒共分十級，依次爲衆生、天恩、證恩、引恩、保恩、頂航、十地、師位。

(2)**龍華派**：清末葉由福建傳入，該派講求禪法與瑜伽修習，不禁婚娶，素食也只是規定在若干時日，而不須茹長齋。

(3)**金幢派**：明末清初傳入，道教色彩濃厚，可婚娶，素食亦只限於若干時日，然重視煉氣修習。

◉附：張曼濤〈臺灣的佛教〉（摘錄自《東亞佛教概說》第二章第一節）

齋的意義：臺灣的齋教有三個宗派，分別爲龍華派、金幢派及先天派，其他也有叫空門派的，但是其教義及組織較弱，影響也較小，因此此處只提出前三派來討論。

齋教的「齋」，意乃修潔身心，戒絕嗜欲，不沾葷辛，因此其教義以「不噉葷辛」（葷指肉類之屬，辛指葱蒜一類有辛味之物）、「不飲酒」、「不賭博」爲重。中國人的傳統，在祭神之前，必行齋戒沐浴，以示虔敬。既然不沾葷辛，食物自然以菜類爲主，因此臺灣一般俗語稱寺廟爲「菜堂」，不過，眞正的「菜堂」是指齋教的修行之所。信奉齋教的人，則稱之爲「食菜人」，教徒之間互稱菜友，另外，男性稱齋公，女性稱齋姑。

齋教的起源：齋教之起源是以禪宗爲主，但它與明末白蓮教起於淨土宗完全不同。至於齋教爲何託於禪宗，原因無法詳察，但是明末時，禪和淨土最爲流行。禪宗的宗義乃是不立文字，即不重視眞實的歷史。以其起源的故事「迦葉尊者、拈花微笑」來看，亦是一種謎樣的表現。禪和淨土在佛教的教學體系中，一向重視行爲不重理論；他們成佛的方法最簡單，也就是少做理論多做行動，而且效果立即可以實現。理論是繁瑣的，實踐是單純的，他們之所以如此提倡，可能是因爲一般大衆沒有太多的時間來學習理論之故。事實上，一種單純的信仰，往往會產生無限的行動力。由於這些因素，明末清初的所有新興宗教和祕密結社幾乎都起源於禪宗和淨土宗。他們都肯定自己屬於佛教的一個宗派，齋教也不例外，亦是通俗的一種庶民化佛教之一流派。由此觀點看來，日據時代的臺灣宗教政策將其編入在家佛教的團體組織內，應是適當的措置。

〔金幢派〕

由王左塘開山：齋教傳來臺灣，可說比正統佛教更早，現在可見的資料中，最早傳來臺灣的齋教派別是金幢派。金幢派的開山始祖爲王左塘，王氏自稱「太虛」，生於1564年（明・嘉靖四十三年），歿於1629年（崇禎二年）。王氏原爲龍華派的信徒。龍華派出於山東即墨縣羅因所創的羅教，羅教即是清初江南一帶的無爲教。龍華派先傳到福建，再由福建傳到臺灣，在傳來之際，即稱爲金幢派。

王左塘是羅因的第二代弟子，師事於羅因之女羅廣，之後他自立門戶，立了另一宗派，著有四十二部經典以申宗義。將金幢派傳到臺灣來的鼻祖，即是王左塘的再傳弟子蔡權。蔡權字文學，人皆以「蔡阿公」稱之，原爲浙江省海寧縣的一個魚商，於1615年（明・萬曆四十三年）皈依開山祖王左塘的弟子王祖亮，後來做到齋教教頭的位置。他在1621年（天啓二年）於福建莆田設齋堂以傳教，不久白蓮教之亂發生（1635年，崇禎八年，白蓮教亂之際，金幢派有三十八人遭死刑，三人遭流刑，百人遭監禁），爲了避難才到臺灣來。於是蔡權於此再設齋堂，立刻展開傳教之務。蔡阿公所設的齋堂，即是現在臺南的愼德堂，此堂建於1628至1644年，但確實的年月不詳。根據何聯奎博士所著的《臺灣風土誌》中所述，蔡阿公所傳的齋教，不單是當時極爲重要的宗教，也是一種極嚴密的社會組織，對當時臺灣的社會與經濟有很大的貢獻。鄭成功能夠很快的驅走荷蘭人，取得臺灣，也是因爲有此齋教人士協助之故。何氏的原文是這樣的：

「荷人據臺期間，此派齋教，極具勢力，所有經濟實權，幾乎都在他們掌握之中。因爲荷人與蕃族間的貿易，全靠他們教徒作媒介。當時有『荷人治城，漢人治野』的口號，所謂『漢人』就是指這些教徒。可知當時的齋教，實具我國近代社會嚴密組織。影響所及，甚至後來鄭成功攻臺之能迅速取勝荷人，與齋教組織的潛在力量，不無重大關係。」

鄭成功入臺後，金幢派的發展極爲順利，但與清朝對立的時期，齋堂的建設似乎停頓下來，如廣慈庵與萬福庵的記載，就不明確。

清朝正式領有臺灣之後，反清的戰爭也漸平息，隨著社會的安定，金幢派有了相當的發展，光是齋堂的建設，在清朝一代就有三十餘

所。（中略）

〔龍華派〕

龍華派之起源：龍華派傳來臺灣之後，共分為三個支派，這三個支派分別是漢陽堂、一是堂及復信堂，現在就根據傳來的順序，一一介紹於下：

漢陽堂是1765年（乾隆三十年）二月十九日於安平鎮效忠里海頭社李普通家中設立齋堂，名為化善堂，一般均認為此即是龍華派在臺之始，在此之前，也有一所業已廢棄的開化堂之記錄，但開化堂到底是否屬於龍華派，無法查明。如果此堂確是龍華派，則龍華派之入臺要比金幢派來得早。

其次設立的是1814年（嘉慶十九年）由黃丑等捐捨建立的德化堂，此堂於1830年又得謝普爵的捐款。

根據《龍華宗教法脈詳述》，十六祖盧普濤在1797年（嘉慶二年）以副刺的身分，從福建興化府仙遊縣的漢陽堂來到臺灣，住了八年之後，於1804年（嘉慶九年）回福建的漢陽堂，在臺灣的堂務，交給弟子謝普爵。不幸的是在回鄉的途中病歿；從那時起，謝普爵即繼承師位。他自稱「空空」，掌握了臺灣漢陽堂派的全部龍華教徒，其後門人輩出，在臺灣各地都建有教堂，嘉義以南一帶幾乎成為其派的勢力區域。後來化善堂和德善堂合併為德化堂，其堂址現為臺南市郡王里開山街，原址為東門馬公廟街，是在清朝的1834年（道光十四年）臺南改成市的時候遷到現址。其歷代的堂主姓名如下：

第一代普濤、第二代普爵、第三代普極、第四代普羅、第五代普璋、第六代普旨、第七代普豐、第八代普燃、第九代普恒。屬於漢陽堂派的齋堂有十三，分別為：新豐的善化堂、通化堂，北門的信和堂、善行堂，嘉義的太乙堂、義德堂、德和堂，斗六的眞一堂、龍虎堂，虎尾的慶元堂、養德堂，東石的正心堂，高雄的明善堂。

這些齋堂在日據時代，多半都被日本佛教合併，均已變為出家的教團了。

一是堂派：一是堂派的本山是在福建省福州城西善福里，為龍華派第十祖陳普月、普應所創。此派傳來臺灣，據說是第十二祖普應與第十三祖普聽的時代（普應歿於乾隆五十三年，1788年）。1900年（光緒二十六年）臺中齋友鄭郎松手撰的〈新門教全部經文〉中，曾云：「右枝普柏公派下，普應公、普聽公、普耀公之時移居臺灣，大墩開山道場普榮公、竹南二堡普賜公，普賜公之弟子普妙為嘉盛莊善德堂之開山。」其中的大墩開山道場即為臺中市後壠仔的愼齋堂。此愼齋堂是清朝乾隆時，蔡普榮由福建移居臺灣後，於1797年（嘉慶二年）秋建立的，1814年（嘉慶十九年）曾重修。1841年（道光二十一年）蔡普榮死去，由張普傑繼任，後來又傳給張普泉和張普秋。這樣算起來，他們要比臺南漢陽堂的盧普濤更早來臺灣。普榮在臺灣中部展開教化，成立了一是堂，而相對的，盧普濤以南部為中心，成立了漢陽堂。連横在其《臺灣通史》〈宗教誌〉中曾說：「全臺灣的齋堂，最多的是新竹，次為彰化。」這些地方正是一是堂派興旺的據點。現在屬於此派的齋堂，除了臺中的愼齋堂之外，臺中尚有二十五堂，新竹有四十三堂。

復信堂派：其本堂是在福建省福州城，由龍華派第十四祖普耀所創。初屬於漢陽堂，其後因勢力漸長，便獨立自成一派，和漢陽派之傳來臺約在同時。來臺之後，以中部為根據地展開傳教，其齋堂散在臺中附近各地。現根據彰化大竹朝天堂林普多的報導，此派的齋堂有：員林的德恩堂、元天堂，能高的善天堂、忠天堂，南投的滿天堂、善養堂、福慶堂，彰化的存天堂、朝天堂，豐原的金山堂，草屯的奉天堂，大屯的福元堂，合計十二所。

〔先天派〕

龍華派與金幢派兩派都說他們的開山祖是羅因，羅因的立教乃是基於臨濟，而且說馬道一和莊懷讓都透過自己的父親繼承了六祖惠能的衣鉢而成為七祖。原來六祖在出家之前，曾

遭遇一場災難，逃入深山與獵人爲伍，而就在此時將其道業傳了一支在家弟子，後由馬道一繼承而漸漸擴大，一直到羅因才正式成立了一個宗派。這龍華和金幢兩派將禪宗的馬祖道一改成馬道一，南岳懷讓改成莊懷讓，事實上，道一是拜在南岳門下而得法的，懷讓則是惠能的弟子。但是這兩派都無視於這種事實，而都將其故事化了！像這種竄改假託，都是杜撰的，不過，先天派的胡鬧比龍華派和金幢派更甚，先天派不顧一切的直接附會於達磨祖師，謂其法傳自達磨直系，根據其說法，其系統如下：

開祖達磨、二祖神光、三祖普庵、四祖曹洞（案：禪的曹洞宗是取曹山與洞山二人之名而來，但是先天派的人缺乏禪的知識，以爲曹洞是一個人的名字而當成四祖之名。此外，將其置於五祖黃梅及六祖惠能之前，也是錯的）、五祖黃梅、六祖惠能、七祖莊懷讓、馬道一、八祖羅蔚羣、九祖黃德輝、十祖吳紫祥、十一祖何若、十二祖袁志謙、十三祖徐吉南、楊守一、十四祖彭依法、十五祖林金祖、十六祖余春帆、謝秋帆、韓雲和、十七祖夏曉川、十八祖黃秋田、十九祖傅鏡軒、二十祖鄧潤川。

事實上，創立先天派的是一個叫黃德輝的人（依臺灣史學家林衡道氏的說法，先天派的創立人乃是明代的名人徐錫），而由其十三祖徐吉南、楊守一在四川首建先天堂，於淸末遷到上海的盛觀亭；傳到臺灣是在十五祖林金祖的時代，林金祖派遣弟子黃昌成與李昌普到臺灣傳教，1861年（咸豐十一年），黃昌成於臺南創立報恩堂，李昌普則在臺中往北傳教。目前屬於先天派的齋堂，全臺灣共有二十餘所。

十八劃

叢林

通常指禪宗寺院而言，故亦稱禪林，但後世教、律等各宗寺院也有仿照禪林制度而稱叢林的。中國禪宗從曹溪慧能後，四傳至於懷海，百餘年間禪徒只以道相授受，多岩居穴處，或寄住律宗寺院。到了唐・貞元、元和間（785～806），禪宗日盛，宗匠常聚徒多人於一處，修禪辦道。江西奉新百丈山懷海以禪衆聚處，尊卑不分，於說法住持，未合規制，於是折衷大小乘經律，創意別立禪居，此即叢林之始。叢林的意義，舊說是取喩草木之不亂生亂長，表示其中有規矩法度云（《禪林寶訓音義》）。

叢林規模開始不大，到唐末五代之間，南方頗有發展。如洪諲住浙江徑山，道膺住江西雲居山，僧衆多至千數；義存住福州雪峯，冬夏禪徒更不減一千五百人（《宋高僧傳》卷十二）。入宋，叢林建置益臻完備，禪衆亦以集中居住爲常，凡名德住持的叢林，都有千人以上。如宋太祖建隆二年（961），延壽自杭州靈隱移住同地永明寺（今淨慈寺），學侶多至二千（《景德傳燈錄》卷二十六）。

北方叢林，亦始盛於宋代。仁宗皇祐元年（1049），內侍李允寧施住宅創興禪席，仁宗給與寺額爲十方淨因禪院。廬山圓通寺懷璉應命爲住持，禪道大弘於汴京。神宗元豐五年（1082），又命京師（今開封）大相國寺，創立慧林、智海二大禪院，後都成爲京師有名的禪林。至徽宗崇寧二年（1103），宗賾集《禪苑清規》時，叢林制度已燦然大備。

宋室南渡以後，禪宗名僧輩出，所居叢林，皆極一時之盛。如克勤所住江西雲居山、宗杲所住浙江徑山、正覺所住泗州普照寺及明州天童寺、淸了所住眞州長蘆崇福寺等，其住衆常至千人以上。史彌遠因而請定江南禪寺爲五山十刹：餘杭徑山、杭州靈隱、淨慈、寧波天童、育王等寺爲禪院五山；杭州中天竺、湖州道場、溫州江心、金華雙林、寧波雪竇、台州國淸、福州雪峯、建康靈谷、蘇州萬壽、虎丘等寺爲禪院十刹（見《七修類稿》），俾拾級而登，於是叢林制度遂遍行於江南，迄後世不衰。

叢林制度，最初只有方丈、法堂、僧堂和寮舍。以住持爲一衆之主，非高其位則其道不嚴，故尊爲長老，居於方丈。不立佛殿，唯建法堂（後世乃立佛殿）。所集禪衆無論多少，盡入僧堂，依受戒先後臘次安排。行普請法（集體勞動），無論上下，均令參加生產勞動以自給。又置十務（十職），謂之寮舍；每舍任用首領一人，管理多人事務，令各司其局（《景德傳燈錄》卷六〈禪門規式〉）。

在這以前寺院的首腦爲三綱：即上座、寺主、維那（或稱都維那），都是領導大衆維持綱紀的職僧。上座以年德俱高，都是朝廷任命。如姚秦、元魏，常有命令補上座。唐・道宣亦曾被命爲西明寺上座，其位居寺主、維那之上。寺主知一寺之事。如後周陟岵寺、隋大興善寺等，皆有寺主。維那意爲次第，謂知僧事之次第，或稱爲悅衆；但後世常以悅衆爲維那之副，其職有數人，以大、二、三、四等別之（《百丈清規證義記》卷六）。

至於叢林古規的職事，則有首座、殿主、藏主、莊主、典座、維那、監院、侍者等名目。如黃檗希運在池州南泉寺爲首座、遵布衲爲湖南藥山殿主、雪竇重顯爲南嶽福嚴寺藏主、南泉普願於莊上爲莊主、潙山靈祐在江西百丈山爲典座、克賓於河北魏府（今大名縣）興化寺爲維那、玄則在法眼會下爲監院（見元・道泰《禪林類聚》第九）、興化存獎爲臨濟義玄侍者等。

後世叢林組織日漸龐大，各寺家風不同，爲住持者多因時制宜，自立職事，名目層出不窮。宋・宗賾《禪苑清規》的序文（卍續111・875上）：「莊嚴保社，建立法幢，佛事門中，闕一不可。（中略）豈立法之貴繁，蓋隨

機而設教。」在《禪苑清規》所載叢林職事名目即有二十三種。宗賾還撰了一篇〈龜鏡文〉（弋咸《禪林備用清規》卷七稱之爲〈百丈龜鏡文〉），概括地說明設立各種職事的必要。文云（卍續111・917下）：

「叢林之設要之本爲衆僧，是以開示衆僧故有長老，表儀衆僧故有首座，荷負衆僧故有監院，調和衆僧故有維那，供養衆僧故有典座，爲衆僧作務故有直歲，爲衆僧出納故有庫頭，爲衆僧主典翰墨故有書狀，爲衆僧守護聖教故有藏主，爲衆僧迎待檀越故有知客，爲衆僧召請故有侍者，爲衆僧看守衣鉢故有寮主，爲衆僧供侍湯藥故有堂主，爲衆僧洗濯故有浴主、水頭，爲衆僧禦寒故有炭頭、爐頭，爲衆僧乞丐故有街坊化主，爲衆僧執勞故有園頭、磨頭、莊主，爲衆僧滌除故有淨頭，爲衆僧給侍故有淨人。」（《禪苑清規》卷八）

以上制度，自宋以來通行甚久，少有更改。至於今日所行的，則根據元代《勅修百丈清規》更有增益，且分成東西兩序。東序序職（資格）有都監、監院等二十一員，列職（實職）有化主、庫頭等二十六員；西序序職有首座、西堂等十二員，列職有殿主、寮元等二十一員。細分職別可達八十種，可謂繁雜（見清・儀潤《百丈清規證義記》）。

叢林職事人員之多寡，各依其規模建制大小而定。方丈爲禪林正寢，住持所居之處，故稱寺主爲方丈，他爲全寺諸堂之頭，故又稱堂頭和尚。至西序的重要職員，則爲首座（即古之上座）、西堂、後堂、堂主、書記、知藏、藏主、知客、寮元（雲水堂首領）等。東序爲監院（即古之寺主，俗稱當家）、副寺（即知庫）、維那、悅衆、侍者、莊主等，是一般叢林所常設的。此外，列職各專一務者，還有飯頭、菜頭、火頭、水頭、碗頭（通稱行堂）、鐘頭、鼓頭、門頭、園頭、浴頭（亦稱知浴）、圊頭（即淨頭）、塔頭（亦稱塔主）、樹頭（巡視山林、栽補樹木）、柴頭、磨頭、茶頭、炭頭、爐頭、鍋頭、桶頭、燈頭、巡山、夜巡、香燈、司水（禪堂專任）、照客、聽用等。以上各種職事名稱，以等級分，可統稱爲知事人員（一級）、主事人員（二級）和頭事人員（三級）。規模較小的叢林，即以主事兼知事。規模較大的叢林，則有很完備的組織。方丈之下有庫房、客堂、維那寮、衣鉢寮四個機構（通稱四堂口），是爲叢林的基本組織，重要寺務由住持會同首座等班首與四堂口首領共議進行。此外有首座寮以處上座名宿，有侍者寮以處初學新參，有行者寮以處雜務行者和童行，有衆寮（雲水堂）以臨時接待過往禪衲。又有蒙堂以處知事職僧以上退職人員，有單寮以處副寺以下退職人員，有延壽堂以處老病僧人，有莊田以供禪衆以事生產。各堂又各立規約以資遵守。

現今叢林，以其住持傳承的方式不同，又可分爲子孫的與十方的兩類。本來從宋代起，叢林即有甲乙徒弟院、十方住持院、敕差住持院三種之分。甲乙徒弟院，是由自己所度的弟子輪流住持甲乙而傳者，略稱爲甲乙院。十方住持院係公請諸方名宿住持，略稱爲十方院。敕差住持院，是由朝廷給牒任命住持者，略稱爲給牒院。甲乙院住持是一種師資相承的世襲制，故又稱爲制度叢林或子孫叢林。十方住持院由官吏監督的選舉，故稱爲十方叢林。後世即大體沿用其制度，無大變動（現無其第三種）。

另外，十方叢林中依住持繼承制度的不同，還有選賢叢林與傳法叢林之分。有如鎭江金山寺名刹的住持，即是依法系相傳的，稱爲傳法叢林；寧波天童寺自清末寄禪（敬安）重興後，改爲十方選賢制度，稱爲選賢叢林。1924年廈門南普陀寺改子孫叢林爲十方選賢叢林，即依天童寺選賢方法，訂立「十方常住規約」二十條。並規定選舉法、住持任期及進院退院等手續（《廈門南普陀寺誌》）。這種選賢制度是叢林住持史上的一個進步。（林子青）

◉附一：Holmes Welch著·阿含譯《近代中國的佛教制度》第一章（摘錄）

中國佛教之最重要者，乃爲寺院生活之制度，可作爲其教理之體用的一個示例。我們所注意者，即是其制度。其原意乃欲創造一個模範的社會，使整個世界可以模倣。這樣，即有一切「理想國」（Utopias）之感應。其理想眞是引人，其實現亦甚驚人，而其失敗之處，則需同情的了解。（中略）

我曾搜集約有一百個十方叢林之或多或少的詳細情形，平均每一寺院，約有一百三十個住衆。有兩百個十方叢林，則是我所未能得其情形之報告者。其平均住僧，如以五十至七十五計，所估若確，則中國在民國時代約有三百個十方叢林，其住僧爲兩萬至兩萬五千人，約當僧伽總數百分之五弱。百分之九十五的出家人都是住在「子孫廟」裡的所謂卑下之輩。不必說，這樣將他們區分爲優秀份子與所謂卑下之輩，實在太簡單化了。較眞實的景象，當於以下詳說時，綜觀其成。

在一個寺院規約中有謂：「規矩越緊，住人越多，規矩越鬆，越無人住。」一部份是因爲「嚴格化」可以吸引在家信徒們的布施，而一部份則因有數百人同住，倘無秩序，即不切實際。因此，這極少數的極大寺院，即可當作佛教寺院之示例。我們先講這些，在使讀者見到其制度之最善與最複雜的方面；且更易描敍其較小與較次的不同點。

在中國佛教寺院中，有兩家最可作爲示例者，乃是通稱爲金山之江天寺，在鎭江，瀕揚子江邊，介於南京與上海之間；及高旻寺，在過江不遠之揚州。「金山與高旻」乃是經常聽到的名詞，從中國任何處所來的僧侶們，講到事務應如何處理時，都會提及。金山是我能夠搜集最多資料的寺院，而《高旻寺規約》則述及該寺於民國時代中，其寺院生活之每一情狀者。民國四十九年又在臺灣再版刊印。每一寺院，無論如何都有其特性，所以下述之體制將是一個集成，有金山、高旻寺、及其他在華中之大寺院，特別是鄰近南京之寶華山與棲霞山，鎭江之焦山，常州之天寧寺，與寧波之天童寺，其情形大多是相同的。

第一節　四大堂口及其執事

這樣一個寺院的中心，通常是在其禪堂，即是花朵。而其他部分，則是莖枝、葉與根。

在禪堂中是爲了求得開悟，其他三個堂口之工作則甚枯燥。第一，客堂是管接待客人及內務的。第二，庫房乃是管收租，購置應用品等，使寺務能進行。第三，衣鉢寮，乃方丈自己的事務所，因此常爲掌管財政者。在一個有數百住衆的大寺院內，四大堂口有不同的執事，計數十人。人事結構之高度聯繫，幾乎像中國中央機關之政治。實在講，官廳式的用法也有在寺院執事的名稱方面應用著。政府有「知府」、「知州」與「知縣」，所謂「知」，就是說掌管各行政部份「府」、「州」、及「縣」。類似的，寺院亦有「知客」管接待客人；「知山」管山上周圍的土地；「知藏」，則依理論說，爲助理保管藏典者。（中略）

第二節　客堂

人們第一次參訪一個寺院，先由客堂的執事接待。因此我們先要說及。現在讓我們自己先從一個「知客」（guestprefect）的工作方面來觀察。

在一個像金山一般的大寺院，可能有六個或八個同等名稱的執事，輪替著做日常工作。若有更多的事務而致當值者來不及應付，他可以依次請求將要輪到的二三人幫同接待，俾使每一幫重要的客人，都有一個知客照應。「大知客」有照看一切的責任。他的助手們稱爲「二知客」，「三知客」等，都是聽從他的指揮的。（中略）客堂要管理家務方面的多數乏味的工作！客堂要監督齋堂、大寮（廚房）、菜園、山地、各殿堂、磨房、浴堂、廁所、及每一其他單位之不屬於庫房與衣鉢寮所直接管轄之範圍者。有些單位都各有其頭領，多少都可以自治，但亦都歸入客堂之法治範圍，因此，客堂爲全寺日常工作之一種管理中心。紅色的

木牌上，由「書記」用可以擦去的墨跡寫好了掛在客堂的廊下，宣佈做超度佛事的日程及應參加經懺的人員、演講開示、出坡、沐浴、節日、人事更動、以及一切有關僧衆生活行動之消息。而照看各事之是否依照程序，以及所需之人員是否出席，那便是「僧值」之責任。

僧值是最重要的執事之一，不僅在客堂，而是在全部執事之中。除了在禪堂之外，在全寺內，他有權執行寺規。他要查察各種訊號之是否準時。進餐時他要在齋堂察看每一空碗是否盛滿了，且不准破壞肅靜。早晚課他要巡視大殿，並及每一位僧侶行列之來往。若見有人不依行列，他便喝止。若見有人在課誦時偷懶，他便跑過去打他臉上一下。在另一方面，若遇更嚴重的犯規（例如吵架），他便拉他到知客那裡，讓他決定應罰多少錢，或者任其選擇，應挨幾下香板。這木製劍形的香板，代表著刑罰的權衡，係由知客親自執掌。

僧值也監管沐浴與洗衣，在冬季每月四次，但從陰曆六月初一到七月十五日則是每天的，若是天熱而有需要的話，則更是由他決定其他的任何日子。凡「出坡」之時，如何組織，都是他的責任。依參加僧衆之多少而分爲四種。他組織「出普坡」，由方丈親自督率，例如從山田將租穀搬回寺院，或是從寺院船上卸下來。如若全體嫌多，則除了禪堂人衆以外，他可以召集所有單位的人員。如在山坡山上伐取柴枝，耕種菜園，或幫助廚房準備齋宴等。如仍嫌人多，則可專召集「行單」（任役職者）及雲水僧，做些最不重要的事。

僧值還有其他的責任，他要處理亡僧善後，及其遺物等事，他要在深夜衆人睡後、以及天亮之後，（因爲上午三點，整天的工作又開始時，燈又亮了）查看全寺燈火是否熄滅，他要到處察看，什麼都要注意。有一位僧侶曾說民國二十六年他初到金山時，被留單在雲水堂，第一餐要到齋堂之際，後面跟著一位僧值，走到他面前來說，他的綢製海青和皮底鞋子都不合規約（因爲綢和皮革都由殺生而來）。「你必須換穿布的，否則便離寺。」

在客堂的法治之下，最大的單位乃是「大寮」（廚房）。常由一位「典座」主持，在他下面有管食、管水、和管火的執事僧。例如，「飯頭」由俗家工人爲助手，在大鍋裡煮飯和各種粥。因爲他可以決定誰應分得鍋內鏟下來的鍋巴，他便是一個得人心的人。他還有其他職責：餐前十五分鐘，他必須敲著兩片短竹板，到各處去「叫香」；約在餐前五分鐘，他必須去敲那掛在齋堂外的大木魚，即所謂「開梆」；正於餐前，他，或是「菜頭」，又要去敲那掛在大木魚近邊的「火鎮」，那是一個心形的厚銅片，大家都不可在進餐時遲到。

「菜頭」的工作是分派每餐簡單的配菜，以及在陰曆初一與十五，或是由虔信施齋時的較精緻的菜。「水頭」爲大寮準備所要用的冷水。而「茶頭」則常要留意於準備足夠的開水來泡必需的茶，並幫助「飯頭」注意大鍋的水是否乾了。「大火」是管生火的，準備大量木柴，並注意爐內的火勢。火災是須經常留意的，他的責任很重大。

在齋堂內有幾個「行堂」侍候，其人數視僧衆之多少而定。沿著長條的狹桌子，在每人座位前，他們各放上筷子和兩隻碗——一隻是盛粥或飯的，一隻是盛菜的。敲了木魚和火鎮以後，他們提來了食物，將碗都盛滿了，在那時僧衆也都背過了偈句。在僧值的監視下，他們在齋堂內巡行，在餐時侍候著第二次再將碗盛滿。餐後，他們要幫著做清洗等事。

與廚房緊密相接的是磨房，在那裡有「碾頭」，賴俗家工人之助，碾去稻穀的殼，有時且要磨粉做饅頭。在不遠之處，即有菜園，由「園頭」經管著，通常是由俗家工人做大部份勞役之事。或在典座之下，或則由客堂直接管轄的有一位「圊頭」，經管廁所與沐浴等設備。要把廁所清掃，而燒水準備每星期的沐浴，且在僧衆們沐浴過後，保持其整潔。

大門有一個「門頭」。而外面的林地，則由一個「知山」和另一個或幾個「巡山」看管

，其職責是不讓過路人亂將植物採伐。在他們指揮之下，俗家工人搬運所需用的柴木到厨房。若是山地廣大，這一類執事便增多；寺院若在城市，那就沒有。在寺院建築範圍內，設有一個「夜巡」，用兩種訊號敲起來，依其職責，走遍全寺，晚上令全寺安睡，早上也便催醒了一切人等。他不是「看更」或「打更」的，在深夜做實際巡行全寺各處而打更的，則另有其人。

客堂最後一類人員乃是各殿堂的執事。任何寺院，不論大小，都有一個「大殿」，早晚課以及大多數儀式都在大殿舉行。有一個「祖堂」，安置著以前諸位方丈的牌位，每逢陰曆初一、十五都要上供，而且另外也有亡僧及已故施主的牌位供著。也許有專供一位或數位菩薩的殿堂，例如「地藏殿」，則適宜於做超度亡靈的法事，因爲地藏王菩薩是獻身濟度他們的。也許有塔與亭閣，每一處都有佛壇，在「藏經樓」與「念佛堂」也都有佛壇。（中略）

第三節　庫房

管庫房的頭領乃是「監院」。其在日常事務上的權柄，僅次於方丈。在他下面工作的有幾位「副寺」，依次在「副寺」之下，又有幾個「庫頭」。其中有的也許更有特別的職銜，如「管庫」與「管工」等。在寺院有廣大農地的許多村莊裡面，也許有一個「莊主」。在一切寺院中，這一連串，在司令上是相同的，但在職務的功用上不同。譬如「庫頭」總是由「副寺」管，但「副寺」在有的寺院是也管銀錢，而在其他寺院却爲衣鉢寮所控制。

「莊主」之設，是因爲住在離寺較遠的村莊，需要監督在那裡的佃戶。雖然根據租約，佃戶們應繳付固定數量的租穀，然不按其所收穫之比例成數，常想佔地主的便宜，不是在租穀中攙雜，便推說因蟲害或水旱等災，無能如數繳納。因此最好是派一人在場，寺院便能知道眞實的收穫情形。是由他通知佃戶們在什麼時候繳租。若是由寺院供給他們農具，他必須記著歸還時是否完好不壞，或確定是由用戶修好。若是寺院在村莊內有房屋，其保養也由他監管。雖然他序次不高，通常他在那兒長住，有相當的權能。若是佃戶不斷地惹是生非，「莊主」可以請求庫房上司撤去其租約而另換他人。

收穫期繳租穀之時到來，寺院中便派副寺和庫頭，帶了算盤和帳簿到莊主那裡。租穀都須經查驗是否潮濕或攙雜，若發現有此種情形，則必須曬乾而重將糠雜搧掉，在稱過以後而登帳。穀袋都放在屬於莊主所住「莊房」之一個臨時的倉房運回本寺。若是村莊很近而庫房可以直接管得到，或則雖在較遠村莊，而佃戶忠實可靠，寺院可能會覺得不必在那裡置一莊主，那麼這工作也可能信賴一個俗家人，通常被稱爲「莊頭」。

有些佃戶則決非忠實可靠。即或能繳租，他們也拒不繳納。在那種情形下，副寺們會向做了租約上之保證人的鄰居們（所有的租約都有保證人）去和佃戶們講理。若是失敗了，這種事常祇能訴諸法庭。或則，因打官司有礙視聽，副寺們可能用非正式的方法。例如高旻寺命他們到稍遠的街上，雇用青皮腳子二三人，擁往那拖欠的佃戶家去坐索，除非他繳了租決不走。强調地主之不高興，他們會拿出一張單子來，立刻要小量的精米（作爲拖欠之懲罰），若這種懲罰亦不付，青皮們便拆掉佃戶的大門，而將大門與桌子等傢俱盡行搬走。但根據規約上則要副寺們注意，「此法對無賴無辦法者之辦法也。何以正租無力完淸，大門被青皮下了去，執事之德行，佃戶之面子，兩方之感情，大有損傷。」

除了往村莊去收租，在空閒期中，副寺和庫頭在寺中也很忙碌。在大寺院內，不僅有幾百僧衆要食糧，而且那許多房屋，每一所有佛壇，香燭，漏瓦剝牆，在保養上都需注意的。這些物品都需要有一份繁複的淸單，那便是庫頭們的工作。在建設和修理方面若有俗家工人，則有一個庫頭監督他們，調派並計算其工時。他或有專門的職銜，稱爲「管工」，或「

坡頭」。所監督的若是在近處稻田的農工（因為近處常是由寺院自己耕種，而不租給人），那他的職銜即為「田頭」。

當外面有人到庫房來時——如莊頭或要買穀的——庫頭會接待他們，由小廚房供給他們膳食，或在寺內過夜。若是更重要的訪客，則親自伺候他們茶和熱毛巾。因為通常在庫房是沒有香燈的，所以屋內的清掃，佛壇前燈火之點燃，都是庫頭們的事。

副寺則序次較高。藉一二「書記」之助，保管現金帳册，並且照料庫頭們的工作。他們的責任是，勿使寺院缺了這「開門七件事」——柴、米、油、鹽、醬、醋、茶——以及香、燭、和其他一切應用品。因出售米穀而收進的錢，以及有購物發票字條等付出的錢，經手往來，都由他們登入帳册。在某些寺院（如高旻寺），帳房乃是在庫房中的一個獨特單位，至少另需安置二人，可以互相督察，以免有侵吞公款情事。

讓我們看金山及高旻寺，凡需要物品時之情況。若是少數的現金可以買到的，副寺當先付此錢，而送一張字條到衣鉢寮去請求發還，因這兩個寺院之銀錢進出都由衣鉢寮監管。另一方面，若是一筆大錢，則由監院自己決定，而得到衣鉢寮口頭的允許。於是他寫一張請購的字條，由衣鉢寮如數付款。這經過當由一個副寺在庫房的帳册上列有記載。那實際上拿了錢去買物回來的，可能是一個庫頭。他將之持交「管庫」，由他在貯藏前，先登入物品清册。在金山，這是稱為「油米帳」的。當需用此物時，則由一副寺送一字條給管庫，又再登册後付與該物。這制度是既簡單而又事業化，顯然是用以減少侵吞之誘惑，或則是為了避免分配物品之存有私心。

庫房的主管是監院。以上所說之一切行動，都在他直接管理之下。若有錯誤，應由他注意及之，並加以糾正。實際上，他的責任更廣。效能上，則全寺在他的督導與監察之下。一位前任的監院曾說，他必須「時常機警，觀察每一事物，查看每一處所。」不僅在庫房的屬下，除了位序較高的長老們以外，全寺每一執事，若有難題，都要向他請教。而監院自己，則又轉向「都監」請教，若或是更重要的事，則可請教方丈。

「都監」亦是庫房的一個執事。雖然他的地位，依序是最高的，在日常工作方面却甚少管事。通常他是一位長老，自己亦曾有做過監院的多年經驗。他與現任監院之關係，乃與退職方丈和現任方丈間之關係相似。都監毋需等人來請教，他可以主動地查察與糾正。特別是他可以做方丈指派執事時的顧問，而若任何執事有辦事不太滿意之時，都監能出主意換掉他，倘有嚴重越規情事，則可以「遷單」（即開除）。監院也有勸請方丈這樣做的權利，但方丈有最後決定之威信。

第四節　衣鉢寮

衣鉢寮是方丈自己的事務所。既不是一個大的單位，其執事輩之序次也不高，而他們却是住持方丈的親信。主要是「衣鉢」們，他們是方丈的機要祕書和直接助手。他們又都是年輕僧侶，擇其靈敏而有應付人之能力者任之。若有方丈所不願接待的訪客來到，即由「衣鉢」去給與令人滿意的說詞，而代表方丈接洽任何事務。若是方丈忙得沒有空閒，也由一個「衣鉢」來點燃在寺內死去僧人行火葬時的柴火。「衣鉢」們須留心火患與盜賊，負收發信件之責，亦須盡各種儀式上之職務。當一位施主施齋並附禮金時，他們便可能要負責將之分給所有的僧衆。

◉附二：Holmes Welch著・阿含譯〈四十八執事〉（摘錄自《近代中國的佛教制度》附錄二）

傳統上總先將四十八執事（編按：又名「叢林四十八單」）分成二十四序職與二十四列職，然後再加以說明，此法也見於《金山規約》。手抄本《金山規約》有微卷收藏於香港大學圖書館。同製為微卷的《焦山規約》採相同的列法；以《百丈清規》為依準的《華北宗教

年鑑》第一號上的資料亦然。不過《百丈清規》卷六還提到不見於他書的二十四雜執事。

以下依照《金山規約》，列出四十八執事：

列	西	典	貼	飯	菜	水	火	茶	行	門	圊	園	照
		座	案	頭	頭	頭	頭	頭	堂	頭	頭	頭	客
職	東	都	監	副	庫	監	園	碾	寮	殿	鐘	鼓	夜
		監	院	寺	司	收	主	頭	元	主	頭	頭	巡
序	西	座	首	西	後	堂	書	藏	僧	知	知	參	司
		元	座	堂	堂	主	記	主	值	藏	客	頭	水
職	東	維	悅	祖	燒	記	衣	湯	侍	清	請	行	香
		那	衆	師	香	錄	鉢	藥	者	衆	客	者	燈

文件資料之間固然相互一致，現存的活資料却同樣一致的予以反駁。在金山等寺，維那、悅衆、知客、僧值與衣鉢是列職，而非如表上所列的序職。清衆也非列職，而是泛指禪堂東西各序職和尚的總稱。

我拿上表請示金山等寺的方丈與高序職執事，他們皆無法解釋理論與實際之間的差異。方丈說金山自首任方丈至今已有一百多年的歷史。另一方面，他在任期間並無新規條加入。我沒有機會親自調查規約的歷史，或許它代表的是早期的人事系統，與近數十年來所採用者迥異。或許它試圖提出寺院人事的理想狀況，與實際運作之間的關係一如《周禮》與周朝的實際行政運作。也就是，討論寺院生活的作者，最後認爲四十八是最好的職位數，因而刪除了《百丈清規》上的二十四。在他所刪除的職位中，有些的確已經廢止不用（如擔運與化飯），但有些是常被設置的，如庫頭、巡山。同時，他增設了《百丈清規》所沒有的職位，像是座元、鐘頭。也許因序職比列職少，他又將一些列職劃歸爲序職，如此，兩邊就互相對稱了。

這是我對差異之原由所作的推測，但不論原由爲何，它們說明了只依據文件資料撰寫近代中國佛教實際狀況的危險。將上列《金山規約》所載的執事表，與金山實際設置的執事作一比較，更可明瞭危險的程度。有關金山實設的執事，由太滄提供消息，他1917至1949年於金山服務，最後四年任方丈。以下所列大多經過證實，而且無一與得自其他金山和尚的資料矛盾。

1937年頃金山江天寺人事表

部門	人數	序職
住持		
方丈	1	首座
衣鉢寮		
衣鉢	2~3	祖師、燒香
湯藥	2~3	記錄
侍者	1	侍者
禪堂		
首座	1	首座
西堂	1~2	西堂
後堂	1~2	後堂
堂主	3	堂主
維那	1	書記
悅衆	6~9	祖師、燒香、記錄
香燈	1	香燈
司水	1	司水
清衆	100~150	各種
庫房		
都監	1	堂主或更高
監院	1	堂主或更高
副寺	2	書記
書記	2~3	書記
知事	1	書記或祖師
管庫	1	祖師或燒香
庫頭	3~5	書記以下
莊主	2	書記或藏主
客堂		
知客	4~10	書記
僧值	1	書記
書記	1	書記
大寮		
飯頭	1	藏主、知藏、參頭及少數燒香（序職依年齡及在禪堂的年資而定；藏主是高層行單最普遍的序職）。
菜頭	1	
水頭	1	
大火	1	
圊頭	1	
行單	4~10	
雲水堂		
寮元	1	藏主
香燈	1	香燈
雲水僧	50~100	無
大殿		
殿主	1	藏主或知藏
香燈	1	香燈
念佛堂		
管堂	1	藏主

香燈	1	香燈
清衆	12	
戒臺樓		
香燈	1	香燈
藏經樓		
藏主	1	藏主
香燈	1	香燈
寶塔		
香燈	1	香燈
香燈	1	香燈
祖堂		
香燈	1	香燈
菜園		
園頭	1	
碾房		
碾頭		藏主、知藏與參頭
門		
門頭	1	
夜巡	1	
閒班首與閒書記	20～30	
工人	60～70	無
總計（用平均數）375（73位執事）		

上表不僅顯示了在序職與列職的關係之間，理論與實際的出入，也顯示《金山規約》上所列的一些職銜，近數十年來已不存於金山；而金山現設的職銜也有不見載於《金山規約》者。現已不存者：典座、貼案、庫司、監收、鐘頭、鼓頭、請客。未見載於規約者：知事、庫頭、管庫、管堂。我也曾向金山方丈指出這些差異，但他無法解釋。

在天寧寺，較低職位總稱為列職。序職在書記以上者（包括書記），稱為權職，即「有權之職」。如知客職是權職，香燈為列職。據我所知，僅天寧寺有此區分。

◉附三：印順〈叢林與小廟〉（摘錄自《華雨集》第四冊〈中國佛教瑣談〉）

「十方叢林」，意思是住衆多的大寺，是佛教僧伽所共有的。也有古寺衰落了，寺不太大，住衆也不多，不如大寺的組織完善，但住持還是要接過法的，這也可說是叢林的一類。「小廟」，是師父傳徒弟，徒子徒孫繼承的。一般是小型的，其實只要是子孫繼承制的，不管他寺大寺小，都應歸入小廟類。這二類，宋初就有了，稱為「十方住持院」、「甲乙徒弟院」。

叢林與小廟的分類，是十方公有制、子孫私有制的分類。依釋迦律制：出家的比丘、比丘尼，是真正無產的國際主義者。屬於比丘個人所有的，是穿著保暖的三衣（比丘尼是五衣）；吃飯用的鉢，這是乞食所必須的；臥在床上，坐在地上，不能把自己的衣服、常住的床與床褥弄髒了，所以要有尼師壇——舖在地上床上的坐臥具（現在變成禮拜用的具）。這是個人所必備的，還有些日用品，是屬於個人私有的。為了適應衆生，准許保有「淨施」的超標準的衣物，但這是只有使用權，沒有所有權的。古代經濟貧乏，出家人以佛法自利、利人，依賴信施而生活，當然生活要簡樸。即使時代進步，經濟繁榮，出家人也不應該豪華奢侈的。佛與出家弟子，起初是住在山野的、山洞、樹下，也有在露地住的。王舍城的頻婆娑羅王，將「竹林」布施給僧衆（佛也在僧中），這是佛教僧衆最先擁有的林園。後來，舍衛城的給孤獨長者與祇陀太子，奉獻了「祇樹給孤獨園」，這是有建築物的。佛法越來越發展，出家（僧）衆也越多，信衆布施的土地與寺院（印度舊稱「僧伽藍」、「毗訶盧」）也越多。凡是布施來的土地與寺院，是屬於僧伽共有的。僧，有現前僧與四方僧。如有人今天來這裏布施（衣物），是住在這裏的僧衆——現前僧所應得的，每人一分。僧伽所有的土地與寺院，現在的住衆，在規定內，有些是可以使用的。但現前僧沒有處分——出賣或贈與別人的權利，因為這是全體僧伽所共有的。土地與寺院的所有權，屬於四方僧（現在及未來）。只要是合法的比丘（比丘尼別有比丘尼寺），從四方（八面）來，誰也可以在寺院中住；住下來，就是現前僧的一分子。中國是大乘佛教，歡喜說「十方」，其實四方是現實的，誰見比丘從上方或下方來，住在僧寺裏呢！後來，僧衆分為二類：有（定期）常住的、有暫來的客僧，待遇上略有差別。這與我國叢林的住衆

，與臨時來住「上客堂」的一樣。總之，原則的說，寺院、寺院所有的土地、寺院內的物品，都是屬於僧伽全體的（中國稱爲「常住」的）。也有例外的，那是施主爲某比丘造的，或比丘自己築的房屋。但限制嚴格：要經僧伽的同意；要察看地方的是否適合；還限定大小——長不過一丈二尺，寬不過七尺。這是個人住的小屋，不准再擴大的。上面所說的四方僧制，是歷史的事實。如我國的求法僧，經西域（今新疆及中亞西亞），或從海道經錫蘭而到印度；印度及西域的比丘們，來中國弘法，也有來巡禮的；日、韓比丘，來我國求法的，可說是到處無礙，到處可住——小住或久住，佛教是超越民族、國家的世界性宗教。唐代（禪宗）興起的十方叢林，多少改變律制，以適應中國社會，但還是十方（四方）僧所共有的，各處出家人，都可以來住來學的。宋初已有「徒弟院」，近代的「小廟」，在數量上，叢林是不及十分（或百分）之一。「小廟」是家庭一般的子孫繼承，子孫當然有權處分。我以爲，子孫制的出現，是受了儒家家庭本位文化的影響。徒弟繼承師父，也許俗人以爲是很合理的，習以爲常，而其實是違反佛法的。子孫制與經懺法事的氾濫，爲中國佛教沒落變質的主要原因！

我國佛教流傳到清末，已衰落了七、八百年，與各地佛教，也隔膜了這麼久，等到再與各地佛教接觸時，發現與從前不大相同了。佛教受到國家政治的限制，而自身也失去了四方僧的特性。由於部派及衣食等瑣事的差異，在南傳佛教界看來，似乎我國的出家人，已不再具備僧格。日本寺院的住眾，多數的西藏喇嘛，帶妻食肉，在我國僧界看來，也是怪怪的！思想上、形象上，隨方異俗的演化，不再是過去那樣，出家眾往來修學弘法，可以到處無礙，到處可住了！就我國來說，現在的大陸，小廟等於全部消滅；叢林已成爲觀光地區，不再是過去的叢林了。在台灣，也有標名「十方」的，而事實卻只是師徒繼承的「子孫院」。佛制寺院，是「四方僧」共有的；僧團中，是和合（組織）的、平等的、法治的。我覺得，佛教僧制的原則，與現代文化的傾向相近，使我更深信佛陀的偉大！但事與願違，現在台灣佛教而發展得有相當規模的，都是子孫制，大家爲我們自己的道場而同心努力。對衰落的佛教來說，這總是好事，何必批評呢！現代的台灣佛教界，有的是事業心，缺少古代求法（不是求學）的精神、眞參實學的精神。不要說以佛法爲中心，以宗派爲中心的也沒有了，付法接法，只是形式一番。專精念佛的，多數是在家善友，四方僧制，原不是他們所能知道的。律師，本來難得，有的也只著重過午不食，上廁所換鞋子，提倡每天披一次三衣等，律制的根本大義，似乎很少聽說。缺少了佛法的實質，爲佛教而努力，當然只是子孫制，大家爲個人的前途而努力了。習以成風，如寺院而是僧所共有的，怕反而要難以爲繼了。

〔參考資料〕《禪林寶訓合註》卷二、卷三；《叢林校定清規總要》；《叢林盛事》；《禪苑清規》卷一；《入眾須知》；《禪林象器箋》〈區界門〉；《叢林兩序須知》；《佛教與中國思想及社會》（《現代佛教學術叢刊》⑩）。

叢林集

九卷。日本眞宗大谷派僧慧空著。收在《眞宗全書》第六十二卷。係集錄日本眞宗之教義、歷史、儀式等的著作。九卷中，前六卷題爲〈義集〉，收錄有關三經大綱、眞宗定義、本願、佛土、往生成佛、念佛、自力他力、現世利益、迴向、出世本懷等教義，共四十八項；後三卷題爲〈事集〉，收錄有關本尊、寺院道場、莊嚴、法衣、法事、葬儀、親鸞之事蹟、法然、聖德太子、七祖相承等宗學史、親鸞之墳墓、本願寺、佛光寺、專修寺、教團史等，共含三十項。

戴逵

東晉之佛教藝術家。譙國（安徽省亳縣）

人。字安道。博學多才，善琴、書、繪畫、雕塑。在雕塑方面，氏爲中國佛像造型之肇始者，所造五尊夾紵行像，與師子國（錫蘭）所贈之玉佛、顧愷之所繪之「維摩圖」，並稱爲「瓦官寺三絕」。

氏曾以三年時間，完成木雕之丈六無量壽佛及脇侍菩薩像，供奉於會稽山陰靈寶寺。相傳此像曾大放光明，道俗見之，悉發菩提心云云。繪畫方面，氏善畫山水、人物，尤以佛畫著稱。繪有文殊菩薩之壁畫、彌勒像、阿谷處女圖、孫綽高士像、胡人弄猿圖、孔子弟子圖、金人銘、嵇阮十九首詩圖、五天羅漢圖、吳中溪山邑居圖等作品。

氏秉性高潔，常以琴書自娛。太宰武陵王晞聞其琴技優，召之，氏破琴以辭。孝武帝、王珣亦先後召之出仕，氏皆不就。著有《竹林七賢論》二卷、《戴逵集》九卷，均已佚失。僅存論述積善積惡問題之《釋疑論》（收載於《廣弘明集》卷二十），以及其他短篇文字若干篇，收於《藝文類聚》、《全晉文》等書中。

氏之子戴勃、戴顒，亦擅長畫事。分別以山水畫、佛像雕刻享有盛名。

◉附：《歷代名畫記》卷五（摘錄）

戴逵，字安道，譙郡銍人。幼有巧慧，聰悟博學，善鼓琴，工書畫。爲童兒時，以白瓦屑、鷄卵汁和溲，作小碑子爲鄭元碑，時稱詞美書精，器度巧絕。其畫古人山水極妙，十餘歲時於瓦官寺中畫，王長史見之云：此兒非獨能畫，終享大名，吾恨不得見其盛時。

逵嘗就范宣學，范見逵畫以爲亡用之事，不宜虛勞心思，逵乃與宣畫南都賦，范觀畢嗟歎，甚以爲有益，乃亦學畫。逵既巧思，又善鑄佛像及雕刻，曾造無量壽木像，高丈六，并菩薩。逵以古制朴拙，至於開敬，不足動心，乃潛坐帷中，密聽衆論，所聽褒貶，輒加詳研，積思三年，刻像乃成。迎至山陰靈寶寺，郗超觀而禮之，撮香誓曰云云，旣而手中香勃然煙上，極目雲際，前後徵拜終不起，太元二十一年也。

謝云，情韻綿密，風趣巧拔，善圖賢聖，百工所範，荀、衞之後，實稱領袖。劉義慶云，戴公從東出，謝太傅往見之，謝本輕戴，見之但論琴書而已。戴亡吝色而說琴畫愈妙，謝知其量。又戴安道中年畫行像甚精妙，庾道秀看之，語戴云，神猶太俗，蓋卿世情未盡耳。戴云，惟務光當免卿此語耳。

〔參考資料〕《晉書》卷九十四；《宋書》卷九十三；《世說新語》卷三；鎌田茂雄著．關世謙譯《中國佛教通史》第二卷第二章第四節。

戴密微（Paul Demiéville；1894～1979）

法國著名漢學家。生於瑞士洛桑。1911年伯爾尼中學畢業，其後赴慕尼黑、倫敦、愛丁堡和巴黎深造。1918年，自法國國立東方現代語言學院畢業。1919年入法蘭西遠東學院，投身漢學大師沙畹門下。精通德文、法文、義大利文、俄語、漢文、日文、梵文、藏文等多種語文。

氏曾任厦門大學教授、日本東京日法研究所所長、法國國立東方現代語言學院漢語教授。1945年，獲選爲法國高等實驗研究學院歷史語言系研究導師。嘗任《通報》（Toung Pao）主編，並主持法蘭西學院中國語言和文明講座。先後獲比利時魯汶大學和意大利羅馬大學名譽博士學位。又爲英國倫敦大學東方和非洲研究學院、亞洲研究學會和不列顛科學院、日本東洋文庫和日本科學院的通訊院士。

戴密微的漢學著作，原先以語言學爲主，後又擴展至佛教文獻、中國佛教史、哲學史、宗教史和文學史等諸領域。1924年，發表的第一部重要著作即是對《彌蘭陀王問經》作各種漢譯文之研究。在主編《法寶義林》期間，曾發表《漢文大藏經目錄》。其成名作爲《吐蕃僧諍記》，該書爲當代西藏學、佛教學和敦煌學的代表作之一。此外，在氏逝世前，法文佛學辭典《法寶義林》（Hobogirin）之編寫工

作，亦多由氏所指導。

1973年，荷蘭萊頓大學曾出版《戴密微漢學論文集》和《戴密微佛教學論文集》二書。前者收錄戴密微在1924至1970年間發表的四十三篇論文，後者收集1929至1970年間所發表的十七篇論文。

〔參考資料〕《東西佛教名人傳》(《世界佛學名著譯叢》㊽)。

戴傳賢(1890～1949)

近代中國佛教之重要護持者。浙江吳興人，生於四川廣漢。又名良弼，字季陶、選堂。法名不空、不動，晚號孝園。十四歲入四川省客籍學堂高等科，十六歲留學日本，歸國後，以天仇爲筆名，在上海《天鐸報》發表政論。後至南洋檳榔嶼任《光華報》編輯，並加入同盟會。二十三歲創辦《民權報》。其後，歷任外交部次長、國民黨中央執行委員、政治委員、宣傳部長、中山大學校長、考試院院長等職。1949年二月在廣州去世，四月國葬於成都。

戴氏於佛學方面，顯密兼修。對佛教之興衰，甚爲關懷。北伐以後，曾力阻廟產興學之風；九一八事變後，且以諷誦經咒爲其日課。並會同蒙藏佛教領袖，先後修仁王護國法會、藥師佛七法會、時輪金剛法會等，率全國善信發願救國。其一生對國家、對佛教並皆效力甚多。遺有《戴季陶文存》等書行世。此外，1972年，台灣中華佛教文化館曾印行《戴季陶先生佛學論集》一冊流通於世。

戴維斯(Thomas William Rhys Davids；1843～1922)

英國印度學、佛教學學者，爲近代巴利佛教研究史上的主要貢獻者之一。生於英國科爾切斯特(Colchester)。西元1864年(一說1866年)赴錫蘭任文官時，始從事巴利語與佛教的研究。1876年回國，翌年加入皇家亞洲協會(Royal Asiatic Society)，兼任書記及圖書管理，並致力於推展東方學研究。1881年(一說1882年)成立巴利聖典協會(Pali Text Society，簡稱P.T.S.)，從事出版、翻譯巴利原典，並發行會報。

氏曾任倫敦大學巴利語及佛教文學教授、曼徹斯特大學比較宗教學教授，以及印度協會(India Society)、曼徹斯特東方學會(Manchester Oriental Society)與倫敦佛教協會的首屆會長。且曾負責籌設倫敦東方研究學院(School for Oriental Studies)和英國學士院(British Academy)，先後培植不少優秀學者。

戴氏的著作及翻譯甚多，有《佛教》(Buddhism)、《印度佛教》(Buddhist India)、《初期佛教》(Early Buddhism)、《關於彌蘭王的問題》(The Questions of King Milinda)、《Buddhist Birth Stories》(英譯自《本生經》)、《The Dialogues of the Buddha》(巴利《長部》的英譯本)等書。此外，又與史迭德(W. Stede)合編《巴英辭典》(The Pali Text Society's Pali-English Dictionary)。

氏之妻子——戴維斯夫人(Mrs. C.A.F. Rhys Davids)，亦爲卓越之佛教學者。除協助戴維斯推展巴利聖典協會之外，並曾在維多利亞大學、倫敦大學任教。除編校、翻譯多種南傳佛典之外，並曾出版有關原始佛教之著作若干種。

〔參考資料〕《西洋佛教學者傳》、《東西佛教名人傳》(《世界佛學名著譯叢》㊹、㊽)；《歐米の佛教》；W. Stede《In menoriam Rhys Davids》。

斷惑(梵 kleśaḥ prahīyate，藏 ñons-moṅs-pa spoṅs-ba)

「惑」，即煩惱。與「結」、「障」同義。故斷惑又稱斷結、斷障。意爲斷除煩惱(此煩惱能障礙悟之證得)，或指斷除煩惱之過程。

斷惑之過程，與煩惱之分類法有關。此又

因學派之不同而有差別。就說一切有部而言，係將十根本煩惱配屬於三界與四諦。故區分成見道所斷之八十八煩惱，及修道所斷之十煩惱。依四諦十六現觀中前十五現觀之見道，能斷除前者之惑。依十六現觀之最後（道類智），而得漸次斷除後者之惑，證得阿羅漢果。

就瑜伽行派（法相宗）而言，證悟的障礙有二種。其一是因我執而有的煩惱障，其二是因法執而有的所知障。這二種障分別以「現行」、「種子」、「習氣」等形態存在著。菩薩依入初地後的見道，以及安住初地後直至第十地的修道，長時修行，最後終將習氣斷盡。此時的阿賴耶識即轉換（轉依）爲佛智。此即爲「悟」。

又，斷惑又可稱爲斷惑證理。此指斷煩惱（惑）證眞理。原始佛教及部派佛教將眞理的證得過程，分爲無間道及解脫道等二方面。無間道是指以正智斷煩惱之階段。解脫道是指以正智悟眞理之階段。但大乘佛教站在空的立場，主張煩惱即菩提，娑婆即寂光淨土；爲濟度衆生，菩薩可以不入涅槃。因此對於斷惑證理並不如小乘之重視。

〔參考資料〕《俱舍論》卷四、卷二十一、卷二十五；《大毗婆沙論》卷五十一、卷五十三、卷五十五；《順正理論》卷六；《成唯識論》卷八、卷十；《成唯識論了義燈》卷五（末）；《瑜伽師地論》卷五十四、卷五十九；《大乘阿毗達磨雜集論》卷九；《大乘義章》卷九；《四教義》卷一、卷四、卷七；《華嚴五教章》卷三。

斷末摩

「末摩」是梵語marman的音譯。意譯死節或死穴，係人體內之某些特殊部位，此等部位若遭傷害，則起劇痛而發狂或致死。如《俱舍論光記》卷十云（大正41・184b）：「末摩是身中死穴，其量極小，觸便致死。（中略）又解對法藏中說，衆生身中有百處名末摩，觸便致死。」《瑜伽師地論》卷一云（大正30・281a）：「云何狂？謂由先業所引，或由諸界錯亂，或由驚怖失志，或由打觸末摩，或由鬼魅所著而發癲狂。」又，《俱舍論》卷十云（大正29・56b）：

「漸命終者，臨命終時多爲斷末摩苦受所逼。無有別物名爲末摩，然於身中有異支節，觸便致死，是謂末摩。若水、火、風隨一增盛，如利刀刄觸彼末摩，因此便生增上苦受，從斯不久遂致命終。」

此謂有情身中有若干不同部位，衆生之漸命終者，水、火、風等因素增盛，諸筋爛燋，此等部位漸告分解，故生苦受，然後命終。

按，在色、無色界中，並無此斷末摩之苦。此苦僅存於欲界，然亦非六道衆生均有此苦。《大毗婆沙論》卷一九〇云（大正27・953a）：「於欲界中，地獄無斷末摩，以恒斷故；傍生、餓鬼有斷末摩；人中三洲，非北拘盧洲；欲界諸天亦無斷末摩，彼非惱亂業果故。」又云：

「何等補特伽羅有斷末摩？答：異生聖者皆有。於聖者中預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺皆有，唯除世尊無惱亂業故。諸佛世尊無斷末摩，聲音不壞，無漸命終，以佛世尊諸根頓滅故。或阿羅漢有斷末摩，非屠羊人等，以斷末摩是惱亂業果故。若有惱亂業者，雖阿羅漢而斷末摩，若無惱亂業，雖屠羊人等亦無斷末摩事。」

此謂有惱亂業者始須受斷末摩之苦，無惱亂業者則不受此苦。

〔參考資料〕《大寶積經》卷三十五；《雜阿毗曇心論》卷十一；《阿毗達磨藏顯宗論》卷十五；《俱舍論光記》卷十；《玄應音義》卷二十一；《慧琳音義》卷十二。

斷俗寺

朝鮮之廢寺。位於慶尚南道晉州郡智異山東麓。新羅・景德王十一年（763），寵臣大奈麻李純避世入山時所創，現今僅存礎砌斷碑。此寺入口之岩石上刻有「廣濟」、「嵒門」四大字，相傳係新羅文學家崔致遠所寫。又

據金獻貞所撰〈斷俗寺神行禪師碑〉載，神行禪師渡唐參志空和尚，後返新羅，於惠恭王十五年（779）歿於斷俗寺云云。可知此寺在新羅中期曾興隆一時。其神行碑爲東溪沙門靈業所書，在朝鮮頗爲著名。然現僅存碑身片與龜趺。

斷滅論（梵uccheda-vāda）

主張衆生在死後，生命即完全斷滅、空無的看法。又稱「斷見」。這種看法，與「常見」都是佛法所常破斥的邊執之見。

據巴利語《梵網經》所載，釋尊時代印度一般思想界的學說，大略可歸爲六十二見。斷滅論即爲其中之一。持此論者反對正統婆羅門的「常住我論」，而主張「我」（靈魂）隨著身體的衰壞也必完全斷滅消失。六師外道中的阿耆多翅舍欽婆羅就是持此論者。

佛法是反對斷滅論的，但也同時反對與斷滅論相反的「常見」。佛法所主張的是生滅相續、非斷非常的中道之見。

◉附一：印順《中觀論頌講記》〈觀因緣品〉第一（摘錄）

常斷有二義：(一)一期的，時間的連續上，起初是這樣，後來還是這樣，這就是常。在前後的連續中，完全解體，就是斷。(二)究竟的，就世間生死邊說，常在生死中，這叫常。斷除種種的煩惱，斷生死，這叫做斷。但佛教中，凡是世間法，是不大說爲「常」的，多稱爲相續，因爲「常」容易與梵我論混濫。在出世解脫邊說：解脫生死的涅槃，本來如是，所以也說爲「常」，但這「常」是超時間性的。斷煩惱而顯證的，也偶然的稱爲「斷」的。但怕他與斷滅見相混，所以多說爲「空」、「寂」、「離」等。

◉附二：印順《勝鬘經講記》（摘錄）

《勝鬘經》：「邊見者，凡夫於五受陰，我見妄想計著，生二見，是名邊見，所謂常見、斷見。見諸行無常，是斷見，非正見；見涅槃常，是常見，非正見，妄想見故，作如是見。於身諸根，分別思惟，現法見壞，於有相續不見，起於斷見，妄想見故。於心相續愚闇不解，不知刹那間意識境界，起於常見，妄想見故。此妄想見，於彼義若過若不及，作異想分別若斷若常。」

《講記》：「邊見」，先說凡夫的二見。即二邊見。「凡夫於五受陰」境，以「我見」爲本；依此我見而起種種「妄想」和「計著」。我見是六十二見的根本，一切見依我見而生。種種妄想執著，「生二見，是名邊見」。落於二邊，邊鄙而不中正的倒見，名爲邊見。二見極多，今舉出特重要的，即「常見斷見」。爲何特別舉出這斷常二見？因佛法宗本，爲生死流轉與解脫涅槃法。於此二而引生的倒見，不是誤認爲常住的，就是錯執爲斷滅的。

二見的解說，有二番。先約於生死涅槃所起的斷常見說：「見諸行無常，是斷見，非正見。」行是有生滅法，如五陰。凡夫見有生滅，見生者必歸於無常滅，不了五陰無常相似相續，不了如來藏爲依而不失不壞。於是就起斷見，以爲不免無常，不免一死，終於是什麼都沒有。有些凡夫外道，厭生死而求涅槃，「見涅槃常，是常見」，也「非正見」。因爲凡夫不能眞知涅槃，僅是比對世間無常，而推想離世間的常住。這樣的常見，還是不正見。凡夫於諸行無常起斷見，於涅槃起常見，由於「妄想見」而「作如是」的執「見」。次約有爲身心所起的斷常見說：「於」有情「身」分的「諸根」——能見的眼，能聞的耳，到能觸的身。「分別思惟」，於「現法」中「見」它「壞」了。現法即現在，現在生中的諸根，一旦壞了，不能再起作用，或部分壞了，或完全壞了，如人的死亡。這類凡夫，專在物質所集成的諸根著想，於是見諸根壞了，就以爲有情不再存在。他對「於」三「有相續」的事理，「不」能明「見」，所以執爲什麼都沒有了，「起於斷見」。這是唯物論者的偏見，由於不契

眞義，但憑「妄想」的執「見」而如此。有一類凡夫，「於心相續」的眞義，「愚闇不解」。心雖是相續的，但以愚癡闇昧而不能如實了解，「不知刹那間」生滅的「意識境界」，所以「起於常見」；這是唯心論者的偏見。唯心論者，執有精神的常住；他們以爲眼等諸根壞了，心是相續常住而不斷的。不知道心——意識是刹那刹那生滅的相續，如火焰一樣，流水一樣，是前後相續不斷的，但並不是常住。於心相續所起的常見，也是由於「妄想見」而生起的。

上面所說的於生死涅槃起斷常見，或說於有爲的物心二法起斷常見，「此妄想見」，都是「於彼」眞「義，若過若不及」，而不能恰當，所「作異想分別」，才以爲是「若斷若常」。過與不及，都不合中道正義。不及是損減見，太過是增益見。如見眼等壞滅，即否認業果不失的緣起法，起於斷見，即是不及的損減。見到心識的相續，誤以爲常住，這是太過的增益見。這過與不及的斷常二見，即是上來所說的二見——邊見。

◉附三：《長阿含經》卷十四〈梵動經〉（摘錄）

諸有沙門婆羅門，於末劫末見起斷滅論，說衆生斷滅無餘。彼盡入七見中，於末劫末見起斷滅論，說衆生斷滅無餘。於七見中，齊是不過。

彼沙門婆羅門因何事於末劫末見起斷滅論，說衆生斷滅無餘，於七見中，齊是不過。諸有沙門婆羅門，作如是論，作如是見，我身四大六入從父母生，乳餔養育，衣食成長，摩捫擁護。然是無常必歸磨滅，齊是名爲斷滅第一見也。

或有沙門婆羅門作是說言，此我不得名斷滅，我欲界天斷滅無餘。齊是爲斷滅，是爲二見。或有沙門婆羅門作是說言，此非斷滅，色界化身諸根具足，斷滅無餘，是爲斷滅。

有言，此非斷滅，我無色空處斷滅。有言，此非斷滅，我無色識處斷滅。有言，此非斷滅，我無色不用處斷滅。有言，此非斷滅，我無色有想無想處斷滅。是第七斷滅，是爲七見。

諸有沙門婆羅門，因此於末劫末見，言此衆生類斷滅無餘。於七見中，齊此不過。

◉附四：《大毗婆沙論》卷二〇〇（摘錄）

世間沙門婆羅門等所依諸見皆入二見。謂有見、無有見。今應分別。云何諸見一切皆入此二見中？答：非此入言顯攝彼體，但顯彼入二見品中。所以者何？有見者即常見，無有見者即斷見。諸惡見趣雖有多種，無不皆入此二品類。如此品初補剌拏說無施與等五類邪見入斷見品，以執無故。

有說入二品，由執我常謗因等故；次說乃至活有命者死後斷壞無有等斷見攝，故即斷見品。有作是說，此四大種士夫身乃至智者讚受入二品中。次說無因無緣等，是末塞羯梨見；次說造教造等，是珊闍夷見，此二俱入斷見品，以執無故。

有說入二品，由執我常謗因等故；次說此七士身等常見攝，故即常見品；次說有十四億等是無勝髮褐見；次說一切士夫諸有所受無不皆以宿作爲因等，是離繫親子見，此二俱入二品，以執有我後斷滅故。次說一切士夫所受皆是無因無緣等，是杜迦多衍那見入斷見品，以執無故。

有說入二品，以執我常謗無因故；次說自作苦樂等此入二品，以執有我後斷滅故；次說所受苦樂非自作等入斷見品，以執無故。

有說入二品，以執我常謗無因故；次說我及世間常等常見攝，故即常見品；次說諦故住故我有我等常見攝，故即常見品；次說諦故住故我無我等斷見攝，故即斷見品；次說我觀我等入常見品；次說受妙五欲等入常見品，執有我常得涅槃故。

有說入二品，以執有我後斷滅故；次說風不吹等常見攝，故即常見品；次說衆生執我作

等入二見品，以執有我後斷滅故；後說諸欲淨妙快意受用而無過失等入常見品，執有我常受勝欲故。有說入二品，以執有我後斷滅故。

〔參考資料〕《大正句王經》卷上；《佛為首迦長者說業報差別經》；《大般涅槃經》卷二十七；《大乘入楞伽經》卷四；《中論》卷一〈觀因緣品〉、卷三〈觀有無品〉；《中論疏》卷七（末）；《百論》卷下〈破因中有果品〉；《般若燈論》卷九〈觀有無品〉；宇井伯壽《六師外道研究》、《六十二見論》。

歸依（梵śaraṇa，巴saraṇa，藏skyabs）

「歸依」一詞，有歸投、仰仗、依託之義。佛教之歸依，即指歸依佛、法、僧三寶。此詞亦寫為「皈依」，或單稱「歸」。梵語śaraṇa，自吠陀時代起即有此詞，多用於「保護」、「救濟」，或「避難所」、「保護所」之義。意謂如能歸投其中，則此身得以安全，此心得以無憂，故云歸依。佛教之歸依三寶，係指依三寶之功德威力，能使吾人之心得無限安慰，得脫離苦惱。故《俱舍論》卷十四云（大正29·76c）：「歸依以何為義？救濟為義，由彼為依，能永解脫一切苦故。」

我國佛教界，初入佛門者，必須經過歸依儀式，誓願歸依佛、歸依法、歸依僧之後，始被認定為正式之佛教徒。南傳佛教界，在一切佛教行事之初，亦皆須三度諷誦三歸依文。

此外，梵語namas，音譯為「南無」，意為「低頭」，意指敬禮、歸命。與前述之「歸依」意義相同。因此，在稱呼佛菩薩名號之前冠以「南無」一詞，即表示對該佛菩薩之歸依與虔敬。

◉附一：太虛〈歸依三寶〉（摘錄自《太虛大師選集》）

結緣歸依

現在先說菩薩學處的初步歸依三寶，是結緣歸依。當從信仰佛法者的心中，發生一種熱烈地要求的時候，向著佛法僧住持三寶面前，以捨身心生命的精神，口自宣誓歸依的詞句：「我弟子（自稱姓名及法名），盡形壽歸依佛法僧！」

當口中吐出這樣詞句，精神上應起一種莫大的興奮和安慰。當那五體投地一唱一禮的時候，古人形容為「如大山崩」，如弱喪歸來投身於父母的慈懷中去，眞是情不自禁，心中燃起火熱的悲欣交集的情緒。

盡形壽歸依，是說我某人盡此形相色身，盡此畢生壽命，從今日起歸依三寶；如失巢之禽歸投故林，如孩童之依戀慈母，決不中途變更逃逝。這個生命色身未滅未斷期中，誓永遠歸依三寶，永遠為三寶弟子。三寶，即佛寶、法寶、僧寶；寶是可貴可尊義。有性體三寶，有聖賢三寶，有住持三寶。

第一是歸依佛：佛陀是「覺者」義，以能圓滿成就阿耨多羅三藐三菩提——無上正徧覺，故稱之為覺者。從印度原音簡稱之，曰佛。如我們的教主釋迦牟尼，他能成就無上正徧覺，所以稱之曰釋迦牟尼佛。我們歸依佛，便是歸依釋迦牟尼佛，同時也即歸依了由釋迦牟尼所說示的十方三世一切佛。因為佛的智慧福德都到達了最圓滿點，在佛與佛之間是畢竟平等。我們雖唯歸依根本的本師釋迦牟尼佛，也理所必然的歸依了一切諸佛。歸依，是發出自心生命的全力，把精神意志力集中統一起來，無動搖地向著福智圓滿完人——之佛陀，全體沒入；這裏毫沒覆藏個己的醜惡或驕矜個己的私智小德，這裏衹有恭敬、慚愧、欣慰、肅穆。

第二是歸依法：三歸依中歸依法是最重要的。一切諸佛依法為師。佛所覺悟的便是法，佛所修持的也是法；到了成佛之後，為弟子開示自己所修所證的一切法門更無二法，便是衹此至高無上圓滿境地的法門。歸依，即是應一心一意趣向這法門，以為自己修行之尺度和標準，全身沒入這法門中。

第三是歸依僧：僧是印度原音「僧伽」的簡稱，僧伽義譯為「和合衆」。依和合衆而住曰僧，有四人和合衆者曰僧，故僧即指和合的

團體的通名。依佛法出家四人和合共住者，曰住持僧；上之有依法修證得三乘果位者，曰聖賢僧；更上之有直依大乘法門而修而證者，曰菩薩僧。說到歸依僧，自然統括了上列三種僧。但在初心學佛歸依的，是重在依佛法嚴格出家之和合——團體——住持僧。緣佛寶、法寶之能流布世間，佛之相能現起，佛之法能弘揚，悉由住持僧之能住持。歸依住持僧，則因之得聞佛所說之法，依法修行可以成佛。

菩薩學處中初步結緣歸依，不是選擇其宿具淨智，深入妙理；而是令種善根，汎行結緣，普收衆機，以成佛門之廣大羣衆。來受歸依的人，祇要能知道佛是最崇高可禮敬的聖人；法是最圓滿堪實踐的道理；僧是最清淨得依止的師父：如是深生仰慕，虔誠歸依，盡此形壽更不歸依其他宗教，永爲佛門弟子，這便是菩薩學處初位初心的菩薩。

這初位初心菩薩應作應爲的行業，即是「好善樂施，消災集福」。因信仰三寶是最善處，樂善愛好於善，故歸依三寶。好善者必能依佛所說信受奉行；佛所說善，以恭敬供養布施一切衆生爲第一福田。如修建道場、塑添聖像等，以福智圓滿應崇信故，是爲敬田；孝順父母、禮念師長等，以於己有德應酬報故，是爲恩田；病貧無依、老弱殘廢等，以深陷苦境應憐愍故，是爲悲田。初心菩薩，於此三者，隨己力之所及，以歡喜心而行布施。如是好善，如是樂施，善心所趣，縱遇災難，亦得化爲吉祥。緣災患生起，是惡心惡行同業別業的反應；今以善心善行赴一切境，其所召感自成福樂。常人所要求的是無病無難，富貴安樂，不向好善樂施去求，是非法求。非法所求到的，終落於悲慘的結果。初心菩薩，應如是行，亦即成爲世間的善人。

正信歸依

正信歸依，大部分是經過結緣歸依的。在廣汎結緣歸依後，中經相當時日，已更能於佛法深一層的認識和了解的人；或雖未受結緣歸依，但宿根深厚，且曾受過相當教育，學識豐富，而能信樂大乘佛法，不必經過結緣歸依，直接受正信歸依。當受歸依的時候，向歸依本師宣白如是誓願：「我弟子（自稱姓名及法名），盡未來歸依佛法僧！」

當口中唱如是句，身體行接足禮時，不唯喚起個己精神上熱烈的信仰，且能體會個己精神的生命和身心的行動，一齊溶入於廣大無垠自他平等的三寶法界中。如涵水投入海水，水性互遍於全海之水，如小空投入大空，空性無別乎大空之空。精神擴充到與三寶融合無間，這是無我、無人、無衆生、無壽者的無相境界。不唯達到與諸佛菩薩同一體性，且與羣生種姓同一悲仰。這在空間上講，是超絕中邊卻是横遍十方。在時間上講，是超絕始終卻是豎徹三際。今就站在現在一刹那的理智正信上，誓願自期從過去的無始到未來的無終，獻身於三寶的法界。這是根據正智的信仰，這是永遠不壞的信心；如食金剛恆無消化，正示出這顆根本的正信。《起信論》中說四種信心，餘三信心指信三寶，第一信根本，正是指上說的正信，《論》謂此信是「樂念眞如法」。一個正信的佛教徒，能樹立這個信心，較之於結緣歸依的初步的菩薩，更進步多多了。

如能立此信心，心中即發生一種智慧抉擇的能力，現在稱之爲「破迷立信，崇正黜邪」！這是正信的效驗。以能於佛法立堅固的信仰，對於世間的一切不契合於眞理的學說，無論任何宗教、哲學、外道的邪論，不唯不能動搖其信心，且以堅固不壞的智信，粉碎了迷惑眞理的邪說邪思。對於契合於宇宙人生圓滿的眞理，如佛菩薩所說的經論，極力崇重，諸哲匠所闡的微言妙理，更爲發揚廣大。故正信歸依的菩薩，於自己已有認識眞理能力外，更有力能爲佛法的金湯，捍禦外侮，自立立人。或出之以善巧辯才，或運之以生動妙筆，揭櫫佛教眞理，更令自他信心增長，速成不退。這不能期之於一般結緣歸依的菩薩，而特是知識豐富正信歸依菩薩應具的資格。

菩薩學處兩重三歸，是建設佛教堅固基層

的基礎。佛教的中心雖著重在伽藍清淨僧伽，但整個的基礎應建築在多數大衆的信仰心上。沒有大衆信仰的佛教，縱使伽藍梵利建築得富麗，僧伽的生活如何富裕或清高，這是違反佛陀的眞義的，是死寂的佛教而非是活的佛教。故今後佛教新的發展和建設，是應把佛教的精神普遍地打入大衆的心中，喚起大衆熱情的信仰和認識，這就是設立兩重三歸的所以然。假二十年來已有佛教的基礎上，領導菩薩學處的菩薩僧，應加倍努力的宣化，以崇高的德行和深博的智慧，取得大衆的信仰，建立兩重三歸的基礎。更期進一層的建設，領導三歸的菩薩展開兩條路線：一從在家的徒衆到在家菩薩位，一從出家的徒衆到出家菩薩位。這裏所指的出家，一部分或是已出家的，一部分或是由正信歸依而新出家的。

◉附二：傑頓天嘉著．孫一譯〈皈依——進入三寶之道〉（摘錄自《西藏十六世噶瑪巴的歷史》附錄）

導言

皈依是進入佛法寶藏領域的門戶，也是研究佛學的通道。本文只是就皈依做一個簡單的介紹，這就如同在浩瀚的佛法汪洋中，掬取一滴水珠一般。本文寫作的主要參考資料爲達波．達威．修努（Dakpo Dawai Shonnu）所著的《Damcho Yi' zhin Norbu》及無著所集之彌勒菩薩的《大乘無上要義論》（Mahayana Uttara Tantra Shastra）。

首先，我們要先介紹皈依的兩顆種子。聖典上說恐懼與庇護是皈依的兩顆種子。一切有情衆生都或多或少具有恐懼本能。因此在本質上，有情衆生都會尋找一種力量來保護或防禦，以消除這種受難恐懼感。衆生想出了許多方法來防禦受難，這些辦法有些聰明，有些愚拙。佛陀說過：「對著聖山、叢林與寺廟，對著草叢與樹林，恐懼受苦諸衆生，前來企求皈依受庇護。」

恐懼來自地水火風四大、敵人、强盜、竊賊、野獸、天神、修羅、鬼怪等等。當恐懼產生時，大部份的衆生都從聖山叢林、天神或有權力的國王來求取庇護。但是這些庇護工具只是短暫的，不能得到眞正的庇護。佛陀又說：「這些不是眞庇護，更非永恆之庇護。受此庇護諸衆生，未能解脫眞正苦。」

具有法力的世間諸神如梵天、遍淨天、其他地方性神祇、龍神，以及父母或朋友等等，均非眞正的庇護之所。

眞正的庇護者，其本質必須是已完全從恐懼與痛苦中解脫。沒有完全解脫者，只能給予短暫的幫助，不能解脫世間的痛苦。這就像盲人無法引導盲人，跌倒的人不能扶起跌倒的人同樣的道理。

然而，庇護皈依的對象有甚麼特性呢？恐懼的思想包括一切世間的痛苦。恐懼程度的高低就如人類個性的賢劣一般，因其知識水準而有所不同。

眞正皈依對象（即庇護者）所具有的功能特性：

⑴完全從恐懼中解脫。

⑵具有能以四聖諦解脫他人痛苦的能力。

⑶對一切事物具有慈悲心，怨親愛憎常住平等。

只有佛陀具有這些功德，能夠成爲至高無上的庇護者。對於佛陀，我們必須要有虔誠的信心與堅定的信賴。因此正如達波．達威．修努所言，爲了從輪迴中解脫，歸依的對象爲：「佛是唯一能夠完全解脫痛苦者，法是達臻於佛的唯一路徑，修法必須與僧伽爲侶，因此，佛法僧三者乃吾人所必須皈依的對象！」

佛是皈依的指示，法是皈依的方法，僧是皈依的助力，因此，尋求解脫的行者必須體認這三個皈依的對象。

三皈依如何發揮庇護的作用：

⑴佛確是庇護者，因爲祂以四聖諦庇護皈依者。

⑵法的庇護分爲兩方面：

①法是清淨業障與罪孽的工具，更確切地

說，法引導我們步向斷絕災厄的眞正途徑，也就是四聖諦（苦、集、滅、道）。

②法能使我們約束放任之心，不致令已消除之業障與罪孽再度產生。

簡言之，皈依法是解脫痛苦的眞正工具，也是消除業障的眞正武器。因此，法是重要的皈依對象。

⑶僧伽是皈依的助力，如果我們要到一個陌生的地方去旅行，我們可能需要一個曾經去過那裏的人來指點。同樣的道理，在佛法浩翰廣大的領域中，如果沒有一位明師來指導，可能很快就會感到懈怠和迷惑，障礙橫逆也就因之而起。就因爲我們必須要有一位明師來指導，而僧伽正是最好的指導者，因此僧伽是我們皈依的對象。

根據無著菩薩的《大乘無上要義論》，皈依三寶就是完整的皈依，除此之外，別無皈依。論中述及：「我們應按照佛陀的方法來訓練自己，佛陀的教義及三乘諸法即在於盡形壽奉獻給三寶。」

因此，所謂三德、三乘、三學、三思均奠基於三皈依。一個人生病時，醫生、醫藥、護士三者均不可缺，才能很快把病治好。三皈依就是在治療一個人的業障之病。佛陀是醫師，佛法是消除業障的良藥，僧伽則是幫助施藥，並且照顧病人的護士。因此若要求解脫，三皈依缺一不可。除此三者，別無皈依。

皈依的根本：皈依三寶的根本可以分爲一般的與特殊的兩種：

⑴一般的皈依根本：

①一般的佛皈依根本是大家所熟知的覺者釋迦牟尼佛，釋迦佛具有各種吉祥象徵及三十二吉祥相。

②一般的法皈依根本包括兩種智慧：第一種是智，也就是聖典中的十二部經（譯註：十二部經包括契經、重頌、諷誦、因緣、本事、本生、阿毗達磨（未曾有）、譬喻、論義、自說、方廣、授記等）。第二種是慧，也就是解脫痛苦的正路。

③一般的僧皈依根本包括僧團和聖僧，僧團爲至少四名以上受戒而又修行有所成就的比丘所組成。聖僧則包括從聲聞起至成佛爲止的諸地菩薩。

⑵特殊的皈依根本：

特殊的皈依根本可分成：

①象徵性的皈依對象：即是以佛像、大乘經典、菩薩僧伽來分別代表佛皈依、法皈依、僧皈依。

②開悟的皈依對象：即是指三身佛，眞正能解脫痛苦的智慧（法），以及從初地到十地的所有菩薩（僧）。

③最終的皈依對象是佛陀，佛陀就代表佛法僧。《大乘無上要義論》中有如下的開示：「一切有情衆生最終的皈依，除佛之外無他。」

無著菩薩曾經說過：「不朽的皈依、不變的皈依、最終的皈依只有如來，只有釋迦如來曾經如過去諸佛一樣達到開悟的境界，佛是至高成就者、正徧知、是無上士。」

皈依可分爲三，皈依是指引行者證得涅槃的工具，是至高無上的空靈，但是最終的皈依還是佛本身。《大般涅槃那經》（Mahā-parinirvāṇa Sūtra）中說：「皈依者——工具則有三。」

如何皈依：要皈依，首先必須體認三個皈依對象的功德本質。第二，必須體認三個皈依對象間有何差異。第三，要相信皈依對象能給予我們保護，行者必須受皈依戒。第四，皈依三寶後，不可皈依世間神祇。

皈依後之戒律：皈依後必須遵守兩種戒律——一種一般戒律和一種特別戒律。

一般戒律是體認皈依對象的功德本性，我們必須念茲在茲，每日觀想三寶至少白天三次，晚上三次，越多越好。我們必須要以感恩之心常常憶念三寶，在享用飲食珍寶前，要先供養三寶。不可背離三寶，即使性命交關亦應堅決皈依。更不可受外道誘惑，不可對三寶有輕佻和不善的態度。

皈依三寶的特別戒律是：

「不尋求其他皈依，不害他人，不交惡友，尊敬三寶。」

「不放棄崇高的皈依，不尋求其他的皈依工具，即使在困頓中也一樣，要勤於皈依與供養，還要教導他人也這樣。」

「簡言之，要盡形壽相信三寶，堅此百忍只爲皈依，踏入佛法之道，唯有皈依三寶。」

根據以上三首偈，我們應該要有兩種行持。一種是不可有的行持，一種是應該有的行持。

第一種不應有的行持包括：第一，不可皈依世間神祇，只能皈依佛陀。第二，皈依佛法之後，絕對不可存有一絲害人之心。第三，皈依僧之後，不可與異端爲伍，諸如那些認爲殺生是功德的異端，一定不可與之爲伍。

皈依三寶後應該有的行持是：第一：要皈依佛陀。佛陀的法相，不管是那一種形式，不管供於何處，都應該被視爲佛陀的本身，不可輕佻，不可貶抑，不可不敬。龍樹菩薩的《勸誡王頌》（Suhṛl-lekha）中說：「即使佛像是用木刻的，我們也應該絕對恭敬。」第二：要皈依佛陀寶訓。佛陀所開示的教導，即使是隻字片語，我們也要視之爲佛法。第三：在我們皈依僧之後，僧伽的袈裟，即使只是塊補釘，都應該視爲佛弟子的袈裟，對著袈裟者，應給予適當的尊敬。

皈依的利益：

(1)皈依之後就是眞正的佛教徒。

(2)皈依是受其他戒的基礎。

(3)皈依之後，先前累積的惡業可以慢慢消除。

(4)皈依之後，不會爲人鬼所傷。

(5)皈依可以指引我們成就高貴的情操。

(6)皈依可以使我們逐漸累積功德。

(7)皈依之後不會墜入三惡道。

(8)皈依之後，可以很快開悟。

以上八者是剛波巴大師在《解脫寶鬘論》（Jewel Ornament of Liberation）中所提到的皈依之利益。

因此，當我們皈依三寶時，不可以只在口中喃喃唸誦皈依戒文，還得澈底體認皈依對象的特殊本質，體認皈依對象如何解脫有情衆生的痛苦，體認皈依的利益，以及皈依時應有的戒律與行持，這樣才能完全鞏固我們對三寶的恭敬之心。如果我們能按律皈依，不違戒規，依法修行，則皈依佛法僧三寶的利益一定可以實現。

◉附三：Holmes Welch著・阿含譯〈皈依〉（摘錄自《近代中國的佛教制度》第十一章第一節、第十章第四節）

(一)僧人爲在家人主持皈依，旨在使他成爲自己的弟子，亦即皈依弟子，然後正式成爲佛教徒。受皈依或許可比之爲受洗與堅信禮之總合。僧人不能成爲另一僧人的皈依弟子，在家人也不能成爲在家人的皈依弟子。

在家人一邊頂禮，一邊念皈依文，由師父取宗教名，像進僧團一樣。名字中有一輩字，與師父剃度弟子的相同，因此後者可算是他的「兄弟」。與剃度有別，皈依可在不同師父或同一師父之下多次重複。這像大多數的師弟關係一樣，不具排他性。

這些特點是共通的，其它的則有別。舉例來說，一般是弟子本人反覆念「我皈依佛，我皈依法，我皈依僧」。不過有時弟子站在一旁，由師父代念皈依文。例如月溪在二次大戰前爲聚集在廣東七十二烈士公園的四百在家衆主持皈依，就是採用代念的形式。皈依文念畢，在家衆列隊走過，月溪給每人一張寫有名字的紙條。也許是因爲他守舊，或因爲人數龐大，他並未發給證書。發證明在民國時代開始漸趨普遍，這或許是要與基督教傳教士所發的受洗證抗衡。證明稱作三皈證書、皈依證或皈依牒，寫著「某地某某人今日在某某和尚之下皈依」，下附簽名。皈依證內文一般都告誡弟子勿行惡，善待所有人，尤要棄絕其他宗教。例如有一皈依證明列如下禁律：「若皈依佛，不可

再皈依其他宗教，不論它們所說的是神是鬼。若皈依法，不可再信受其他宗教之經典，因爲它們的道理不能反映眞實。若皈依僧，不可再接受其他邪教的師父，作爲他的弟子，因爲這將是以盲引盲。」我不曾見過清代的皈依證，不知上面是否也帶有排外色彩。

通常是一羣人一起皈依，不過個別皈依也無不可。一位受訪者前去皈依印光和尚，發現這位淨土宗大師正在閉關，因此儀式經由便門舉行。印光念皈依文，受訪者跟著重複。接著是一段短短的講開示，最後印光發給皈依證。另一位受訪者無法親自前去皈依印光，於是發信申請。他立刻收到塡好的皈依證，另外還附有指示，告訴他將皈依證放在家裡的佛像前，頂禮三次，念皈依文，再頂禮三次。完成以後，他可視自己爲印光的弟子。之後，他又以同一方式皈依虛雲，只是這次有相識的和尚作爲保證人，代他寫信給虛雲，保證他是值得收的弟子。

大多數師父不太關心值不值得。他們關心的是另一次度化的機會。一位和尚驕傲的告訴我，他爲兩百多人主持皈依。他承認大多數採「方便皈依」的形式，亦即簡化的儀式。一次他作度化時，我正巧在場。一位少婦到寺廟來走走，與我的受訪者聊了起來，這受訪者立刻建議她皈依。她似乎不願意，於是他用五分鐘時間，描述佛陀的一生。爲加強說服力，他指出佛教不是迷信，外國學者也有人研究，就像旁邊這位美國人。或許是出於禮貌，她似乎覺得後一論據難以辯駁。我們站著的地方，離寺院建築有點距離。他教她念「我皈依……」，每念一句，朝南鞠躬一次。（我問爲什麼朝南，他適確的提醒我佛性遍在。）接著他稍稍告訴這少婦以後如何作。她不能拜媽祖或其他神，儘量少吃肉，並且避免殺害動物。最後他留下少婦的姓名、地址，以便寄發皈依證。

對這樣的「度化」，不應一笑了之。一粒種子種下了，或許會生長。但如果我們說在家佛教生涯這第一步不一定重要，也是相當公允的。有些居士研習佛教義理很久之後才皈依；對另一些弟子而言，皈依只是使他們的「臨時佛教」較不臨時。他們的師父也許偶而寫信來募款。他們一般都樂於捐獻，因爲他們相信捐錢後，師父藉清淨生活累積的功德，將轉給自己。如果師父是像虛雲一般傑出的住持，即連漫不經心的佛教徒也將以身爲他的弟子而自豪，也可引人踏上開悟之道。

㈡每位中國僧人都覺得有責任遵循慈悲的菩薩道，幫助其他一切有情解脫。要幫助最低兩道的衆生，可透過佛事。動物與人可透過皈依——也就是使他皈依佛法僧三寶——而獲助。皈依使他們變爲「佛子」，並種下「善根」，增加超生的機會。後者對動物尤其重要，因爲如果牠們能轉生爲人，就可以聽聞佛法，獲更多利益。不過，即使是動物也並非不具理解力。有些動物受三皈依時有所反應，就是明證。例如烏龜往往會點頭三次，表示佛性已被喚醒。1909年，虛雲在雲南旅行。一天他正與一位高官談話的當兒，一頭母牛忽然跑到他們坐處前下跪，兩行淚水汪汪流下。母牛屬於屠夫的，他立即也來到現場。虛雲對牛說：「如果你想超生，必須皈依三寶。」母牛點頭，虛雲就代牠念三皈依。母牛站起，變得安靜、溫馴，像人一般。虛雲想補償屠牛夫，但他不願接受。他被親眼目睹的奇蹟震懾住，放棄了自己的行業，也受皈依，並且變成素食者。

有位相識的僧人爲遇見的每一頭牛主持三皈依。他旅行美國時，我帶他參觀康克德戰場（Concord Battle Ground）。除了讚歎這著名的開火現場外，他發現兩位十歲或十二歲的康克德男孩。雖然不會講英文，他還是與男孩交上朋友，而且撫摸著每位的頭，念「皈依佛、皈依法、皈依僧」，然後又教他們用中文反覆唸「南無阿彌陀佛」。他滿心歡喜的走開。「誰知道？」他說：「善根已經種下。他們有一天也許會上哈佛研究佛學。」

〔參考資料〕《法界次第初門》卷上之下；《大乘法苑義林章》卷四〈歸敬章〉。

歸化寺

雲南藏傳佛教寺院。位於中甸縣城西北。又稱「松增林」。建於清・康熙年間，爲雲南西北地區最大的喇嘛寺，也是康藏地區十三林（十三個大喇嘛寺）之一。

此寺規模甚大，總面積達三十萬平方公尺，寺院建築由逐層增高的平頂房組成，係仿西藏布達拉宮之型式而造。寺有三層，屋頂有銅瓦，前簷豎立許多鎏金銅飾；最下層爲全寺誦經處，據云可容一千六百人同時誦經，兩側有藏經室。中層四面爲高階層喇嘛念經、靜坐及起居所，四壁有高大橱櫃，收藏各種名貴經書、法器及歷代皇帝上諭。上層爲精緻的小佛堂，左邊隔出房間，作爲八大老僧會議場所。全寺以最大經堂爲中心，稱爲「大寺」。大寺之西另有一經堂，亦爲三層，規模較小，內供宗喀巴像。

此寺在中共文革期間受到極大的破壞。文革過後，中共曾撥專款，修復部份建築。然規模已大不如前。

歸元寺

武漢地區最大的佛教聖地。位於武漢市漢陽翠微街西端。又名歸元古刹。原爲明代王章甫葵園舊址，清世祖順治年間（1644～1661），僧白光改建爲寺。與太平興國寺、觀音泉寺並稱爲三大寺。

現存建築爲清・同治三年（1864）、光緒二十一年（1895）及民國初年所陸續修建者。內有韋馱殿、大雄寶殿、天王殿、地藏王殿、羅漢堂、藏經閣、念佛堂、大士閣等。韋馱殿內供有以柏木雕鑿之韋馱像。大雄寶殿之規模造型與杭州西湖靈隱寺相似，其中安置釋迦牟尼及其弟子像，此外還有銅大磬、銅燭鼎等古物及雕著五龍戲珠圖之供桌。地藏殿內有地藏菩薩。天王殿供奉多聞、持國、增長及廣目四大天王。天王殿後，即爲著名的羅漢堂。堂內有大型金身千手觀音、如來、文殊、普賢等像。此外有著名的五百羅漢塑像。藏經閣內收藏有南宋《磧砂藏》及清刻《龍藏》。寺內門垣上有曹洞宗第三十一世所刻之碑文。又，本寺住持之選任，係於韋馱像前抽籤決定，此爲中國寺院所罕見之特例。

歸元鏡

佛教戲曲。全名《淨土傳燈歸元鏡》。清・釋智達著。收在《大藏經補編》第十八册。內容以東晉之廬山慧遠、五代之永明延壽、明代之雲棲袾宏三位高僧之事蹟爲核心，以戲曲型式鋪排出勸人修習淨土法門的情節。作者撰《歸元鏡》之目的，在勸人念佛、戒殺持齋、求生西方。爲與世俗戲劇分別，作者乃不以「齣」分段落，而代之以「分」。全劇含四十二分，蓋取《華嚴經》四十二字母之義。

◉附：懶融〈歸元鏡規約〉（摘錄自《歸元鏡》卷首）

(1)此錄專修廬山、永明、雲棲三祖在俗，以至出家成道、傳燈實行。其本傳塔銘外，不敢虛誑世俗。

(2)此錄本願專在勸人念佛、戒殺持齋、求生西方。以三祖作標榜，分分皆實義，切勿隨例認戲，但名演實錄。若不以戲視者，其功德無量。

(3)此錄情求通俗，上而慧業文人，以至稚童幼女，使無一不通曉，故一切深文奧義不敢贅入。

(4)此錄皆眞經眞呪、眞法眞理、眞祖實事，眞心發願，借人顯法，權巧化導，故曰實錄。隨喜者詳之。

(5)此錄於祖師法諱或俗名，皆不敢直呼，但曰某甲。尊法也。

(6)此錄不曰傳奇而曰實錄，不曰齣而曰分者，以此中皆眞諦，非與世俗戲等，故別之。

(7)此錄皆佛祖菩薩，萬勿使彼立演。觀古人爲尸之意，益當敬信。如勢有不可者，甯弗演可也。

(8)觀聽諸善人宜坐兩旁，當正心凝慮，靜念

隨喜。觀畢，當效法先賢，一心念佛，求生西方。

(9)搬演諸善人當如親身說法，宜齋戒正念，此名以法布施，較之以財布施者，等無差別。

(10)演法主人當誠心肅念，香燭列供，如說法等。不得設葷餚，茶食方可，淸演無量功德。

(11)此錄演完，不得找雜戲一齣，以亂正法勝心。在演法者，亦不得稍去一分，以失祖師眞蹟。

(12)此錄分四十二分，取《華嚴經》四十二字母之義，其中曲白皆本藏經語錄。演法者切勿以私心臆見，攙入俗語，混亂佛法，後必遭報，愼之！

(13)此錄皆大乘方便，絕不同目連、王氏等劇，故曲皆佛法。最喜雅調摸寫，介白淸楚，低昂激切，使人一見，感悟回心。不在事相奢華，跳舞繁冗，萬勿增入紙劄火器，粧點醜局，反涉惡套也。

(14)善男信女歡喜助資、搬演流通者，現生福壽雙隆，沒世必生淨土。

(15)此錄發願利生，方便說法，仰報佛恩，併酬祖意，未嘗輕以臆見邪法惑亂四衆。幸諸善人勿生誹阻，有乖流通，自棄於淨土也。幸甚！

歸敬序

指在佛典之卷首，用以表示歸敬佛菩薩等對象之語辭。又作歸敬文、歸敬辭。如梁・跋陀羅須那所譯《大乘頂王經》卷首有「歸命大智海，圓滿淨覺尊」、眞諦譯《大乘起信論》有「歸命盡十方，最勝業徧知，色無礙自在，救世大悲者，及彼身體相，法性眞如海，無量功德藏，如實修行等。」

此外，巴利經典之卷首，常有「Namo tassa bhagevato arahato sammāsambuddhassa」（南無婆伽婆阿羅訶三藐三佛陀），亦屬歸敬序。然漢譯經典列此歸敬序者則並未普及。而梵本則於題號前皆列有此歸敬序。北魏・菩提留支於所譯《大薩遮尼乾子所說經》卷首有歸敬辭「歸命大智海毗盧遮那佛」，其下即註云（大正9・317a）：「外國一切經首皆有上二句，傳者減略故首來無耳。」吉藏《法華論疏》卷上亦謂：「一切衆經皆並有於此辭。」

歸敬序所歸敬之對象，雖以佛菩薩爲主，然亦有例外情形。如《大智度論》、《攝大乘論》、《十地經論》及《起信論》係三寶並存；《地持經》及《俱舍論》則僅歸敬佛陀；而《十住毗婆沙論》則歸敬佛、菩薩與聲聞。關於《成唯識論》之歸敬序，在《成唯識論述記》卷一（本）中，曾列學人、法、人法並存、三寶兼俱等四說。

此外，對於論典之置歸敬序，《起信論義記》謂有六種緣由。其文云（大正44・246c）：

「(一)爲荷恩故，謂若無佛說，法起無由，若無其法，無所生解，若無僧傳，己則不聞，由此三恩得成慧悟，今傳此法，理須念恩致敬。(二)請加護故，謂末代澆時傳化不易，若不仰請三寶威力，無由自通，故須致敬。(三)爲生信故，謂論主自是不足之人，率己造論，人不信受，要歸三寶，示有宗承，令物生信。(四)敬儀故，謂如世間忠臣孝子，凡有所作，先啓白君父，今此菩薩敬重三寶，過於君父，欲作此論，光暉佛日，豈不敬啓。(五)表勝故，謂如成實論說，三寶是吉祥境界，標之在首，以顯勝故。(六)益物故，謂如雜心說，爲令衆生於三寶中發心趣求，信解觀察，供養歸依，是故頂禮。」

〔參考資料〕《俱舍論光記》卷一；《俱舍論寶疏》卷一。

歸謬論證派（梵Prāsaṅgika）

印度中觀學派的兩大支派之一。又譯必過性空派、具緣派。係自立論證派（Svatāntrika）的對立學派。以佛護、月稱爲代表人物。此派主張中觀論者無須自己的主張與命題，因爲任何主張必定包含二律背反的矛盾；若說某一主張是眞理時，則其反面的主張也可說是眞

理。這是由於語言與概念的先天限制性所致。就眞實的立場（即眞諦）而言，任何主張都是不可能的，因爲中觀論者若提出某一言論，則其言論勢必與對方的言論或與世間的言論（即俗諦）相同。這絕不是中觀論者所應有的論理。中觀論者的論理是指出對方所用的論理、看法終將歸結於矛盾、空，因而認爲獨特的命題並不是必要的。

〔參考資料〕 梶山雄一著．吳汝鈞譯《空之哲學》、梶山雄一（等）著．李世傑譯《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》62、63）；宮本正尊《根本中と空》；山口益《般若思想史》。

穢土

指濁穢粗惡的國土，係「淨土」的相反詞，指三界六道，或指現實世界。亦即苦惱充滿的娑婆世界。

關於此土穢濁的相狀，《維摩詰所說經》卷上〈佛國品〉云（大正14．538c）：「舍利弗言，我見此土丘陵、坑坎、荊棘、沙礫、土石、諸山，穢惡充滿。」《往生論註》卷上云（大正40．828a）：「見三界是虛僞相，是輪轉相，是無窮相，如蚇蠖循環，如蠶繭自縛。哀哉衆生，締此三界，顛倒不淨。」

此外，在論及佛土時，天台宗四土中的凡聖同居土、法相宗三土中的變化土，皆有淨土、穢土之別。而淨土宗尤其强調必須厭離穢土、欣求淨土。該宗之宗教目標即在教人死後脫離此一穢土，而往生阿彌陀佛之淨土世界。

然而，淨土宗之法門，雖然顯現出阿彌陀佛之大願及無量慈悲，但這並不意味「欣淨土、厭穢土」係所有佛法的共同宗教趨向。佛法主要有「易行道」與「難行道」二門，淨土宗主張往生淨土即爲易行道，然亦有主張在穢土修行者，此即屬難行道。故在穢土修行亦係法門之一，並非所有佛教徒皆須厭離穢土。

◉附：印順〈淨土新論〉（摘錄自《妙雲集》下編④）

衆生在穢土修行，雖容易退失；生淨土中，環境好，不再退轉。但論修行的速率，穢土修行，比在淨土修行快得多。如《大阿彌陀經》（下）說：「世尊！……（在此娑婆濁世），爲德立善，慈心正意，齋戒清淨，如是一晝一夜，勝於阿彌陀佛利百歲。」《維摩經》也說：「此土菩薩，於諸衆生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益衆生，多於彼國（淨土）百千劫行。所以者何？此娑婆界有十事善法，諸餘淨土之所無有。」十事，即六波羅蜜等。

淨土是七寶所成的，衣食等一切無問題，即無布施功德。穢土人惡，要修忍辱，淨土都是諸上善人，即不需修忍辱行。此土有殺盜淫妄諸事，所以要持戒，淨土女人都沒有，或男女不相佔有，即沒有淫戒可持。生活所需，一切圓滿，即沒有偷盜可戒。這種種功德，生到淨土中，都難於進修。這等於太平盛世，「英雄無用武之地」，無從表顯他的才能與救國救人的大功績。

穢土是難行的，然因爲難行，所以是偉大的。釋迦牟尼佛穢土修行成佛，爲十方諸佛之所稱讚。如《阿彌陀經》中說：「彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛，能爲甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世……得阿耨多羅三藐三菩提。」《除蓋障菩薩所問經》(二)，及《寶雲經》、《寶雨經》、《勝天王般若經》等，都說到穢土修行，比淨土高超得多。龍樹《大智度論》(十)說得最爲明切：

「娑婆世界中，樂因緣少，有三惡道老病死，……心生大厭，以是故智慧根利。彼（淨土）間菩薩，七寶世界，種種寶樹，心念飲食，應意即得。如是生厭心（不滿現實）難，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好飲食中，刀便生垢。……若以石磨之，垢除刀利。是菩薩亦如是，生雜（穢）世界中，利根難近。如人少小勤苦，多有所能。」

穢土是苦痛的，然發心行菩薩道，却是最殊勝的，這無怪釋尊發心遲而成佛早。易行道

容易得不退轉，但一生淨土，即進度遲緩。穢土修行難得不退，如打破難關，就可一往直前而成佛了。易行與難行，穢土與淨土，實各有長處。上來，一從經論證明，一從事實證明。理解了經論的意趣，才得佛法的妙用。易行道與難行道，都是希有方便。「菩提所緣，緣苦眾生」。為眾生苦，為正法衰，而發菩提心，為大乘法的正常道。善巧方便安樂道，也是微妙法門，依此而行，可積集功德，懺除業障，立定信心，穩當修行，不會墮落！雖然佛法住世，還得有為法為人而獻身命、精進苦行的才得！

瞿夷（梵、巴Gopikā、Gopi、Gopā，藏Sa-ḥtsho-ma）

悉達多（釋尊出家修行前之名）太子三妃中之第一夫人。音譯又作瞿比迦、瞿卑、瞿毗、裘夷、嬌比、瞿波、瞿域、瞿婆、溝伽、劬毗耶、瞿波迦、瞿毗耶、喬比迦、具毗耶、娛閉迦、俱夷等；意譯守護地、牛護、牛女、密行、密語、密護、覆障、明女等。

據《十二遊經》所述，瞿夷為水光長者之女。相傳此女初生之時，日將欲沒，然餘暉照射其家，故室內皆明，因此乃名之為瞿夷，意謂「明女」。《大智度論》卷十七依《羅睺羅母本生經》，謂釋尊出家前有二夫人，瞿夷（劬毗耶）即為其一。其文云（大正25．182b）：「釋迦文菩薩有二夫人，一名劬毗耶，二名耶輸陀羅。耶輸陀羅，羅睺羅母也；劬毗耶是寶女，故不孕子。」

然《華嚴經探玄記》卷二十則謂悉達多太子有三位夫人。其文云（大正35．482b）：「瞿夷者，古譯名明女。（中略）佛為太子時，有三夫人。瞿夷第一，耶輸陀羅第二，摩奴舍第三。」

〔參考資料〕《修行本起經》卷上；《有部毗奈耶破僧事》卷三；《長阿含》卷十〈釋提桓因問經〉；《中阿含》卷三十三〈釋問經〉；《太子瑞應本起經》卷上；《佛本行集經》卷十三；《眾許摩訶帝經》卷四；《普曜經》卷三。

瞿曇（梵Gautama、Gotama，巴Gotama）

印度剎帝利種族中之一姓。為瞿曇仙人之苗裔，即釋尊所屬之本姓。又作裘曇、瞿答摩、喬答摩、驕答摩、具譚、俱譚。意譯地最勝、泥土、地種、暗牛、牛糞種、滅惡。此外，日種、甘蔗種、阿儗囉娑（Aṅgira）則為其異稱。

關於瞿曇之語義，《法華文句》卷一（下）謂「瞿曇」意謂純淑，亦名舍夷，舍夷為貴姓。《慧苑音義》卷二十一（大正54．438b）：「瞿曇氏，具名瞿答摩。言瞿者，此云地也；答摩，最勝也。謂除天以外，在地人類，此族最勝，故云地最勝也。」《慧琳音義》卷二十五謂此王種為民除患，故翻為滅惡。蓋梵語gotama，係太古瞿曇仙人之姓，其子孫稱為gautama。此中，go（瞿）為牛之義，ku（瞿）為土地之義，tama為最上之義，故譯地最勝、泥土，或地種。又，tamas有暗黑之義，因此亦可翻為暗牛或牛糞。一說gotama意指牛之最大者，故以之作為人之尊稱。

由於此語有上述諸義，隨而衍生種種傳說與神話。如有關瞿曇姓之由來，《中觀論疏》卷十（末）謂有二因緣，其一，釋迦先祖為王，厭世出家，師事瞿曇仙人，時人稱其師為大瞿曇，而以王為小瞿曇，王遂從師姓。其二，小瞿曇被誣為賊而遇害之後，大瞿曇以土和其血，分為兩分，後遂各生男女，由此乃有「瞿曇」一姓流傳於世。此即《十二遊經》之所說。

然而依《俱舍論光記》卷二十七所載，喬答摩是剎帝利中之一姓，喬中所生故名喬答摩，舊云瞿曇乃屬訛誤，其故略如下述：

相傳往昔剎帝利種被賊篡位，父死子逃，有仙人收養其子，及長，小兒為怨王捉獲，仙人知其不可活，乃現一女人，以動其情欲，小兒緣此而泄精於地。仙人以牛糞承裹而歸，置甘蔗園，因日光觸，糞團開割，生一男子。此

子形容殊妙，後長大爲王云云。亦由此故，乃相傳爲牛糞種，或名地種、日種。此外，《大日經疏》卷十六記載，瞿曇仙人於空中行欲，有二滴汚落於地面，生成甘蔗，後經日光炙照，生出二子，成爲釋王。此說與上述又異。

如上所述，釋迦族之祖有種種異稱。如《衆許摩訶帝經》卷二云（大正3・936b）：

「初生時，卵因日照，乃爲立名，名爲日族，爲第一姓。復是瞿曇所生之子，因立瞿曇，爲第二姓。又是自身所生，因立阿儗囉娑，爲第三姓。由於甘蔗園中收得養育，因立甘蔗，爲第四姓。」

按，釋尊原本出自此一種姓，因而諸經論中皆稱之爲瞿曇，或喬答摩。此外，婆羅門古經典之作者中，有此名者亦復不少。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷五；《釋迦譜》卷一；《法華經玄贊》卷九（本）；《唯識二十論述記》卷下；《玄應音義》卷十三、卷二十一、卷二十三；《慧琳音義》卷十二；《希麟音義》卷六；《翻譯名義集》卷一。

瞿汝稷

明末江蘇常熟人。爲明穆宗時之禮部侍郎瞿景淳之子。生卒年不詳。字元立。又號幻寄道人、槃談、那羅延窟學人。自幼喜讀佛典，尤好禪門諸師法語。萬曆三年（1575），依竹堂寺之管東溟學禪，後住那羅延窟。萬曆二十三年，完成《指月錄》三十二卷，並於萬曆三十年刊行問世。《指月錄》，係氏輯錄過去七佛至六祖慧能下第十六世歷代禪師之言行傳略。刊行之後，盛行於世。此外，氏亦曾響應紫柏、密藏師徒倡印《嘉興藏》之計劃，並撰有〈募刻大藏唱導文〉（收在《徑山志》卷五）行世。

氏歷任辰州知府、長蘆鹽運使、太僕少卿等職。著有《石經大學質疑》、《兵略纂要》、《冏卿集》等書。

〔參考資料〕《明史》卷二一六〈瞿景淳傳〉；《指月錄》序；《徑山志》卷五。

瞿摩夷（梵gomaya）

即牛糞。印度自吠陀時代起，即視牛爲神聖之動物，亦以牛糞及牛尿爲清淨之物，故祭壇必以瞿摩夷塗之。密教受此風習影響，於修法之壇場中，亦須以牛糞塗拭，俾令清淨。又，瞿摩夷亦被視爲護摩法之供物之一，在舉行護摩（火供）時，須將之投入爐中。《大日經疏》卷四載（大正39・621a）：

「用瞿摩夷、瞿摸怛囉和合塗之，若淺略釋者，此是牛糞及液，爲順彼方俗法，以爲清淨故。就祕密釋之，瞿是行義，以入阿字門故，則是諸法無行；摩是我義，夷則乘義。何故諸法無行？以一切法我不可得故；若無有我，則無所乘及與乘者，爾乃名爲大乘也。」

此外，瞿摸怛囉（gomūtra）係指牛尿。又，《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》云（大正20・104b）：「若有人等被大燒瘡者，取熱瞿摩夷，呪二七遍，塗瘡上即差。（中略）若有人患小便不通者，取瞿摩犢夷絞取汁，呪三七遍令服即愈。」

〔參考資料〕《陀羅尼集經》卷十二；《金剛壽命陀羅尼經》；《五佛頂三昧陀羅尼經》卷二；《大佛頂首楞嚴經》卷七；《大虛空藏菩薩念誦法》。

瞿曇仙（梵Gautama、Gotama，巴Gotama）

印度古代的仙人。七大仙之一。十鉢多閻鉢底之一。又作瞿曇仙人、瞿曇大仙、喬答摩仙。被視爲釋迦族的祖先。《大日經疏》卷十六（大正39・744a）：「瞿曇仙，虛空中行欲，有二滴汚下地生甘蔗。日炙生二子，爲釋王者是。」密教以其爲火天眷屬五仙之一，位於胎藏現圖曼荼羅外院南方。關於其形像，《祕藏記》云（大正圖像1・14b）：「瞿曇大仙，赤肉色，持瓶。」《攝無礙經》云（大正20・135b）：「身相赤肉色，執持寶賢瓶，具大神通相，周環起光焰。」

〔參考資料〕《十二遊經》；《衆許摩訶帝經》卷二；《俱舍論光記》卷二十七；《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉；《釋迦譜》卷一；《中觀論疏》卷十（

末）。

瞿曇寺

藏傳佛教寺院。位於青海省樂都縣南約二十公里處，是我國西北地區保存最爲完好的明代建築羣。建於明・洪武二十五年（1392）。「瞿曇」一名係太祖應歸附明朝之西寧衞僧人三羅喇嘛之請所賜。

整座寺院的建築是漢式宮殿建築，分三層院落，佔地約八千二百平方公尺。其中之主要建築物有前山門、金剛殿、瞿曇寺殿、寶光殿、隆國殿。此外，兩旁有護法殿、左右小經堂、四座鎮煞佛塔、大小鐘鼓樓及壁畫長廊等。

全寺建築，以隆國殿最爲宏偉壯觀，佔地九百餘平方公尺。壁畫長廊共有五十一間，爲釋尊本生故事之連環彩繪。此外，各殿皆有大理石佛像，並有用漢藏二種文字書寫的石碑。

瞿曇彌（梵Gautamī，巴Gotamī，藏Gā-hu-ta-mī）

音譯又作憍答彌、憍曇彌、俱曇彌、喬答彌，或瞿夷、裘夷。原爲釋迦族女子之通稱，然佛經中多稱釋尊之姨母摩訶波闍波提（Mahaprajapati）爲瞿曇彌，如《中阿含》卷四十七〈瞿曇彌〉即是。按「瞿曇彌」係「瞿曇」之陰性詞，《法華經玄贊》卷九（本）云（大正34・818a）：「梵云喬答摩，此云日炙種，亦云甘蔗種，男聲中呼，佛是釋迦姓之本望也。今云喬答彌，於女聲中呼日炙、甘蔗種，是佛母，故以彌聲呼。」

〔參考資料〕《中本起經》卷下；《十二遊經》；吉藏《法華義疏》卷一、卷九；《慧琳音義》卷二十五；《慧苑音義》卷上；《翻譯名義集》卷一。

瞿師羅園（梵Ghoṣilārāma，巴Ghositārāma）

「瞿師羅」（Ghoṣila）又譯具史羅，爲佛世時憍賞彌國之富家長者。氏曾將園林獻給僧衆，此一園林即爲瞿師羅園。此園位於中印度憍賞彌國，又作美音精舍。《大唐西域記》卷五〈憍賞彌國〉條云（大正51・898a）：

「城內東南隅有故宅餘跡，是具史羅長者故宅也。中有佛精舍及髮爪窣堵波，復有故基如來浴室也。城東南不遠有故伽藍，具史羅長者舊園也。中有窣堵波，無憂王之所建立，高二百餘尺，如來於此數年說法，其側則有過去四佛座及經行遺迹之所，復有如來髮爪窣堵波；伽藍東南重閣上有故塼室，世親菩薩嘗住此中，作唯識論，破斥小乘，難諸外道。」

然《有部毗奈耶》卷三十則謂此園係大准陀所造，而精舍之再建，則係闡陀等六比丘所爲。

〔參考資料〕《中本起經》卷下；《法句譬喻經》卷一、卷二；《善見律毗婆沙》卷十三；《大智度論》卷三；《高僧法顯傳》；《翻梵語》卷五；《慧琳音義》卷二十五。

瞿波羅龍王（梵、巴Gopāla）

住於北印度那揭羅曷國龍窟的龍王。音譯又作瞿波梨、瞿波囉。意譯牧牛、地護。《雜阿含經》卷二十三（大正2・165b）：「佛臨般涅槃時，降伏阿波羅龍王、陶師、旃陀羅、瞿波梨龍，詣摩偸羅國。」《大唐西域記》卷二〈那揭羅曷國〉條云（大正51・878c）：

「伽藍西南深澗陗絕，瀑布飛流懸崖壁立，東岸石壁有大洞穴，瞿波羅龍之所居也。門徑狹小窟穴冥闇，崖石津滴磎徑餘流，昔有佛影，煥若眞容，相好具足，儼然如在。近代已來，人不遍覩，縱有所見，髣髴而已，至誠祈請，有冥感者，乃暫明視，尙不能久。昔如來在世之時，此龍爲牧牛之士，供王乳酪，進奉失宜，既獲譴責，心懷恚恨，即以金錢買華供養受記窣堵波，願爲惡龍，破國害王，即趣石壁投身而死，遂居此窟爲大龍王，便欲出穴成本惡願，適起此心，如來已鑒，愍此國人爲龍所害，運神通力自中印度至龍所，龍見如來，毒心遂止，受不殺戒，願護正法。」

〔參考資料〕《阿育王傳》卷一；《佛本行經》卷一；《佛母大孔雀明王經》卷中。

瞿毗霜那國（梵Govisana、Govisanna）

中印度古王國。位於秣底補羅國東南。《大唐西域記》卷四〈瞿毗霜那國〉條云（大正51·892c）：「崇峻險固，居人殷盛，華林池沼往往相間，（中略）風俗淳質，勤學好福，多信外道，求現在樂，伽藍二所，僧衆百餘人，並皆習學小乘法教，天祠三十餘所，異道雜居。」關於本國都城的位置，據康寧罕（A. Cunningham）的研判，當係卡西普（Kashipur）以東一哩的烏占（Ujain）村附近的古堡。

〔參考資料〕 季羨林《大唐西域記校注》卷四；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》。

瞻波國（梵、巴Campā，藏Tsam-pa）

中印度之古國。音譯又作瞻婆、瞻匐、瞻蔔、詹波、闡蔔、閻波、占波、旃波。意譯無勝。《大唐西域記》卷十云（大正51·926c）：

「瞻波國，周四千餘里，國大都城北背殑伽河，周四十餘里，土地墊濕，稼穡滋盛，氣序溫暑，風俗淳質，伽藍數十所，多有傾毀，僧徒二百餘人，習小乘教，天祠二十餘所，異道雜居。」

該卷又敍其建國由來，文云（大正51·926c）：

「在昔劫初，人物伊始，野居穴處，未知宮室，後有天女降迹人中，遊殑伽河，濯流自媚，感靈有娠，生四子焉。分瞻部洲各擅區宇，建都築邑，封疆畫界，此則一子之國都，瞻部洲諸城之始也。」

然據《長阿含》卷三〈典尊經〉、卷二十二〈種德經〉及《羅摩衍那》（Rāmāyaṇa）等書所載，瞻波係鴦伽國（Aṅga）之都城，原稱爲麻里尼（Mālinī）；其後，由於瞻波（Campa）王出世而建設都城，遂以王名命名之。

此國爲佛陀所常遊化之地。如《雜阿含經》卷三十嘗載，佛由摩竭陀經此地遊行修摩（Sambha）；《十誦律》卷四十說此國爲佛說法六大城之一。又，上述之〈種德經〉、《長阿含》卷十〈十上經〉、《中阿含》卷九〈瞻波經〉及卷五十二〈優婆離經〉等，皆以瞻波爲說處；而《四分律》卷四十四及《十誦律》卷三十所載之瞻婆犍度，亦於此地制定。此外，哈代（S. Hardy）謂，摩揭陀國頻婆沙羅王爲太子時，嘗攻略此地，殺害國王，後定居此地，至其父王死後，乃返王舍城，此後，瞻波國永久隸屬於摩揭陀國。

據康寧罕（A. Cunningham）的推定，此國即今孟加拉之巴格普（Bhagalpur）。蝶依（N. L. Dey）謂此地即耆那教祖擴張教派之處。後人多以之爲耆那教之聖地，現今仍存有耆那教之祠堂。

◉附：季羨林《大唐西域記校注》卷十〈瞻波國〉注（摘錄）

瞻波，原係城名，梵文、巴利文Campā音譯，佛典中有瞻蔔、闡蔔、閻波、旃波、占波等異譯，意譯無勝，是鴦伽國（Aṅga）的首都，位於瞻波河（今名Chāndan）及恆河岸，古名Mālinī或Mālina。該城遺址至今尚存，在巴迦爾普爾（Bhāgalpur）附近的Campānagara及Campāpurī兩村之間。鴦伽是孟加拉的古國，爲印度古代十六大國之一，此國名見於《他氏森林書》（Aitareya Āraṇyaka）、《鮑陀衍那法經》（Baudhāyana Dharmasūtra）。波你尼也在《八章書》中提到Vaṅga（即鴦伽）一名（Aṣṭādhyāyī）。據大史詩《摩訶婆羅多》，其領域可能包括巴迦爾普爾與孟格爾（Monghyr）兩縣，北抵柯希（Kośī）河畔。最初瞻波爲鴦伽國的所謂八萬村落之一，其後經濟日益繁榮，該地商人貿易遠至金地（Suvarṇabhūmi，此指下緬甸），逐漸發展爲古代印度的六大城市之一。

佛陀之前，鴦伽國已十分强大，摩揭陁國也向它稱臣，後爲摩揭陁所征服。佛陀在世時

，鴦伽臣服於頻毗娑羅王，《中阿含經》卷九、卷二十九、卷五十二均記載：「一時佛遊瞻波，在恆伽池邊。」法顯也到過此地，稱爲瞻波大國。

〔參考資料〕 《海八德經》；《增一阿含經》卷一〈序品〉；《賢愚經》卷五〈金天品〉；《四分律》卷三十八；《十誦律》卷三十八；《阿育王傳》卷一；《高僧法顯傳》。

瞻蔔樹（梵、巴campaka，藏tsam-pa-ka）

產於印度，其花甚香之樹。音譯又作瞻蔔加、旃簸迦、占博迦、瞻博迦、瞻波迦、詹波、占波、占匐、占婆、瞻波、瞻婆、薝蔔。意譯金色花樹、黃花樹。學名Michelia champaka，屬木蘭科。產於印度熱帶森林、喜馬拉雅山地。雖爲野生植物，但亦多人工栽培以供觀賞者。

此樹頗高大，呈灰白色，梢枝有軟毛。葉面滑澤，葉裡粉白，長六、七寸。花呈淡黃或橙色，徑一、二寸，有芳香，稱爲瞻蔔華（梵campaka-puspa，巴campaka-puppha）。樹皮可分泌芳香之汁液，與花、葉等皆可製成藥材或香料。又，以此花所製之香，名爲瞻蔔華香。

〔參考資料〕 《長阿含經》卷十八〈閻浮提洲品〉；《法華經》卷五〈分別功德品〉；《善見律毗婆沙》卷三；《慧琳音義》卷八；《玄應音義》卷三、卷四。

禮拜（梵namas-kāra、vandana，巴vandana）

謂合掌叩頭以表示恭敬。音譯那謨悉羯羅、伴談或和南。又單稱作禮、拜。《陀羅尼集經》卷一云（大正18・789a）：「那謨悉羯囉，唐云禮拜。」《大乘法苑義林章》卷四云（大正45・316b）：「若云伴談，或云伴題，此云稽首，亦云禮拜，（中略）訛名和南。」《往生論》云（大正26・231b）：「云何禮拜，身業禮拜阿彌陀佛如來應正徧知，爲生彼國意故。」

關於禮拜的方式及其種類，《大智度論》卷十云（大正25・130c）：「復次有下中上禮，下者揖，中者跪，上者稽首，頭面禮足是上供養。」同論卷一百復云（大正25・751a）：「禮有三種，一者口禮；二者屈膝頭不至地；三者頭至地，是爲上禮。人之一身頭爲最上，足爲最下，以頭禮足，恭敬之至。」又，《大唐西域記》卷二廣敍印度習俗，謂致敬之式有九等，即(1)發言慰問，(2)俯首示敬，(3)舉手高揖，(4)合掌平拱，(5)屈膝，(6)長跪，(7)手膝踞地，(8)五輪俱屈，(9)五體投地。

此外，敬禮佛法僧三寶，稱爲三寶禮；敬禮彌陀之本願成就、光明攝取、來迎引接等三身，稱爲三身禮；敬禮釋迦、彌陀及十方諸佛，乃至一切賢聖，稱爲七敬禮；立一脚而跪拜之禮，稱爲蹲踞禮；僅以膝部少居之禮，稱爲起居禮；坐而叩頭之禮，稱爲坐禮。

又，禮拜意在表示恭敬，故不應心存憍傲，《法苑珠林》卷二十〈致敬篇〉引北魏・勒那摩提所說七種禮法以辨禮之邪正，此七禮即(1)我慢憍心禮；(2)唱和求名禮，爲求名譽而禮者；(3)身心恭敬禮；(4)發智清淨禮；(5)徧入法界禮；(6)正觀修誠禮；(7)實相平等禮。此中，前二項被視爲邪禮；第五、六、七項，勒那以之爲眞禮。其後，澄觀更於《華嚴經疏》卷二十七中，加列大悲禮、總攝禮、無盡禮而稱十禮，並以無盡禮爲至極之禮。

關於禮拜之對象，北本《大般涅槃經》卷六云（大正12・399c）：「佛法中，年少幼小應當恭敬耆舊長宿，以是長宿先受具戒成就威儀。」《梵網經》卷下云（大正24・1005b）：「見上座和尚阿闍梨大德同學同見同行者，應起承迎禮拜問訊。」《五分律》卷七云（大正22・46a）：「比丘尼雖先受具戒百歲，故應禮新受大戒比丘。」此外，關於出家者應否禮拜在俗者，《南海寄歸內法傳》卷四云（大正54・228a）：「披出家服不同常類，而在鄽肆之中禮諸流俗，檢尋律教全遮此事。佛言：有二種應禮，所謂三寶及大己苾芻。」對於此一問題，我國自東晉以來，即有異論，亦有

謂不論律制如何，當敬禮君王、父母者。

此外，關於禮拜之時宜，《四分律》卷六十舉出於大行、小行、裸身、剃髮、說法、嚼楊枝、洗口、飲、食、噉菓時，皆不宜行禮。《大比丘三千威儀》卷上復謂（大正24・916b）：

「不應作禮復有五事，一者若讀經若持經，不應為上座作禮；二者上座在下處，自在高處，不應作禮；三者上座在前若已去，不應從後為作禮；四者不得座上為上座作禮；五者不得著幅為佛作禮。」

〔參考資料〕《文殊師利問經》卷上〈不可思議品〉；《有部毗奈耶雜事》卷十五；《出三藏記集》卷八；《增一阿含經》卷二十七〈邪聚品〉；《尸迦羅越六方禮經》；《摩訶僧祇律》卷二十七、卷三十五；《善見律毗婆沙》卷十八；《根本薩婆多部律攝》卷一；《十住毗婆沙論》卷十；王哲雄〈淨土禮佛行儀之藝術研究〉（《現代佛教學術叢刊》66）。

織田得能（1860～1911）

日本眞宗大谷派僧。生於越前（福井縣）翫香寺。舊姓生田。號雲溪。自福井師範學校畢業之後，於該校執教，並研習漢籍與唯識、俱舍等諸宗經典，且至大阪高貴寺學四分律與大乘律。明治二十年（1887），得西本願寺島地默雷的知遇，起草《三國佛教略史》。翌年赴泰國視察南傳佛教。二十三年，攜貝葉經典六十餘帙、佛像數尊返國。同年，並參與「東亞佛教會」的創立計劃。二十四年，入住東京淺草宗恩寺，改姓織田。三十三年，歷遊中國、印度等地。四十四年示寂，世壽五十二。

師之日本文學造詣頗深，又精研佛教諸學，故於明治三十二年著手編輯《佛教大辭典》，花費十餘年時間，稿未成而病逝，後經芳賀矢一、高楠順次郎等人補修，而於大正六年（1917）付梓刊行。此書即我國民初丁福保所編《佛學大辭典》之主要根據。此外，師另著有《法華經講義》、《大乘起信論義記講義》、《八宗綱要講義》、《和漢高僧傳》、《暹羅佛教事情》等書。

羂索（梵pāśa，巴pāsa，藏shags-pa）

原為戰鬥或狩獵的用具，在密教則作為諸尊的持物。音譯播捨、皤賒、波捨；又稱金剛索、羂網、罥索、寶索、珠索、索。《慧琳音義》卷六十一云（大正54・713c）：「羂索者，鬥戰之處或羂取人，或羂取馬腳。俗名為搭索。捉生馬時，搭取馬頭名羂索。」

在密教行法之中，此索由五色線搓成，一端繫鐶，另一端附半獨股杵，或二端皆附半金剛杵。依密教之詮釋，此等羂索，係為教化頑強眾生及降伏四魔之具，象徵四攝方便，為不動明王、不空羂索觀音、千手觀音、金剛索菩薩、七俱胝佛母菩薩、光網菩薩等尊之持物。

其中，不動明王左手執羂索，右手持銳劍，表示先以眞淨菩提心中四攝之索，鉤召引入一切眾生而繫縛之，又以菩提心中之智劍，斷滅其根本無明之種子。故《大日經疏》卷五云（大正39・633b）：「所以持利刃以羂索者，承如來忿怒之命，盡欲殺害一切眾生也。羂索是菩提心中四攝方便，以此執繫不降伏者，以利慧刃斷其業壽無窮之命，令得大空生也。」《底哩三昧耶不動尊聖者念誦祕密法》卷上亦云（大正21・15b）：「左手執索者是繫縛之義，又如世間密捉一人，如有違逆難伏者，即以繩繫縛捉將，諸佛祕索降伏四魔亦復如是。」

至於金剛索菩薩，則以右手持羂索，表示羂索一切眾生，使其脫離二乘實際三摩地智之淤泥，而安置於覺王之法界宮殿中。又，千手觀音持羂索之手稱為羂索手

另外，羂索有結護之義，若將之繫於頸項，相傳可滅罪得福云云。

〔參考資料〕《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品》；《不空羂索神變眞言經》卷十五、卷二十一、卷二十二；《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》；《千光眼觀自在菩薩祕密法經》；《不空羂索陀羅尼自在王呪經》卷下。

翻譯名義集

七卷。宋・法雲（1088～1158）編。收在《大正藏》第五十四冊。法雲字天瑞，自稱無機子。俗姓戈，長洲人。九歲出家，受具戒後，師事通照，習天台教義，後來得法於南屏清辯，為天台山家派。從政和七年（1117）起，他住持松江大覺教寺，曾開講《法華》、《金光明》、《涅槃》、《維摩》等經，並信仰淨土法門。紹興十四年（1144）重住大覺教寺時，曾集僧俗弟子結淨土蓮社，課誦《觀無量壽經》，倡念唯心自性彌陀佛。他於宣和初年（1119）開始編輯此書，到紹興十三年（1143）編成，歷時二十餘年。後來還有所補訂，到紹興二十一年（1151）才整理完畢，已經是他的暮年了。除本書外，他還著有《息除集》、《金剛經注解》、《心經疏鈔》等書，均佚。

本書編纂的動機，是由於他在青年學教的時期，見佛典中常有音譯梵語，難以理解。於是向經論疏記裏求其解釋，以類區分。這樣隨見隨錄，積久成編。

全書內容：凡六十四篇，約收音譯梵語二千零四十餘條，分為七卷。各篇開頭均有總論，敍述大意，次出梵語的音譯和意譯，一一列舉異譯、出處、解釋，或加以發揮。它所根據的資料，除經論本文而外，還旁採經論的音義、注疏。但有些都從各書中轉引而來（如關於唯識舊注，即由《宗鏡錄》中轉引等）。另外還引用世典經史之類，有時只舉著作者姓名，稱其人說云云，這樣引用書籍共四百餘種。

本書的解釋梵語，與一般一切經音義等有不同處。它就比較重要的名相，根據教理推論其義。並依天台的解釋為主。如〈十種通號〉解釋三號當於三諦說：「正遍知即般若眞諦也，應供即解脫俗諦也，如來即法身中諦也。」又如〈法寶衆名篇〉釋法界：「今就一法界各有十法，所謂如是性相等。十界即有百法，十界互相有則有千法，如是等法皆因緣生法。」像這樣的例子不一而足。卷末補訂的文裏，關於方便利土等，長篇大論，專對天台山外異說有所辯駁，就更出乎音義等範圍以外了。

其次，本書以解釋翻譯名義為主，因而對歷代重要譯家有專篇（〈宗翻譯主篇〉）記述。另外還保存了一些有關翻譯的理論，如卷一特引玄奘的五種不翻云：「(一)祕密故不翻，陀羅尼是。(二)多含故不翻，如薄伽梵含六義故。(三)此無故不翻，如閻浮樹。(四)順古故不翻，如阿耨菩提，實可翻之，但摩騰以來存梵音故。(五)生善故不翻，如般若尊重，智慧輕淺，令人生敬，是故不翻。」至於玄奘、義淨等新譯經論中名相的音譯，多和舊譯不同，而奘、淨二師往往認舊譯為訛略。作者以為新舊翻譯不同，只是由於時間地點不同方言有別而已。這種說法，雖未能詳細解釋出新舊兩譯不同之眞正原因，但從全面立論，可謂公允。

本書舊刻依原稿分為七卷，首有紹興二十七年（1157）周敦義序及作者自勉短文。元代的刻本附入了大德五年（1301）普洽所作〈蘇州景德寺普潤大師（法雲）行業記〉。明代萬曆十二年（1584）此書收入《北藏》流通，改為二十卷。又更動篇目次序（如以〈帝王篇〉、〈皇后篇〉移在〈長者篇〉之前，又以〈時分篇〉移〈鬼神篇〉之前等），並以書末補訂之文，散入各篇之內。至於文句之間亦偶有出入。（田光烈）

翻譯名義大集（梵Mahāvyutpatti，藏Lo-paṇ maṅ-pos mdsad-paḥi bye-brag-tu rtogs-par byed-pa chen-po）

佛教用語集。最初為梵藏對照本，相傳成書於西元第九世紀。在西藏翻譯佛典最隆盛的時代，為統一翻譯梵文諸佛典的藏譯語，印度入藏的碩學高僧與西藏翻譯官，乃採錄佛教經典中常用之術語及專有名詞，以梵藏對照方式，分類列舉並加以解說而成此書。宋、元之交，藏傳佛教逐漸傳播到中國漢地及蒙古，故原為梵藏對照的《翻譯名義大集》，於元代以後增補漢譯語彙，十七世紀初又補入蒙古語。

西元1822年，匈牙利之探險家喬馬・德・

格洛斯（A. Csoma de körös）進入西藏研究文學與宗教，而於1831年在《西藏大藏經》〈丹珠爾〉（Bstan-hgyur）中發現此書之梵藏文本。此爲歐洲學者確知此書之第一人。1853年，俄國探險隊於中國北京獲得本書之梵漢藏蒙對譯寫本，並收藏在聖彼得堡帝國大學圖書館內。此一寫本，就用語而言是四語對照，然就文字而言則爲五語合璧；即每一語彙均以朗查（Lanttsha）文及藏文寫梵文，以藏、漢、蒙文記藏、漢、蒙之譯語。

後來，東西方學者陸續傳抄此寫本，如法國國立圖書館所藏，係佛庫（E. Foucaux）與朱利安（S. Julien）合抄之寫本。前者抄梵、藏文，後者抄漢、蒙文。又，日本學者南條文雄赴歐洲遊學時，也曾抄寫其中之梵、漢文。此一寫本攜回日本後，日本學者們曾競相傳抄。

此外，有關本書之校訂刊行，有：1887年，當時任教於聖彼得堡大學的明那耶夫（L.P. Minayeff），將《翻譯名義大集》的梵文部分與梵文《文殊所說眞實名義經》共同出版。1910年，孟加拉亞細亞協會出版由羅絲（E. Denison Ross）等人整理的喬馬遺稿《Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary, Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti》三卷；1915年，日本・荻原雲來刊行《梵漢對照佛教辭典》；1916年，榊亮三郎出版《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集》；1932年，中國青海省藏文研究社刊行《漢藏合璧分解名義大集》。台灣方面，有《世界佛學名著譯叢》所收之榊亮三郎本，以及影印單行之荻原雲來本。

薰陸香樹（梵kunduru，藏pog）

佛典中常見之香樹。屬橄欖科落葉喬木，學名爲Boswellia thurifera。又稱君杜嚕香樹、君杜魯香樹、君柱魯香樹、杜嚕香樹。產於喜馬拉雅山西部山麓、中央印度及德干地方。樹葉爲羽狀複葉，花落，結小核果，呈三角形。其樹脂除供藥用外，亦可製香，名薰陸香（梵kunduruka、kundura，藏pog-spos），又因脂汁滴如乳頭，故亦稱乳頭香、乳香。此香之形狀及香氣頗似松脂，色帶黃，古來與安息、旃檀、龍腦、蘇合、多揭羅諸香等分和合，用於燒香供養。我國約自三國時傳入此香，現今印度或伊朗人常燒之，以淸淨室內。

薩埵（梵sattva，巴satta，藏sems-dpaḥ、sems-can）

指有生命、情意的一切生物。又稱薩婆薩埵、薩多婆、薩和薩、薩怛嚩、索埵。意譯有情、衆生；亦譯勇猛、含識。《成唯識論述記》卷一（本）云（大正43・234a）：「梵云薩埵，此言有情，有情識故。」《證契大乘經》卷上云（大正16・655a）：「梵音薩埵，舊譯爲衆生，或爲有情。」又，《佛地經論》卷二云（大正26・300a）：「薩埵者是勇猛義。」

又，印度數論學派以薩埵爲自性（prakṛti，即根本質料因）所具三德之一，表純粹或善良之性質。《金七十論》卷上說明三德之相，云（大正54・1247c）：

「喜憂闇爲體者，是三德者，㈠薩埵，㈡羅闍，㈢多磨。喜爲薩埵體，羅闍憂爲體，闇癡多磨體，是現三體相。照造縛爲事者，是三德何所作。初能作光照，次則作生起，後能作繫縛，是三德家事。」

另外，薩埵也被作爲「菩提薩埵」的簡稱，指菩薩。而密教則將薩埵分爲愚薩埵（凡夫）、識薩埵（聲聞、緣覺）、金剛薩埵（菩薩）、智薩埵（佛）等類。

〔參考資料〕《玄應音義》卷二十三；《慧琳音義》卷十二、卷二十四；《翻譯名義集》卷五。

薩迦寺（藏Sa-skya）

藏傳佛教薩迦派主寺。位於西藏薩迦縣本波山南麓、重曲河兩岸。以河爲界，分南、北兩寺。北寺依山而築，始建於宋・元豐二年（1079），爲薩迦派創始人貢却傑布所建。主體

建築有大殿（烏則拉康）及雄雅小康、剛卡小康等，現存大殿爲二層，有配殿，名「列郎」，爲元代建築，保存完好，餘殿已圮。

南寺建在重曲河南岸的平原上，爲薩迦派第五代祖師八思巴，於南宋・咸淳四年（1268）所建。南寺規模宏偉，具元代風格。平面呈方形，占地約四萬五千平方公尺，有兩道城牆，四隅有三、四層高的角樓。城外有石砌塹壕一道。其主體建築爲大經堂，分四座殿堂，北殿內部有四十根柏樹原木立柱。大經堂的四壁書架林立，藏經萬卷，保存有大量元代壁畫、雕像、刺繡、供器等。另藏有卷帙浩繁的手抄經典，以及歷史、醫藥、天文、曆算、文學、地理等各種文獻圖書，是西藏罕見的藏書與寫經中心，有「第二敦煌」之稱。其中，1980年在寺內發現的二十部貝葉經，計有三六三六頁，係以藏、蒙、梵三種文字刻寫而成，頗爲珍貴。

薩迦南寺的建築布局、設計反映了當時薩迦王朝初期，兵禍尚未完全結束的特點，而且體現了戰事防禦的要求，東入口門道狹窄，成工字形，有閘門。城門孔道頂部，還開有墜石洞，形成進犯者難以逾越的封鎖線。又，薩迦南寺修建時，從內地招來不少漢族工匠，因而建築特點上不僅繼承了藏族碉房建築的傳統做法，而且具有元代內地建築的風格。

◉附：歐陽無畏〈薩迦寺〉（摘錄自《藏尼遊記》）

薩迦寺輪奐崇偉，柱徑過尺，三大寺未有也。全寺牆壁，堊以黑土，尤爲別緻。隔克武水分爲南北兩部，河北山麓爲譏札倉（Nga-Dra-Tsang），爲密學院。隨山坡之高下，得隙即建一殿。大小參差，各不相連，著稱一百八殿。薩迦寺之重要聖蹟，胥居此中。其堪布號爲補處阿闍黎（Gyal-Tshab-dPon-Slob），地位視顯學院之堪布較崇。薩迦派之教務，除貢瑪外，一須聽命於補處阿闍黎。如黃帽派之三大寺，除達賴外之有甘丹峀巴，札什倫布除班禪外之有譏欽也。

河南岸傍平地築方城，城中爲朵札倉（mDo-Grwa-Tsang），即顯學院。除掌院堪布外，有教習三名，傳授寺僧經論。學級凡四，曰堵札，曰南哲（Rnam-hGral，即因明量釋論），曰帊爾清，曰董松略治（Sdom-GSum-Rab-dBye，爲律學）。自來薩迦派重密而輕顯，惟現貢瑪頗重視顯法，風氣已變，或將一洗數百年之頹靡乎？

全寺約有四百餘僧，律制袈裟與帽都紅色。帽矩形，長過二尺五寸，戴時須褰褶，餘衣皆同三大寺。僧習較札什倫布尤馴良。但不解者，北部諸殿中，女尼亦時眠宿，雜處僧間，頗啓外人疑慮耳！

毗連寺外，即薩迦之市廛民居。度母宮在其南二里餘，又東南爲圓滿宮。宮制兩都狹小，建築朽舊，不但不能追媲達賴之珠圓與班禪之大安、廣佑等處，反不如拉薩任何一世家私邸之豪侈。又東南現左右二峪，左即克武峪中有邦波寫（Pang-Po-Shal-Lha-Kang）祠，右峪名山林（Sam Ling），有山林寺，皆薩迦聖蹟也。

薩迦派（藏Sa-skya-pa）

中國西藏佛教中的一個宗派（俗稱花教）。「薩迦」是寺名，意爲「白土」，因在白色土地上建立寺廟故名。本派的主要教授爲道果教授，以修歡喜金剛二次第道及其支分（密宗方面）爲主，同時也有一切共道修法（顯教方面）。道果教授有十八派之多，最主要的是薩迦派。

〔建立和傳衍〕 薩迦派的祖先原是西藏貴族，藏王墀松得贊的大臣昆拔窩伽的第三子昆龍王護，他是西藏最初出家的七人之一。他的第四子侍壽的兒子金剛寶，數傳至釋迦慧。釋迦慧有二子，長子慧戒，出家淨修梵行。次子寶王（1034～1102），通達顯密教法，也熟知風鑒等世間術數。曾從卓彌譯師學習新譯的密法。又從廓枯巴拉則譯師、迦濕彌羅國杭都

伽薄論師、瑪寶勝譯師、津巴譯師等學習一切顯密教法。四十歲時，在奔波山建立寺院，以後逐漸形成爲薩迦派。

寶王建寺後住持弘法三十年。他去世後，其子慶喜藏（1092～1158）年幼，於是請拔日室稱譯師住持薩迦寺，並且依止學法。十二歲後從掌底盛藏學對法，又從瓊寶稱和梅朗瓘學中觀和因明，從盛幢兄弟學集密和四面大黑天法，從扎拉拔學歡喜金剛法，從公塘巴梅譯師學勝樂及摩訶哥羅法，從布尙羅穹學勝樂法等。慶喜藏從二十九歲起歷時四年依止相敦法然學習道果教授。四十七歲時，印度比瓦巴來到薩迦寺，從受七十二種續部教授和十四種甚深法門。於是慶喜藏成爲一切密法的教主，住持薩迦寺四十八年，弟子很多。他親生四子，第四子大吉祥光的長子就是有名的薩迦班禪。

薩迦班禪（1182～1251），初名吉祥義成，又名慶喜幢。十五歲以前即從伯父名稱幢，完全學得薩迦所傳的一切顯密教法。十九歲時從喀伽班禪聽《金剛歌》等，又從宇敦金剛歸學慈氏諸論。二十歲時從瑪夏菩提精進和粗敦童獅子學習《因明論》，從則巴自在獅子學宗派論，從吉窩雷巴菩提光學習寂滅、大圓滿、能斷、迦當等各種教授。二十三歲時，迦濕彌羅國釋迦室利論師（簡稱喀伽班禪）到西藏，遂從論師及其弟子僧伽室利、善逝室利、檀那尸羅等學習聲明、因明等十種大小明處論，於是得到薩迦班禪（簡稱「薩班」）的稱號。二十七歲時從喀伽班禪受比丘戒。三十八歲時著《正理寶藏論》，五十一歲時著《三律儀差別論》，破除一切邪見邪說。五十九歲時又以教理降伏以南印度訶利喜爲首的六個外道，使他們轉入佛教。六十三歲（1244）時受西涼廓丹王的邀請赴西涼弘法。七十歲去世。

薩班的弟弟桑利福幢（1184～1239），性情慈愍，體力過人。總學一切顯密教理，多能受持。尤其對於薩迦教法的弘揚，寺院的擴充，都極盡力，五十六歲去世。他有四個兒子，最有名的是卓滾却結帕巴。

卓滾却結帕巴（1235～1280），十歲時，從伯父薩班出家受沙彌戒，十七歲，隨侍薩班到西涼，十九歲，受忽必烈的邀請，傳授「歡喜金剛」灌頂。二十六歲時，忽必烈封爲「帝師」，並將西藏十三萬戶作爲供養。此後西藏的政教全權，就歸薩迦派所掌握。三十一歲回薩迦寺。三十三歲，元帝又請他進京傳授灌頂。四十二歲返回薩迦寺。四十六歲去世。

薩迦的血統，桑利福幢的兒子智生，智生的兒子賢德，有十五個兒子（一說只有十二子），主要的是帝師慶喜慧，他把寺院分爲四院，分給諸兄弟。希陀拉章分給克尊勤波（賢德之子）兄弟；拉康拉章分給帝師慶喜善生兄弟；仁欽崗拉章分給慶喜日幢兄弟（這三院傳了幾代都斷絕了，現在沒有後裔）；都却拉章分給慶喜善幢兄弟。慶喜善幢一系的後人絳央曩喀扎什又在則棟建勝三有寺（約在1453年），因此分爲上下兩院。則棟的後裔曉種，當淸朝初年（約在康熙四十年間），因爲和藏王拉桑不和，逃到青海，後裔從此斷絕。只有上院的血統至今未斷。此派凡出家修梵行的，稱爲貢瑪，居家咒師則稱爲薩迦墀巴。

〔此派的弘揚〕 住持薩迦派教法的人很多，其中最著名的在顯教方面的有雅、絨二師；密教方面的有俄、總二師。雅爲雅楚佛祥，是則塘官菩提寶的兒子，求學於薩迦寺和則塘寺，依精進祥學習顯教，依智祥學習密法。絨即絨敦說法獅子，是雅楚佛祥弟子，幼年學習苯教，十八歲時進藏，在桑朴寺親近寶勝和慧自在等學法，通達五明。從卓薩寺住持慶喜幢受比丘戒。著《決定量論》的注疏等廣事弘揚。二十七歲遇到雅楚，從他學薩迦派的講說顯教儀軌。從大乘法王慶喜吉祥學習密乘深義。七十歲時（1436）建那蘭扎寺，講法十四年。八十三歲去世。他一生造就的人才很多，以後多轉成宗喀巴的弟子。達薄吉祥勝繼承那蘭扎的法席。

絨敦的弟子佛增建哲宇結利寺，興講辯的規則。從此發展出來的有土登曩買、漾巴金、

寧鑰賈雄、羣稞倫布、結利訶等五個寺院，共稱母子六寺，都是講辯法相的道場。佛增的弟子中以慈氏法成和妙音慶喜法賢爲上首。法成建立寧鑰賈雄寺弘揚教法。妙音慶喜法賢和他的弟子成就祥然建立羣稞倫布寺。

絨敦的弟子釋迦勝建土登賽朵金寺，佛增的弟子福獅子建土登曩賈寺，登巴饒賽建惹瓦梅（下院）寺，均弘薩迦派教法。

又有人說住持薩迦派顯教方面的爲雅、雲二師。雅即是雅楚佛祥，雲是惹達瓦雲努羅卓。惹達瓦（1348～1412）親近慶喜祥等諸大德，學習顯教經論，從堪勤絳伸聽聞「中觀應成派」的理論，又從虛空賢譯師等學習「集密」等密宗經教。在薩迦派大德中，能如實弘揚集密教法和「中觀應成派」正見的，以惹達瓦爲第一。他著述豐富，弟子很多，宗喀巴和賈曹傑、克主傑等都是他的弟子。

住持薩迦派密法的俄、總二師或稱慶、喜二師，是俄巴慶喜賢和總巴慶喜勝（一說是總巴慶喜幢）。他們的師承是從喇嘛當巴福幢傳來的。福幢是賢德的兒子。俄巴九歲出家，從薩迦東院住持智幢學《三律儀論》，從薩桑帕巴、扎喜仁欽等學習顯教經論，從佛陀室利學習「道果教授」。曾住在薩迦寺弘法多年，各方來從受比丘戒的有一萬二千多人。四十八歲建俄鄂旺寺，接待各方求法的僧衆。曾到前藏兩次，到阿里地區弘法三次。七十五歲（1456）去世。著名弟子有佛增、福獅子、釋迦勝、慈氏法成、慶喜法賢等，以穆勤寶幢爲上首。對其他弟子未曾傳講的道果教授，都祕密授給寶幢。所以從此「道果教授」有「措協」（對大衆講）、「羅協」（對弟子講）之分。此後的學人，稱爲俄派。

總巴有前後兩系，前者爲喇嘛當巴，傳弟子總持祥，住持薩迦派的顯密教法。總持祥的弟子有賢幢、幢寶、善賢等。幢寶的弟子爲穆賽巴金剛幢等，弘揚薩迦密法，稱爲前總巴或穆賽巴。

又喇嘛當巴有弟子大乘法王慶喜吉祥，吉祥的弟子名總巴慶喜幢和扎陀巴福賢等。慶喜幢與俄巴是大乘法王的得意弟子，賜名「妙音名吉祥」。俄巴主要弘傳薩迦東院的法規，慶喜幢維持薩迦拉章系的制度，所以通稱爲俄、總二師。他的弟子有吉祥法護、童勝、克主結等。

扎陀巴福賢的弟子慶喜尊勝，幼年就熟悉五大陀羅尼，從慈氏洲者受比丘戒，三十三歲時（1464）在前藏貢迦（地名）建金剛座寺，弘揚薩迦派的教法。六十五歲去世。這一系統稱爲後總巴或貢迦巴。

後來又有利勤明慧海（1494～1566），起初在後藏扎什倫布寺求學，後來從朵仁巴普賢法日得到俄總二系所傳的道果教授；還有俄總等系所未傳只是薩迦嫡派相承的耳傳教授等，也都從達勤慧幢和朵仁巴處學得，所以他成爲薩迦派一切教授的集大成者。七十三歲去世。他的弟子有絳漾欽則旺薄、多聞龍猛海等。三世達賴福海也曾從利勤聽聞摩訶哥羅幕和四面教授。五世達賴也曾從利勤的弟子福勝受學過利勤派的道果教授、十三種金法和大小摩訶哥羅等法。現在金法和四面等法，在格魯派（即黃教）中也極盛行。從利勤所傳大密羅協教授，世人稱爲利派。從前元明兩朝，西康、蒙古、漢地也有很多薩迦派的寺廟弘揚薩迦教法，但入清以來衰微殆盡，只有西康德格倫主頂等，還有少數寺廟，由俄寺派人住持講演薩迦派教法，其他地方沒有弘揚薩迦教法的寺院了。俄寺仍然是各處教徒求學的基本道場。各處的薩迦派僧人，到俄寺或薩迦寺求學，多係聽講《三律儀論》和「道果教授」。至於《現觀莊嚴論》、《入中論》、《因明論》、《俱舍論》等諸顯教經論之講學，已經很少。

〔見解和修行〕 薩迦派諸師的見解極不一致，如薩班、絨敦等很多人是中觀自續派的見解，惹達瓦童慧則是中觀應成派見解，釋迦勝起初是中觀見解，中間變爲唯識見解，後來轉成覺曩派的他空見解。其餘也有執持大圓滿見解的。但薩迦派有一種不共的見解，爲「明

空無執」或「生死涅槃無別」，即是「道果教授」的見解。這種見解的建立分顯密兩種次第的關係，與其他各教派大體相似。（法尊）

◉附：王輔仁《西藏佛教史略》第六講第四節（摘錄）

薩迦派的教義中，最獨特的就是「道果」法，但是對於「道果」的解釋，則有幾種不同的說法。這裏，我們根據龍樹一派的說法，略作介紹。

據說修薩迦派的教法有三個次第，用佛經式的韻體文來說，就是「最初捨非福，中斷於我執，後除一切見，知此爲智者」。

「最初捨非福」的意思是，一個人應當想到他今生能投胎爲人，而沒有墮入地獄、餓鬼、畜牲「三惡趣」中去，是由於前世積善修德來的，是不容易的事情。要珍惜這個結果，就要勉勵自己，防止做壞事。壞事在佛家來講，就是「非福惡業」，人應該把「非福」捨掉不做，而專心致志於行善做好事，起碼可以指望來世投生在天、阿修羅、人「三善趣」之中，這就是「最初捨非福」。

認識了「最初捨非福」的道理，能夠努力做止惡修善的事，下世可以轉生到「三善趣」之中，這固然是好事，但仍然沒有脫離苦惱，沒有超脫輪迴。要想完全脫離苦惱和流轉輪迴，那就必須斷除「我執」，所謂「我執」就是人們的思想牽掛於某件有形無形的事物之上。如果能把一切有形或無形的事物，從思想上斷除掉，即是斷除「我執」了。

一個人用什麼樣的辦法才能斷除「我執」呢？首先應該想到：我們的身體不過是衆緣湊合而成，並非什麼實有，假如沒有父母的因緣巧合，自己的身體是不會存在的。人是如此，世間萬物也是如此，所以宇宙間的萬物都不是實有。能悟透這個道理，用佛家的話來講就是由「無我空慧」來斷除「我執」了。把「我執」一斷除，煩惱苦痛就都無從生起，也就是從流轉輪迴的痛苦中解脫出來了，這就是「中斷於我執」的解法。也就是把世間的一切都看穿看透，以便斷除任何欲念，並靠著斷除欲念來解脫痛苦。

那麼，什麼是「後除一切見」呢？當一個人有了「諸法無我」的看法（佛家稱爲「正見」）之後，假如他認爲「宇宙萬物皆非實有」，那他就犯了「斷見」的毛病，因爲當他確認這句話是眞實的時候，這句話本身就變成是實有了，又怎麼能說「宇宙萬物皆非實有」呢？須知「皆非實有」的意思是說一切的「有」都是由於衆緣湊合而成爲「有」的，所以是「非實有」。因此，不能抓住「宇宙萬物皆非實有」這句話去片面地解釋。應該認爲自然的、獨立的「實有」固然是不存在的，但是由於因緣湊合而成的「有」還是存在的，說它不是「實有」，是從它的終極意義而言的。一個人如果只抓住「一切實無」、「一切皆非實有」的話語去認識世界，那就是犯了「斷」的毛病，而這按佛家的說法是很危險的，因爲一個人如果沒有斷除「我執」，固然斷除不了煩惱、脫離不了輪迴，但是只要他相信有因果報應、生死輪迴，他還可以想到不做惡事，以求得到來生的幸福。可是只知抓住「一切實無」的那些犯了「斷見」的人，就會認爲生無由來，死無去處，因果也是無，善惡也是無，引伸開去，他就可以不做善事，盡做惡事，這豈不是比沒有斷除「我執」的人更危險嗎？

「斷」的對立面是「常」，「斷」可以理解爲武斷，「常」可以理解爲平常。持「斷見」有危險，持「常見」，即和平常人一般見解也不足取。佛家既反對「斷」，也反對「常」，用他們的話來說就是「不落斷常兩邊，方爲無執之中道」，這倒和儒家的中庸之道有些近似。總起來說，一個人在斷除「我執」以後，還必須防止「斷見」，又要防止「常見」，要走中道，這就是「後除一切見，知此爲智者」的意思。

在佛教哲學中談到對「宇宙眞諦」的認識論時，有兩個常用的名詞，一個是「世俗諦

」，一個是「勝義諦」，二者合起來就是大乘佛教裏講的「境」。這二諦並不是有高低之分，而是對同一件事物從兩方面去理解。「世俗諦」，照佛教的解釋就是「名義量所緣之境」，其體性爲「名義量所緣之一切有爲法」。講通俗一些，世俗諦就是按照一般世俗的看法來認識宇宙眞諦，也即是從相對意義上看待宇宙間的一切事物，比如我們眼所能見的一個茶杯、一把椅子等等都是從「世俗諦」的相對意義而言的。「勝義諦」，照佛教的說法就是「勝義量所緣之境」，其體性是「現見眞實義聖智所緣之一切無爲法」，就是用超乎世俗見地以上的一種見地來認識宇宙眞諦，也就是從絕對的意義上看待宇宙間的一切事物。例如，在「世俗諦」裏的一把椅子、一間教室，到了「勝義諦」裏，椅子、教室都是由樹木、釘子、磚頭、水泥，還有人工等等一些因緣湊合而來的。而樹木又是從種子、泥土、水份、肥料、陽光等因緣湊合而來的。釘子也可以這樣追下去。追到後來，世間萬物，沒有一件不是各種因緣湊合而成的，這就是從終極的、絕對的意義上的看法。

薩迦派雖然是一個教派，但是它的一些代表人物對「境之二諦」的認識也並不一致。薩班是「自續中觀」的觀點，仁達哇．宣奴羅追則是「應成中觀」的觀點，還有一些人根本不是中觀論，而是唯識論。「自續中觀」認爲「世俗諦」有，「勝義諦」無，即一把椅子從相對意義上看是存在的、實有的，但從終極或絕對的意義上看是沒有的、是空的，說它有，即承認相對的有，是爲著使人容易理解。這一派著重說的還是「諸法皆空」，之所以暫時地在「世俗諦」許爲實有，關鍵是限於世俗人的水平。但是在「勝義諦」上，它就要強調「諸法皆空」，「宇宙萬物皆非實有」了。「應成中觀」則認爲「世俗諦」無（但因果作用不失），「勝義諦」無，這更是「諸法無我」，全部都是空無自性的。只是在「世俗諦」上，雖然說它無，但因果關係不失，免得人們認爲什麼東西都是空的，而不去區別善惡。其實承認因果關係不失，還是等於承認「世俗諦」的暫時的「有」，不過是變換一個說法而已。

唯識論的觀點恰好相反，他們主張「世俗諦」無，「勝義諦」有。例如一把椅子，他們說即使從相對意義上來講，也應當把它看作是不存在的，這是把對「諸法無我」、「一切皆空」的認識提高了標準來說的。但是到了「勝義諦」，一把椅子從絕對的意義上看，本來應該是無，可是從「一切法空」、「諸法無我」的絕對意義上看，又是實有的。換言之，承認「一切法空」本身就是一種實有，不能連「一切法空」都說成是沒有的。

薩迦派在「境之二諦」的認識上，早期可以說是各派都有，但是後期以唯識論爲主。他們的看法多表現在認爲一切外境都是空的，都不過是內心的一種顯現罷了（這是意識決定存在論），而且連這個內心也是空的，猶如幻覺一樣。這種外境是無，內心有顯現的說法，都是典型的唯心主義哲學觀點，也是很接近唯識論的。因此，一般人認爲薩迦派和格魯派（主張中觀論見地）在教義上是對立的看法，其實是不正確的。從唯心論和唯物論的區分來看，它們兩家並沒有什麼本質上的不同。

最後，也有很多人稱薩迦派爲「花教」，據說這是因爲薩迦派寺院的圍牆上塗有紅、白、藍三色條紋的緣故。

〔參考資料〕 王森《西藏佛教發展史略》第五篇；李安宅《藏族宗教史之實地研究》第五章；達倉宗巴．班覺桑布著．陳慶英譯《漢藏史集》。

薩婆若（梵 sarva-jñatā、sarva-jña、sarva-jñāna，藏 thams-cad-mkhyen-pa-ñid）

通常譯爲一切智，或一切智者、全智者。指在佛果上了悟一切法之智（一切智），從而引申爲證得佛果者之稱號（一切智者）。音譯又作薩伐若、薩栰若、薩雲若、薩云若、薩云然、薩婆若那、薩婆若囊、薩婆若多、薩羅婆枳孃曩等，略稱薩雲、薩云等。

關於此語之意譯，漢譯諸經論中頗有異說，茲分述如下：

⑴**譯爲「一切智」**：如《玄應音義》卷三云：「薩云若又言薩云然，或言薩婆若，皆訛也。正言薩伐若，此譯云一切智。」《慧苑音義》卷二云（大正54・443b）：「薩婆若具云薩婆若囊，薩婆此云一切也，若囊，智也。」《慧琳音義》卷七云（大正54・348c）：「薩枕若心，梵語訛略不正也，正梵音薩嚩吉孃，唐云一切智心。即般若之異名。」

⑵**譯爲「一切種智」**：如《圓覺大疏鈔》卷一（下）云（卍續14・446下）：「梵云薩婆若，此云一切種智，即諸佛究竟圓滿果位之智也。種謂種類，即無法不通之義也。謂世、出世間種種品類無不了知，故云一切種智。」

⑶**譯爲「一切智智」**：如《大日經疏》卷一云（大正39・585a）：「梵云薩婆若那即是一切智智。」《即身成佛義》亦云（大正77・384a）：「古云薩云者訛略，具云薩羅婆枳孃曩，翻云一切智智。」

又，《大智度論》卷二十七云（大正25・260b）：

「薩婆若多者，薩婆，秦言一切；若，秦言智；多，秦言相，一切如先說名色等諸法，佛知是一切法一相、異相、漏相、非漏相、作相、非作相等，一切法各各相、各各力、各各因緣、各各果報、各各性、各各得、各各失，一切智慧力故，一切世一切種盡遍解知。」

此係通於一切智、一切種智所作的解釋，意謂一切智與一切種智皆爲佛智。「一切智」知一切諸法之總相，「一切種智」知一切諸法之種種別相。又，由道種智得一切智、一切種智，然初證佛果時未用一切種智，而一切智對二乘而言，只知其名而不知其實，故僅佛有一切智與一切種智。

良賁《仁王經疏》卷中之一則謂，一切智係證一切法之正體智；一切種智係證依他萬法之後得智；一切智智係合此二智之名；上智是一切智；下智是一切種智。另外，天台宗本《大智度論》等說，以一切智、道種智、一切種智爲空假中三智。

〔參考資料〕《大品般若經》卷二十一〈三慧品〉；《雜阿毗曇心論》卷八；《大乘義章》卷十九；《觀音玄義》卷下；《異部宗輪論述記》。

薩迦耶見（梵satkāya-dṛṣṭi）

佛法所破斥的一種妄見，亦即認爲在五蘊假和合之生命現象之中，內含一常恒不變的生命主體。爲五見之一、十隨眠之一。又作薩迦耶達利瑟致、薩迦邪見、颯迦耶見。意譯：有身見、身見、虛僞身見、移轉身見。《瑜伽師地論》卷八云（大正30・313b）：「薩迦耶見者，謂由親近不善丈夫，聞非正法，不如理作意故，及由任運失念故，等隨觀執五種取蘊，若分別不分別染污慧爲體。」《大乘阿毗達磨集論》卷一云（大正31・664c）：「何等薩迦耶見？謂於五取蘊，等隨觀執我及我所，諸忍欲覺觀見爲體，一切見趣所依爲業。」又，《法蘊足論》卷九云（大正26・497a）：「云何有身見？謂於五取蘊，起我、我所想，由此生忍樂惠觀見，名有身見。」

梵語迦耶（kāya）意譯「身」，乃「聚集」之義；達利瑟致（dṛṣṭi）即「見」，至於「薩」之語意，諸家頗有異說，故薩迦耶見有多種譯名，略如下述：

⑴說一切有部以「薩」爲「有」，故譯此見爲「有身見」。謂身雖是五蘊之集合，然五蘊之法體爲實有，緣此實有之法體而執著我、我所等的妄見，故稱有身見。

⑵經量部以「薩」爲虛僞、無常、壞，故譯此見爲虛僞身見、壞身見、僞身見。謂身是五蘊之假和合，生滅無常，無有實體。若緣此虛僞之身而生我、我所等執見，即稱虛僞身見、壞身見。

⑶大乘唯識宗以「薩」爲「移轉」，即「有無不定、似有非有」之義，故譯此見爲「移轉身見」。謂身是因緣和合之依他起法，因此，非有非無之身乃稱之爲移轉身；而於此移轉身

上推度我、我所之妄見，即稱爲「移轉身見」。

◉附：印順《性空學探源》第二章第二節（摘錄）

衆生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，向內執爲自體，安立爲自在者，就是我。對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

薩迦耶見使衆生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。

〔參考資料〕《說無垢稱經》卷四；《根本說一切有部目得迦》卷七；《大毗婆沙論》卷四十六；《順正理論》卷四十七；《俱舍論》卷十九；《成唯識論述記》卷六（末）。

薩迦格言

西藏著名的格言詩集。作者爲西藏佛教薩迦派第四祖薩迦班禪（1182～1251）。漢譯本爲王堯所譯。全書凡九章，由四五七首四句七音節型式的格言詩組合而成，其內容除參考、選輯《百智論》、《修身論智慧樹》、《益世格言》、《頌藏》、《百句頌》、《修身論》等印度同類作品外，亦援引諸多故事、典故及民間諺語，並以日常各種事物爲譬喻，俾使深奧刻板的說教具有活潑的氣象。全書內容主要在宣揚佛教教義、闡明處世爲人的方法，以及發表作者個人的政治見解等。後世的《甘丹格言》、《水樹格言》、《國王修身論》等格言詩多受其影響。

〔參考資料〕《藏族文學史》（中央民族學院藏族文學史編寫組）。

薩迦班禪（藏Sa-skya pan-chen；1182～1251）

西藏佛教薩迦派第四祖。又稱文殊薩迦班禪（Ḥjam-mgon Sa-skya paṇ-chen）、薩迦班智達，略稱薩班。原名爲貢噶堅贊（Kun-dgaḥ rgyal-mts han），爲薩欽第四子貝欽沃布（Dpal-chen hod-po）的長子。相傳一歲多時已能辨認梵文，又不待教導而能讀、寫中文與藏文云云。

師在年輕時隨其三伯父薩迦派大師札巴堅贊（Grags-pa rgyal-mtshan；1147～1216）出家，並繼任爲薩迦寺寺主。二十三歲依喀且班欽・釋迦室利受比丘戒。由於學識豐富，被尊稱爲精通五明的「班智達」（paṇḍita）。在佛學方面，他除了精通薩迦教法外，對噶當派、希解派的教法也有深刻的理解。據說當時有一批印度人，曾專程到西藏的吉隆與他進行辯論，最後失敗而出家，並信奉薩迦派。

在文學上，薩迦班禪也十分有名，著名的《薩迦格言》就是他的作品。該書是就藏族社會的倫理觀念所寫的一套處世格言，流傳很廣，對藏族文學形式的發展具有重大的影響。

薩迦班禪的年代正是蒙古族軍事力量在中國北方崛起的時期（十二至十三世紀）。西元1238年，成吉思汗之孫闊端領兵駐紮涼州（甘肅省武威縣），派大將多達那波領兵攻入西藏，一直打到藏北熱振寺。1244年，闊端採納多達那波的建議，邀請薩迦班禪到涼州，成爲西藏宗教界領袖與蒙古王室成員建立直接聯繫的一個開端。據說，他曾治好闊端的病，深獲闊端的信服。此外，也曾寫信給西藏各地方勢力，勸說歸順蒙古，並代表西藏各地方勢力和蒙古洽談歸順事宜，爲元代中央對西藏地方的行政管理奠定基礎。而在稍後成爲元世祖忽必烈之帝師的八思巴，就是薩迦班禪的侄兒。

西元1251年，師示寂於涼州，年七十。平生著作甚豐，除上記《薩迦格言》外，尚有《能仁教理明釋》、《經義嘉言論》、《入聲明

論》、《語門攝要》、《詩律花束》、《因明庫藏》、《醫論八支攝要》等，內容涉及宗教、邏輯（因明）、語言（聲明）、醫學、修辭、音韻、樂理等方面，範圍頗廣，後人將其著作收錄於《薩迦全書》中。

◉附：固始噶居巴・洛桑澤培著・陳慶英、烏力吉譯《蒙古佛教史》（霍爾却穹）第二章第二節（摘錄）

怙主薩迦班智達是扎巴堅贊的弟弟貝欽沃布的兒子，於陽水虎年的二月二十六日伴隨著河谷充滿彩虹和光明、衆多空行聚集降下花雨等許多奇異徵兆降生。出生後一年時，他就在地上書寫梵文天城體和瓦爾都體的字母，並念誦梵語，因此印度和西藏的語言和文字他都是天生就精通的。

他最初在扎巴堅贊的身前領受修梵行的居士戒，起名爲貢噶堅贊，並依兩部儀律發菩提心，入喜金剛壇城領受灌頂和教誡，所以依次爲他傳授三部戒律的根本上師是扎巴堅贊，同時扎巴堅贊還是薩迦班智達多次轉生中的善知識大德和本尊。當薩迦班智達到薩迦說法時，扎巴堅贊在空中顯現，並說：「你在世間二十五次轉生爲人，都是精通五明的班智達，在這期間我都作你的上師，除了我之外，別人都不能調伏你。」薩迦班智達自己也說過：「聚集諸佛智慧的文殊菩薩，示現爲善知識大德，爲我撕破錯幻之網，並說今後長期之中，都要擔任我的上師，聽到空中傳來此語，我向上師您虔誠頂禮！」由此可見薩迦班智達在教法和世俗兩方面的事業都是扎巴堅贊親自安排的。

有一次扎巴堅贊患病時，薩迦班智達一心一意地在身邊侍奉，使扎巴堅贊十分高興，爲他傳授了甚深道上師瑜伽。此後薩迦班智達親見扎巴堅贊爲滙集諸佛本性的文殊菩薩。自己心中獲得正確領悟所有教法的智慧，外部表現爲對五明學處全都無礙通達，生起破除一個辯難的無畏勇氣，能折服印度西藏各高傲之王，成爲神、魔、人三者的統法者，同時能不受外界之干擾，長時間地入於三摩地。正是：「受到甚深道的護持時，明見上師爲文殊菩薩，利那間領悟全部教法，向上師你虔誠頂禮！」

薩迦班智達以說法、辯論、著述三者弘傳佛法的情形是：他九歲時說《蓮花修行法》及密法等，十一歲說《喜金剛續第二品》及《平等攝持》，十二歲說《寶帳依怙》及文法，直至七十歲，他從未間斷講經說法。他十八歲時在夢中聽受化現爲光明天神的阿闍黎世親以一夜當一個月地爲他講解《俱舍論》一遍，醒來後對所有句義全部理解。他從喀且班欽聽受因明後，爲報答上師傳經的恩德，每天講因明經典一次，一直到他六十三歲去漢地之前從不間斷。（中略）薩迦班智達又從班智達桑伽室利等人聽受因明、般若、聲明、修辭、音韻、藻詞、戲劇歌舞等學，抵達知識大海之彼岸。

薩迦班智達二十五歲時以喀且班欽、釋迦室利爲親教師，以吉波勒巴爲軌範師，以徐侖巴爲密教師受具足戒，並從這些上師聽受廣大教法。當薩迦班智達的聲名廣泛傳布於東西印度之時，有措切噶哇等外道師忌妒難忍，前來與薩迦班智達辯論，在芒域的吉仲舉行了爲期十三天的辯論，結果外道徒們失敗。文殊菩薩顯現在薩迦班智達的右手邊協助他辯論，此時措切噶哇說：「不是辯不過你，而是辯不過你右邊那個有紅黃色髮髻的人，因此你勝利了，我失敗了。」說完騰入空中準備逃走，吉祥成就者揮動旗幟，神幻之力將其從高空中拉回，在薩迦班智達的身前剪去髮辮出家，說：「直抵海洋的大地上，你是最殊勝的尊神。」措切噶哇他們出家時剪下的髮辮作爲宣揚佛陀教法的勝利的標誌，直到現在仍懸掛在具吉祥薩迦寺的柱子上。正是：「駁倒一切惡論的進攻，鎮壓狂妄者們的傲慢，賢哲的聲名傳遍大地，向你無畏的勇士頂禮！」薩迦班智達正是這樣以講說的陽光照得衆生心智的蓮花開放，以驚雷一般的辯駁摧倒惡論的山崖，利益佛陀的教法。

此外，他還以寶鬘一般的著作在大地各處

完整地顯明佛陀的教法。（中略）此外，爲了明確地解釋大乘的般若學，他寫了《顯明佛意》等無數論著。他是雪山環繞之地的具有精通五明學處的、無礙智慧的、最爲尊勝的班智達。

大地之梵天成吉思汗，正如佛陀釋迦牟尼的教語中所說：「十方所有已經未來之佛，共同之道都是般若六度，對已入菩提道中的衆生，般若是他的明燈和導師。」以及「無論是已逝去的佛陀，還是還未出世的佛陀，還是那些從涅槃中醒來，現今正住利衆之佛陀，以及他們所傳之佛法，都是人們敬奉之處所。因此對自己產生善願，同時對上師產生善願，即是對佛法生起思念，即應對佛法虔誠恭敬」、「人生本是去來無定，閻羅不知何時降臨，你的壽命並非永固，國王陛下不要放逸。施捨錢財身體安泰，施捨肢體壽命堅固，錢財肢體乃至生命，全都拋棄以護佛法。」因爲佛法乃是不斷出世的三世佛陀之精要，及獲得善業資糧的根本，無比尊貴的諸佛是恭敬信奉的對象，所以追隨印度和西藏諸位法王捨棄身體性命弘揚佛法的善規，尊重佛法，願供奉上師，如前所述曾致書於薩迦的貢噶寧布，拜其爲師，請求護持，並請貢噶寧布偕其弟子前來蒙古地方弘傳佛法。

又如釋迦牟尼教語中所說：「解除衆生的各種苦難，供養和敬奉無比上師，如此行事就必獲善果，到達不老不死的聖地」、「國王陛下，比丘僧伽具有無量教法，是布施的對象，受所有神和人的供養」，以及「僧衆是產生善業的根本，供奉它的功德難以計量，即使輪迴結束，供奉僧伽的功德也不會結束，即使涅槃，供奉僧伽的功德也不會結束，因此不必供奉我而要供奉僧伽，供奉僧伽也即是供奉三寶」，成吉思汗對西藏的佛像、佛經、佛塔及僧衆奉獻了大供養。

爲完成博格達皇帝增益政教的心願，遵照他定的善規行事，成吉思汗的侄孫闊端汗也按照釋迦牟尼教語所說：「敬奉上師的善良弟子，時刻要依止賢哲上師，因爲賢善功德由此生，因爲上師傳授般若六度，必須依止上師奉行佛法，具足功德之佛陀如是說」、「我以佛陀慧眼觀各方，充滿各種珍寶及如來，然而若不聽聞佛之法，彼土之人福德不會大。誰若想要深究佛法義，就應聽聞顯密各經典，如此才能增益大福德」，爲獲得依止高僧大德的利樂及聽聞佛法的利樂，爲迎請聲名遍布南贍部洲的怙主薩迦班智達前往蒙古地方弘揚佛法，派遣達爾罕太子多爾達爲使臣帶來書信，信中說：

「皇帝聖旨裏，曉諭薩迦班智達貢噶堅贊貝桑布之令旨。我爲報答父母之恩德，需要有一供奉之對象，在選擇時選中了你，希望尊者你以教法及衆生的安樂爲懷，不辭道路艱難前來此處。若是你以年邁爲藉口（不來），難道不思以前釋迦牟尼爲利益衆生無數次捨施身體之事？你若不來，難道不懼怕我派邊地大軍（前來）會傷害衆多生靈嗎？」

同時布施的禮物有硫磺色錦緞長坎肩等無數物品。薩迦班智達想起以前扎巴堅贊曾對他預言過：

「在你後半生時，在有三百六十種不同民族、說著七百二十種不同語言的北方的蒙古地方，將有一個名叫闊端的菩薩化身的國王派遣一個名叫多爾達的頭戴飛鷹帽、腳穿豬鼻靴的使者前來召請你，你應毫不遲疑地儘快前往，對佛陀教法及有情衆生將有無量利益。」

同時又想到佛陀所說：

「要想獲得利樂之人，應當利益三界衆生，將自己的全部善業，施捨給任何一個人。對於欲奉佛法之人，即使只念誦一首偈語，也會獲得殊勝的功德，由此解脫各種苦難。有人對恒河沙數佛陀，以七種珍寶供養，或以大喜樂心供養，有人對衆生布施偈頌，亦與以珍寶供佛相同。偈頌乃是慈悲所成就，其功德難量難以盡說，數量多寡其效用相同。」

因此執掌佛法者應心記在世界弘揚佛法的無量功德，故薩迦班智達於六十五歲的陽火馬年（1246）抵達涼州闊端的宮廷。

此時闊端汗去了蒙古地方，到羊年（1247）正月返回與薩迦班智達相見，商談許多教法及世俗事務。薩迦班智達向闊端傳授了大乘發心及喜金剛灌頂等許多深廣教法，使蒙古地方的衆生完成敬奉三寶等善業，拋棄許多惡業，皈依於佛陀的教法。此外，薩迦班智達還示現神變，在石頭上和沙地上留下手印和脚印，爲該處加持。特別是當薩迦班智達思考創制蒙古文字之時，看見一個婦人攀著揉皮子所用的木齒，就仿照其形狀新創出文字。（中略）在七年之中建立了這些利益教法及衆生的功業。

薩迦班智達這樣在漢地和蒙古建立廣利佛法的功業的緣由，正如他自己所說：「我自己由於以往的一些業緣，將使教法之太陽在東方升起。」當扎巴堅贊住在絳地方的尼隆山洞中時，穿著蒙古服裝的騎士遮蓋大地一般湧來，侍從們不知發生了什麼事，那些人已全部進入扎巴堅贊所住山洞中，在他身前坐下，其中一個有碧玉髮髻、白螺牙齒的幼童站起來，將蒙古語翻譯成藏語，請求說：「我是蒙古的戰神白梵天神，請尊者你到蒙古地方去，利益所有神人。」扎巴堅贊說：「我已年邁，與你們蒙古沒有大的緣份。將來迎請我的侄子貢噶堅贊，才會有大益處。」此小兒譯成蒙古語，對蒙古衆人說了。這幼兒乃是乾達婆王念青唐拉，前來擔任翻譯。扎巴堅贊將內供的青稞以三字咒加持後灑向蒙古人，他們整夜像飲甘露一般吞下，並用蒙古語歌唱歡舞，到第二日天亮時才離去。

又有一次，當扎巴堅贊在恰隆金剛崖專心修行時，象鼻天豎起珊瑚做的梯子，將扎巴堅贊請到高空上，爲他指點漢地和蒙古地方，並說這些地區都由你來教化，扎巴堅贊說：「我與蒙古的業緣不大，將來我的侄兒、文殊菩薩化身的貢噶堅贊會去教化這些地方。」由於這些安排，後來蒙古地方就成爲估主薩迦班智達伯侄教化的對象。

此後，薩迦班智達於七十歲時（1251）在涼州幻化寺示寂。他下一生投生爲空行，此後投生爲東印度穆穆尼王尼瑪多培之子，證得大部分悉地，此後逝往妙喜世界，轉生爲智美貝而成佛。

薩埵王子

爲釋尊於因位修菩薩行時之名，亦即以投身飼虎而爲後人所知之王子。又稱摩訶薩埵（梵Mahā-sattva，巴Mahā-satta）王子。據《金光明經》卷四〈捨身品〉所載，過去世有一王名摩訶羅陀（Mahā-ratha，意譯大車），修行善法，無有怨敵。王有三子，形相皆端正殊妙，長子名摩訶波那羅（Mahā-praṇāda），次子名摩訶提婆（Mahādeva），三子名摩訶薩埵。一日，三位王子共遊竹林，見一虎與其出生未久之七子飢餓困頓，身體羸弱，命在旦夕，乃心懷愁憂而離去。

爾時摩訶薩埵心起悲念，欲捨身救之，遂請二兄先行，自折回餓虎傍，將所穿衣服置竹枝上，發種種誓已，即臥於虎前。虎畏其大悲力，不敢食之，薩埵見此情形，乃取乾竹刺頸出血，復自高山投身虎前，是時大地起六種震動。虎見薩埵流血，始舐血食肉，僅剩餘骨。爾後其父王於薩埵捨身處造七寶塔。此即佛本生譚中，最著名之投身飼虎因緣。

此中，相傳摩訶薩埵即釋尊之前生，大王子即今之彌勒，二王子即今之調達，虎即今之瞿夷，七虎子即今五比丘、舍利弗及目犍連。此外，《六度集經》卷一、《菩薩投身飼餓虎起塔因緣經》、《賢愚經》卷一、《分別功德論》卷二、《本生鬘論》卷一等亦皆載此事緣。

在中亞、中國及日本遺有甚多以此故事爲題材之美術作品。其中，繪於龍門石窟之壁上、吳越王錢弘俶金塗塔，以及日本大和（奈良縣）法隆寺玉蟲廚子之臺座者，尤膾炙人口。

◉附：〈投身飼虎緣起〉（摘錄自《菩薩本生鬘論》卷一）

乃往過去無量世時，有一國王，名曰大

車。王有三子：摩訶波羅、摩訶提婆、摩訶薩埵。是時大王縱賞山谷，三子皆從。至大竹林於中憩息。次復前行見有一虎，產生七子已經七日，第一王子作如是言：七子圍繞，無暇尋食。飢渴所逼，必噉其子。第二王子聞是說已：哀哉此虎，將死不久。我有何能，而濟彼命。第三王子作是思念：我今此身，於百千生虛棄敗壞，曾無少益，云何今日而不能捨。時諸王子作是議已，徘徊久之，俱捨而去。薩埵王子便作是念：當使我身，成大善業。於生死海，作大舟航；若捨此者，則棄無量癰疽惡疾，百千怖畏。是身唯有便利不淨，筋骨連持，甚可厭患。是故我今應當棄捨，以求無上究竟涅槃，永離憂悲無常苦惱，百福莊嚴，成一切智，施諸眾生無量法樂。

是時王子興大勇猛，以悲願力增益其心。慮彼二兄共為留難，請先還宮，我當後至。爾時王子摩訶薩埵，遽入竹林，至其虎所，脫去衣服，置竹枝上，於彼虎前，委身而臥。菩薩慈忍，虎無能為。即上高山，投身於地。虎今羸弱，不能食我，即以乾竹，刺頸出血。於時大地六種震動，如風激水，涌沒不安。日無精明，如羅睺障。天雨眾華及妙香末，繽紛亂墜，遍滿林中。虛空諸天，咸共稱讚。是時餓虎即舐頸血噉肉皆盡，唯留餘骨。時二王子生大愁苦，共至虎所，不能自持。投身骨上，久乃得穌。悲泣懊惱，漸捨而去。

時王夫人寢高樓上，忽於夢中，見不祥事，兩乳被割，牙齒墮落，得三鴿鶵，一為鷹奪，夫人遂覺兩乳流出。時有侍女聞外人言：求覓王子，今猶未得。即入宮中，白夫人知。聞已憂惱悲淚盈目。即至王所白言：大王！失我最小所愛之子。王聞是已，悲哽而言：苦哉！今日失我愛子，慰喻夫人汝勿憂慼。吾今集諸大臣人民，即共出城分散尋覓。

未久之頃，有一大臣，前白王言：聞王子在。其最小者，今猶未見。次第二臣來至王所，懊惱啼泣，即以王子捨身之事，具白王知。王及夫人悲不自勝，共至菩薩捨身之地。見其遺骨隨處交橫，悶絕投地，都無所知。以水遍灑，而得惺悟。是時夫人頭髮蓬亂，宛轉於地，如魚處陸，若牛失犢，及王二子悲哀號哭，共收菩薩遺身舍利，為作供養置寶塔中。

〔參考資料〕《合部金光明經》卷八；《金光明最勝王經》卷十；《大寶積經》卷八十；《護國尊者所問大乘經》卷二；《高僧法顯傳》。

薩陀波倫菩薩（梵Sadā-prarudita）

《般若經》所載之一位勤求般若波羅蜜多的在家菩薩。意譯常啼菩薩。在佛典中，此菩薩又有多種譯名。其中，音譯有：薩陀波崙菩薩、薩埵波倫菩薩、薩陀婆崙菩薩、薩剌陀波羅菩薩等名。意譯亦另有：常悲菩薩、普慈菩薩、常歡喜菩薩等名。《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷二十三〈常啼菩薩品〉云（大正8・668a）：「常啼菩薩摩訶薩往昔求般若波羅蜜多時，不怖時長，不念世事，不惜身命，不樂世間名聞利養，於諸世間不生依著，但一心念求般若波羅蜜多。」

又，《大智度論》卷九十六釋其名稱之由來，云（大正25・732a）：

「問曰：何以名薩陀波崙（薩陀，秦言『常』，波崙名『啼』）？為是父母與作名字？是因緣得名字？答曰：有人言以其小時喜啼，故名常啼。有人言此菩薩行大悲心柔軟故，見眾生在惡世貧窮老病憂苦，為之悲泣，是故眾人號為薩陀波崙。有人言是菩薩求佛道故，（中略）憂愁啼哭七日七夜，因是故天龍鬼神號曰常啼。」

據《道行般若經》卷九〈薩陀波倫菩薩品〉所載，此菩薩於夢中聞東方有般若波羅蜜大法，為求大法即向東行，途經魔所樂國時，為供養其師而賣身，後涉二萬里路，終至犍陀越（Gondhavati）國，見曇無竭（Dharmodgata）菩薩，並受其法。其中，犍陀越即指北印度犍馱羅（Gandhāra）。又依般若思想在《大毗婆沙論》編纂以前，實已流行於犍馱羅地方一事來推究，此菩薩或許眞有其人，在當時

遠從印度西方來犍馱羅，求取般若波羅蜜之法。後世則將此菩薩與曇無竭菩薩作爲般若菩薩的脇侍。

◉附：印順〈初期大乘佛教之起源與開展〉第十章第三節（摘錄）

薩陀波崙的求法故事，正表顯了「中品般若」的精神。如薩陀波崙爲在家的青年，與一位長者女，一同去求般若。當然古代的某些地區，男女生活自由，不能以「男女授受不親」，及出家生活來衡量的。當時的說法師，是曇無竭菩薩。「與六萬八千婇女，五欲具足，共相娛樂」；又接受薩陀波崙供養的「五百女人」，「五百乘車」的寶莊嚴具：這是一位受欲的在家菩薩。當薩陀波崙發心求法時，空中有聲音指導他，說到：

「惡魔或時爲說法者作諸因緣，令受好妙色聲香味觸，說法者以方便力故受是五欲。汝於此中莫生不淨之心！應作念言：我不知方便之力，法師或爲利益衆生令種善根故，受用是法，諸菩薩者無所障礙。」

這是弟子對說法師應有的態度。如說法師受用微妙的五欲，那是菩薩的方便，菩薩是於一切法無著無礙的。不能見說法師的受用五欲，而生起不淸淨心，應該恭敬供養的追隨法師！薩陀波崙的求法故事，是在家人從在家的說法師修學。經中所說的受用五欲，也應該是方便善巧了。薩陀波崙求法故事，雖是現存的下中上——三部般若所共有的，但「方便受欲」的事緣，是與「中品般若」的精神相合的。「法身大士」那樣的「方便」，如一般化而成爲在家的修學典型，那佛教精神無可避免的要大爲改觀！這一意境，與文殊師利法門相呼應。

〔參考資料〕《放光般若經》卷二十〈薩陀波倫品〉；《大品般若經》卷二十七〈常啼品〉；《佛母寶德藏般若波羅蜜經》卷下〈常歎喜品〉；《六度集經》卷七；《翻梵語》卷二。

薩他泥濕伐羅國（梵Sthāneśvara）

中印度古王國。位於秣菟羅國東北，即現今恆河支流朱木納（Jumna）河上游所灌漑的平原。依《大唐西域記》卷四所載，此國周環七千餘里，其都城周二十餘里，土地肥沃，稼穡滋盛，氣候溫暑，風俗澆薄，家室富饒，競爲奢侈。人民深閑幻術，高尙異能，多逐利，少務農，諸方奇貨多聚此地。有伽藍三所，僧徒七百餘人，皆習學小乘法教，又有天祠百餘所，異道甚多。此外，都城西北有窣堵波，高二百餘尺，爲無憂王所建，其甎皆黃赤色，甚光淨，內有如來舍利一升。

〔參考資料〕《釋迦方志》卷上；《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷二；季羨林《大唐西域記校注》卷四；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》。

藏論（巴peṭakopadesa）

相傳爲摩訶迦旃延（Mahākaccāyana）所造。又稱《藏論釋》。約成立於西元200年前後。由西元五世紀佛音的註釋書曾引用本論，以及本論有受《導論》（又作《指導論》）影響的痕迹，可知此書是在佛音之前、《導論》之後成立的。在南傳佛教中，本論通常不收在巴利三藏之內，而與《彌蘭陀王問經》（Milindapañhā）、《經攝》（Suttasaṅgaha）、《導論》等書，均被視爲藏外典籍。然在緬甸，此書則與《導論》同攝於巴利經藏之《小部》中。

全書共分八章，內容以十六範疇、五方法、十八根本句等爲中心，解釋巴利三藏（尤其是經藏）。

有關本書的研究，早在西元1911年，荻原雲來已指出《大智度論》中的「蜫勒」，實是「毗勒」（Peṭakopadesa）的誤寫。水野弘元也發現漢譯《大智度論》、《四諦論》、《解脫道論》等書所引「蜫勒」、「藏論」、「三藏」之文，與此《藏論》大體一致，因而認爲本書極有可能起源自印度。但本書與《蜫勒》是否爲同本，則仍有異說。

本論有Arabinda Barua三種緬文的寫本，以及由錫蘭文字寫本校訂出版的羅馬字本。後者爲1949年，由「巴利聖典協會」（Pali Text Society）協助出版。此外，英譯本在1964年出版問世。

〔參考資料〕 A. Barua《Peṭakopadesa》；P. V. Bapat《Vimuttimagga and Visuddhimagga》。

藍毗尼園（梵、巴Lumbinī）

古印度之佛教遺址。爲釋尊之誕生地。藍毗尼，意譯花果等勝妙事具足、樂勝圓光、解脫處、可愛、花香、斷、滅、鹽，音譯又作嵐毗尼、龍彌尼、林微尼、論民、臨兒。此園位於今尼泊爾境內、靠近印度邊境不遠處，是善覺王爲其夫人藍毗尼建造的花園。依經典記載，迦毗羅衛國淨飯王夫人摩耶產期將屆，按當地習俗回娘家分娩，途經藍毗尼時，在一棵娑羅樹下產下悉達多太子。西元前三世紀左右，孔雀王朝的阿育王曾至此朝拜，並建石柱留念。

此園曾經荒廢多時，西元1896年被發現後，經多次勘查發掘，又發現不少孔雀王朝、貴霜王朝、笈多王朝時期的遺物。今遺址中央是白色的摩耶夫人祠。祠內有摩耶夫人分娩之浮雕；浮雕人物輪廓尚可辨認。祠南是一長方形水池，現已乾涸，相傳此池即太子降生後洗淨之處。著名的阿育王石柱即在祠西。依《西域記》卷六載，石柱（大正51・902b）「上作馬像，無憂王之所建也。後爲惡龍霹靂，其柱中折仆地。」現該柱存高約七公尺，柱頭馬像已失，柱體有裂縫一道，似係雷擊所致。石柱離地三公尺處，有阿育王法敕云：「天佑慈祥王於登位二十年親自來此朝拜，因此處乃釋迦牟尼佛誕生之地。玆在此造馬像、立石柱以紀念世尊在此誕生。並特諭藍毗尼村免除賦稅，僅繳收入的八分之一。」

近年來，此處先後由尼泊爾政府及外國佛教徒新修寺、塔。尼泊爾政府並計劃在聯合國資助下，修建神聖花園、藍毗尼新村的寺廟區等。

◉附：方之〈藍毗尼園〉（摘錄自《印度佛教聖蹟簡介》）

藍毗尼園（The Park of Lumbini）是釋迦牟尼佛降生之處，位於尼泊爾境內，離印度聯合省的邊界不遠。

藍毗尼園遺址於1896年被發現之後，已由印度著名考古學家亞歷山大・孔林漢證實。由於藍毗尼的地勢略高，長著稠密的野草和樹林，遠遠地望去，好像一個小小的叢林島。尼泊爾政府已將樹林和野草清除，並修建了一所設備完善的休息所，遊覽的人都可以免費住宿。

現在藍毗尼園有下列古蹟和建築：

(1)阿輸迦石柱：公元前244年阿輸迦朝拜各佛教聖地，在藍毗尼園建立了一根石柱。這石柱現在高十三點六英尺，直徑七點五英尺，大約有十英尺埋藏在地下。柱上有一條裂縫，可能是由於閃電的襲擊，或者是佛教的敵人破壞的痕跡。阿輸迦在印度其他各地所建立的石柱，大多數都是七十英尺高，這根石柱附近雖然還沒有發現任何碎片，也應當有七十英尺高，頂上亦應有一個動物的形像，刻文中好像說是一匹馬。

阿輸迦在印度各地刻了許多碑文和建立了許多石柱，這對歷史學家有無可估計的價值。建立在藍毗尼園的這根石柱，不僅對佛教徒有特別重大的意義，而且證明了阿輸迦朝拜佛教聖地的眞實性。

在鹿野苑也有一根相似的石柱，不幸石柱的刻文沒有提及鹿野苑是釋迦牟尼初轉法輪的地方。菩提場和拘尸那在玄奘到印度時尚有石柱，但現在還未發現任何石柱的痕跡。

藍毗尼園石柱的刻文辭句如下：「天佑慈祥王登位二十年親自來此地朝拜，因爲這裏是釋迦牟尼佛誕生之地，一塊石上刻著一個形像並建立一根石柱，表示佛陀在此降生。藍毗尼村成爲宗教的免稅地區，只付產品的八分之一。」

這一刻文，消除了某些作家對阿輸迦個人宗教信仰的懷疑，因爲一個非佛教信仰的國王不會受著這樣不必要的疲勞跑到藍毗尼園來，而且還在那裏建立一根石柱，柱上的刻文是婆羅哈彌（Brahmi）字體。散佈在南北印度的阿輸迦刻文都是用的這種字體。它的寫法是從右到左，不像現在用的文字是從左到右。

⑵**兩座現代化的塔**：幾年以前，尼泊爾政府將藍毗尼遺址發掘出來的磚修建了兩座現代化的塔，雖然尼泊爾政府的意願是好的，而且耗費大量的資財，但是我不認爲這樣做就很對。在原址發掘出來的磚應該和其他具有歷史意義的地方一樣，應恢復其原有形狀的建築物。

⑶**石刻**：在阿輸迦石柱附近，有一座現代化的小寺院，其中有一塊很有意義的石刻，這是一塊大石板，上面刻著悉達多王子降生圖，摩耶夫人握著莎羅樹枝，王子在她的身旁出現。這所寺院叫摩耶夫人寺，由婆羅門教徒負責管理，他並依靠朝拜者的供品生活。由於屋內光線黯淡，石刻的詳細內容無法辨認，這可能是一幅圖案的複製品，如刻文中所說是阿輸迦設立的。據沙特加爾巴多羅馬（Sabda Kalpadruma），Silavgadabllica（刻文中有此字）意即摩耶夫人像。

⑷**一座古寺的遺址**：近來的發掘，發現了一座長方形的大寺院遺址。當這寺院存在時，一定是一座莊嚴的建築物，因爲長方形的遺址上沒有任何分界線，所以他可能是一所大廳臨時間隔成不同的部份。像在鹿野苑和其他佛教遺址一樣，這裏還沒有發掘出任何有藝術價值的佛像或菩薩像。

⑸**一個小池塘**：離阿輸迦石柱不遠之處，有一個小池塘，據說這就是悉達多降生之後洗淨的地方，現在它完全乾枯了，很難辨別是一個池塘。

在藍毗尼一件最奇怪的事，就是沒有莎羅樹，但是在它的周圍和附近都有許多這樣的樹。現在生長在遺址上的樹有木蘋菓和檸檬等。沒有莎羅樹是不可解釋的，它們是何時和怎樣被消滅的？它可能是被鄉民砍去蓋房子用了，或者是被佛教的敵人連根拔除了，藉以消滅這件大事的一切痕跡。

⑹**藍毗尼園史略**：藍毗尼園的歷史，應追述到釋迦牟尼的父親淨飯王時代。根據巴利文獻的記載，它位於迦毗羅衛城（淨飯王的都城）與德瓦達哈城（摩耶的父親的都城）之間，它是這兩個城市居民一個美麗的避暑地。藍毗尼園在歷史上著名，是因爲二千五百餘年前釋迦牟尼在這裏降生的緣故。

巴利文獻沒有提及釋迦牟尼訪問迦毗羅衛城時，是否曾以藍毗尼園作爲傳教之處。雖然這樣，但自釋迦牟尼以來，它是一般教徒們崇拜的聖地之一是不成問題的。在藍毗尼遺址所發現的最早遺蹟，就是阿輸迦建立的石柱。阿輸迦可能在這裏也曾建立塔、寺，但不幸至今尚未發現此類建築的任何遺蹟。公元1896年在迦毗羅附近比泊羅瓦一座塔中發現的遺骨，有些可能是釋迦牟尼的眞遺骨，有一塊碑文的年代記載是在阿輸迦以前。

旅行者關於各聖地的記載，最早的爲五世紀法顯的《佛國記》。他留下了關於他的旅行和各聖地的有價值的記載，但是關於藍毗尼園，他沒有記載寺院的詳細情形，也未提及阿輸迦的石柱。他說迦毗羅衛城和藍毗尼的距離有五十里。

兩世紀以後，玄奘到藍毗尼園記載較詳，他說到阿輸迦石柱和許多塔，以及一個清水池塘。他又說阿輸迦石柱被打成兩節，上面是一匹馬的形像倒在地上，則佛誕生地在一千年前已經遭受了破壞。

〔參考資料〕《印度佛教史論集》（《世界佛學名著譯叢》57）。

豐干

唐代禪師，天台山國清寺僧。又作封干，生卒年不詳。住國清寺，任副齋炊，平日供眾僧粥食，而入夜則諷誦道歌不止。嘗乘虎入松門，眾僧皆驚懼。遇有人問其佛理，則以「隨

時」二字答之。素與寒山、拾得二人相善，後世並稱三人爲「國清寺三隱」。先天年中（712~713）行化長安，頗受士庶尊崇。師偶有詩作，《寒山詩》中，附有其詩若干首。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷二十七；《聯燈會要》卷二十九；《五燈會元》卷二；《禪苑蒙求》卷下；《宋高僧傳》卷十九；《指月錄》卷二。

轉依（梵āśraya-parāvṛtti，藏gnas-gyur-ba）

「轉依」是印度大乘佛教瑜伽行派教義體系中的重要觀念，意指斷除煩惱障與所知障，以證得涅槃與菩提之果。亦即「轉識成智」。

佛家實踐的總內容，可用「觀行與轉依」來加以概括。佛家實踐全程所經的各階段，都和智慧分不開來。像它開始的「勝解」，相繼的「加行」，一概由智慧來指導、推進，乃至最後究竟的「正覺」，也以智慧的圓滿爲標準。還有，佛學看做行爲規範的「八正道」即以對於實相的正確知解（即「正見」）發端，而推廣到「四攝」、「六度」也以高度的智慧（即「般若」）爲終極。這樣由智慧構成的見解所謂「觀」，便始終和「行」聯繫著，並稱爲「觀行」。觀行的效果在於內而身心，外而事象（在認識上作爲對象的事物），從煩惱的雜染趨向離垢的純淨，又從知見的偏蔽趨向悟解的圓明，隨著觀行開展，提高程度，終至本質上徹底轉變，這便是「轉依」，它又是和觀行密切相關的。所以，現在說「觀行與轉依」，便可概括了佛家實踐的全體內容。

「轉依」是觀行的結果。這個範疇是在佛學發展的盛期——即無著的時代，才用來替代「解脫」的。它更能積極地表示解脫的本質，並說明如何由基本上解決問題。在此以前，佛家注意到定的功效，可以抑制或消滅下地或下一級的煩惱，而生起或增長上地或上一級比較安靜的心思，以爲這在身心的負擔上減輕了粗重感覺而增加了輕安感覺，「依止」轉變，就稱那樣的狀態爲「轉依」。但到了無著引用這一範疇，意義便大有不同。它並不限於身心的轉易，又還聯繫客觀事象的變革。要是略加分析，在主觀方面，這是注重認識的質變，而用名想或概念的認識來做關鍵的。名想認識和行爲本可有相應的關係，某些名想認識常連帶著爲某種行爲的準備或助力，所以行爲的錯誤常常緣於認識的錯誤，而改變了認識也會間接改變了行爲。至於一切名想認識相互間的聯繫，自成一種系統，又常依著各人生活環境而各有其類型和特點。這在心理方面的基礎，可以從它們存在的依止處——佛家所謂之「藏識」——去了解。因此，祇要藏識上名想習氣的染淨種類互有消長，自然發生粗重或輕安的不同感受。而由於人生正向是從染趨淨的，其間逐漸轉變，終至染盡淨滿，身心面貌突然改觀，這樣說爲「轉依」。至於客觀事象的一面，不是簡單地從名想認識的轉移便直接有了改變，卻是由認識的不斷矯正，事象實相的顯現益加瞭然，這再引起行動，革新事象，使它更和實相隨順地發展。所以，在認識和行爲的聯繫中，主客兩面平行的前進，而眞正的轉依即是由這樣的途徑完成的（從前也區別主客爲「染淨依」和「迷悟依」，分別解釋，用意大同）。

那末，轉依的動因又是什麼呢？據我們所理解，佛家並未將主客觀各自內在的矛盾一併提到重視地位，而祇注意主客觀之間的矛盾，看它做推動轉依的主要原因。他們關於緣起的理論原來從業感緣起出發，即是說，人們由個別的和共同的行爲積習構成環境，作爲生活的基礎，從而限制了生活的一切。這裏存在的因果規律是「業力不可轉」，但是業果的實現仍有待各種條件，所以對於將來可以把握、轉變，並還常常要轉變的。佛家在這一關鍵上，肯定了受環境限制的人生之主客觀間的矛盾，必須有了對於全人生應盡一定責任的覺悟以後，才發起「善法欲」（即是淨化人生願望），來逐漸解決矛盾，而開闢出轉依的途徑。（呂澂〈觀行與轉依〉）

◉附一：霍韜晦〈轉依〉（摘錄自〈唯識五義〉）

轉依是唯識宗提出來的修行實踐的理想概念，從唯識的立場來說明佛果問題。

首先，轉依（āśraya-parāvṛtti）即轉所依；所依（āśraya）即是阿賴耶識（ālaya-rijñāna）。由於阿賴耶識攝持一切能生萬法的種子，待緣而起現行，化爲現實之存在，所以阿賴耶識是萬法根源，也是生命主體。然而，由於阿賴耶識內部所攝持的種子無始時來與煩惱結合，成爲有漏種子（漏，原意是漏泄，梵文āsrava，即借喻煩惱流出不淨），因此不能作爲理想人格與理想世界的生起根源，而必須將之轉換（parāvṛtti）。在便宜上說，也可以說是把阿賴耶識轉換，而另立主體。這一個新的主體改稱爲智（jñāna），轉識成智，就是轉依。不過若從阿賴耶識的本質上說，阿賴耶識自身無覆無記（對成佛之道不構成障礙，謂之「無覆」；非善非惡，謂之「無記」），因此可以兼容善惡種子，以至無漏種子亦可以寄存其中，所以並無斷滅的必要。問題是自現實生命上溯，不能替阿賴耶識所攝持的有漏種子在時間上尋得一個起點，所以說無始時來，阿賴耶識與有漏種子已結成一體，有漏種子就是阿賴耶識的內容。扣緊此義，阿賴耶識的原有結構便須打散，這就是阿賴耶識必須捨棄的原因。同時，面對這種現實的統一關係，作爲將來成佛根據無漏種子便不能參與在內，而祇能列爲「寄存」（《攝大乘論》〈所知依分〉首先表明此義），待原有的有漏種子銷毀之後，纔能起而接替，構成新的統一關係。

由無漏種子祇能寄存於阿賴耶識的這一觀念引出，唯識宗是以阿賴耶識爲主，智爲客；而且依據唯識宗的緣生意義，有漏、無漏兩者互相對列而不能直接交通（《大乘起信論》）說眞如、無明可以互熏，受唯識宗猛烈批評，這便成爲一種二元關係，在理論上頗有問題。不過，唯識宗所追求的是價值之轉換，因此設定這種二分是必然的。

依唯識宗想法，眾生修行實踐的過程是有漏種子減弱，無漏種子增長。無漏種子如何增長？由多聞熏習、如理作意（修道）增長，即必須先假定有佛法。由於大乘佛教相信佛陀已於無量世前成就，所以在客觀上已經保證了這一增上緣的存在（不過這種保證，只能說是經驗界內的保證，在形上學內，仍產生成佛是否眞有自由的問題）。其次，唯識宗又認爲：這種有漏、無漏種子的消長，是一種對治關係，所以無漏種子增長，相對而言就是有漏種子的減弱。有漏種子包括煩惱、所知二障，所以在內容上分析，轉依時候所捨棄的其實是煩惱、所知二障，所轉得的是由斷此二障而呈現的大涅槃與大菩提。大涅槃與大菩提是二轉依果。至於涅槃與菩提的關係，傳統的說法是體與用的關係：涅槃是體，菩提是用（參看《成唯識論》卷十）。其實所謂體，即是親證一切法如如生起，依他展現的狀態（即依他起自性），這是存在的眞實（圓成實自性、眞如），存在的理法（無爲法），所以說它是不生不滅的、有永恆意義的存在；而用，即顯示在此理法下，無漏種子起現行，種種清淨功德盡未來際，所以自菩提方面言有四智：(1)大圓鏡智，由轉捨阿賴耶識而得，(2)平等性智，由轉捨末那識而得，(3)妙觀察智，由轉捨意識而得，(4)成所作智，由轉前五識而得。這也就是轉八識而成四智，亦即沿用唯識理論來解釋佛果和佛的主體活動。

◉附二：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

《辨法法性論》：「謂共器界識，眞如性轉依；及契經法界，眞如性轉依；并諸非所共，有情界內識，眞如性轉依。」

《講記》：轉依，依什麼而轉化？（中略）生死法爲所依，是共所依，不共所依。涅槃法性爲依處，是一切法、一切經等。轉依，是依這種種的物體，轉顯眞如清淨。

平常說：唯識宗「轉八識成四智」。眾生有八識；眼、耳、鼻、舌、身、意——六識；第七末那識；第八阿賴耶識，都是有漏的。等

到究竟成佛，八識都轉成四種智：轉阿賴耶識成大圓鏡智，轉末那識成平等性智，轉意識成妙觀察智，轉前五識成成所作智。轉有漏識，成無漏智，就是轉依。然唯識宗所說轉依，不一定依八識說，如《大乘莊嚴經論》，從種種方面說轉依：衆生有種種方面的虛妄雜染，都可依之而說轉依，如我們有貪欲，轉依了成什麼；有煩惱，有五根，有器界，轉依了成什麼。總之衆生所有一切，都轉化爲究竟清淨。

本論所說轉依，是依上文所說而立的。上面說：「諸於何流轉，說彼爲所依」，所依是器世界與有情界。器界是共的，就是山、河、大地等。有情界有共與不共：托胎生、名言、攝受、治罰、饒益、違害、功德、過失——八事，衆生與衆生間是有彼此展轉相互關係的是共。有情界的依、了別、苦、樂、業、死、生、繫縛、解脫——九事，是不共。器世界與有情界，是生死流轉所依，現在就依此來說轉依。

「謂共器界識，眞如性轉依」：器世界是共的，虛妄雜染共相識所現。依此說轉依，就是轉雜染世界爲清淨世界，就是淨土。世親菩薩的淨土論，是無量壽佛的優波提舍，說到佛的清淨土，是第一義境界、勝義的境界，也就是這裏所說的眞如性。衆生器世界，是虛妄分別所現，到轉依時，就是眞如性顯現。清淨佛土的無邊清淨莊嚴，一一以眞如性爲體；虛妄不現而眞如性顯現，名眞如性轉依。

本論所說轉依，分爲三類：一是共器世界識；有情界有共，有不共，總爲三類。有情界的共，是托胎生等八事，其中名言是極重要的。因爲人與人間，以名言——語言文字來表達思想、感情，彼此間心意相通，主要是以語言爲媒介的。如來救度衆生，主要依於說法。佛與衆生發生關係，雖也有現神通的，但主要是說法。佛所說的法，把他結集下來，就是經（律的根本，也是名爲經的），所以說：「及契經法界，眞如性轉依。」梵語修多羅，譯義爲契經，因爲佛所說法，一方面契合眞理，一方面契合衆生的根性，契機、契理，所以譯爲契經。

現在要問：契經是妄還是眞呢？衆生聽聞、了解、憶持、思考，只是名言，名言是虛妄所現，那末佛怎麼能以虛妄分別所現的語言文字，化我們趣向眞如呢？衆生的名言，是虛妄分別所現的，能取、所取，能詮、所詮，聽聞佛所說的，雖還是能詮、所詮，但有一不同，佛所說的契經，是屬於法界等流的。法界的意義很多，這裏是聖法之因。一切聖法、聖道，因此，依此而生起，所以名爲法界，界就是因義。法界是眞如異名，與眞如相應，才有無漏聖法，所以又名爲法界。佛說的一切經法，是法界等流。

這是說，佛證悟了清淨眞如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修、所證得的說出來。佛爲衆生方便開示、演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。我們從佛聞法，所以能夠發心、修行、解脫生死、成佛、轉虛妄而顯眞如，都因爲佛說是法界等流而有可能的。佛的言教，在我們聽起來，不外乎語言文字，能詮、所詮，也不外乎虛妄分別，但從佛說的內容說，有衆生生死虛妄所沒有的成分，這是證悟了眞如，以善巧方便宣說，有著導迷啓悟，轉妄成眞的作用。

譬如說：日月潭怎樣好，我們不知道，所以我們也不想去觀賞。有人去了日月潭，照了好多風景片，拿來給我們看，這當然不是眞實的日月潭。可是從所攝的照片，使我們了解日月潭是如何的，而引起去日月潭旅行的動機，我們依那人告訴我們的路線，就可以發心前往，到達日月潭。這樣，佛證悟了平等法界、眞如法界是離言不可說的，但佛有慈悲方便，從自證法界流出言教。在佛來說，這是眞如性顯現，不過到衆生心中，成爲一般的語言文字。

佛經與世界所有的各種學術，有什麼不同？佛是從證悟眞理而宣揚出來，有引導衆生，轉迷向悟的功能。聽到了法界等流的契經，

就在衆生虛妄識中，薰習成一種出世的種子，名爲聞薰習，成爲出世心的種子。聞而思，思而修，出世種子力愈來愈强，終於引發現行的無漏智慧現前。契經是語言文字，不離虛妄分別，卻可以破名言，使這虛妄分別轉化。依法界等流的契經而聞思修習，等到究竟成佛，這是「契經法界，眞如性轉依」。佛的言教，在圓成實性四種清淨中，名生此境清淨。經典的法義，能生起無二智慧等，爲智慧的境，雖是名言，而屬於清淨法——圓成實性。

「并諸非所共，有情界內識，眞如性轉依」。有情界的不共，是依、了別、苦、樂、業、死、生，等等九事。不共的有情界，以有情的內識爲主，如依、了別等。依或是五根，或是阿賴耶識；了別是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等。末那識、阿賴耶識，與眼、耳等六識，這種種能取的識轉，轉顯眞如性，都是圓成實性。

〔參考資料〕 《佛地經論》卷七；《俱舍論》卷十五；《顯揚聖教論》卷十六；《解深密經》卷五；《解深密經疏》卷九；熊十力《佛家名相通釋》。

轉根（梵vyañjanaṁ parivartate）

謂聲聞、緣覺之根性轉爲菩薩根性。《俱舍論》卷二十三謂，聲聞種性於煖、頂位時得轉而成佛，若至忍位，因已超越惡趣不能利物，故不得轉根。此外，有謂聲聞種性於煖、頂、忍位得轉成獨覺根性；亦有謂部行獨覺得從彼種性之初二善根（煖、頂）轉向餘乘，其他根性則不得轉根。

在大乘佛教中，法相家將衆生分爲五類種姓，其中之不定性可以轉根。或從聲聞轉爲菩薩，或從緣覺轉根，或從聲聞經緣覺而成菩薩，所說雖不一致，但其迴心向大之義則無異。此外，天台宗、華嚴宗也都認爲，佛陀之一代教化，始終在於令二乘迴心向大，一切諸乘或遲或速終將轉根而歸於佛乘。

此外，由男根轉爲女根，或由女根轉爲男根，也稱爲轉根。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷七、卷六十七、卷六十八；《順正理論》卷七十；《俱舍論》卷二十五；《雜阿毗曇心論》卷五；《大乘對俱舍抄》卷十。

轉逢（1880～1952）

現代中國僧。福建南安人，號海妙。俗姓王。年十七披剃，二十二歲於廈門南普陀受具足戒，繼而遍遊四大名山。曾參學於天童寺八指頭陀座下。歷任諸大名剎上首執事，凡二十年。其後，歷主南普陀，泉州開元寺，雲南雞足山、龍山寺諸剎。師於住持南普陀寺時，修葺寺宇，重整寺規，並化私爲公，將南普陀寺改爲十方叢林，立選賢規約，並選任會泉爲首任住持。西元1927年，太虛繼任南普陀住持後，師曾襄助寺務六年。

師晚年曾赴印度、西藏等地朝禮聖蹟，曾在西藏哲蚌寺學密。1946年之後，皆在新加坡、馬來西亞一帶弘化，1950年曾任新加坡龍山寺住持，二年後示寂於該寺。

〔參考資料〕 于凌波《中國近代佛門人物誌》第二集；東初《中國佛教近代史》第二十五章。

轉經

指讀誦經文。此詞與「諷經」同義，然與出諸歌詠方式之梵唄有別。《高僧傳》卷十三（大正50・415b）：「天竺方俗凡是歌詠法言，皆稱爲唄。至於此土詠經，則稱爲轉讀，歌讚則號爲梵唄。」

或謂「轉經」與「轉讀」同義。爲祈願而略誦《大般若經》等大部經典，或僅快速翻頁而模擬讀經狀者，均稱爲轉經或轉讀。而通讀一部經文者，則稱爲諷經、讀經。日本今日亦將略讀大部經，或迅速翻頁、模擬讀經狀者，稱爲轉經或轉讀。轉經之法會，稱「轉經會」。大藏經之轉讀，則稱爲「轉藏」。

又，西藏人民爲求消災，而背負經函，環繞寺宇或村落外圍之宗教活動，也稱轉經。

「轉經」一詞在朝鮮則指高麗時代佛教界之一種活動。其方式爲：將黃金小佛安置於輿

中，前後有伶人步行奏樂，若干僧侶侍其左右，擎名香誦經。前行者擎幡蓋導引，以巡行市街。有小僧在車上擊鼓，經止則奏樂，樂止則誦經。或謂此一行事應係西域地方盛行之行像遺風。

轉道（1872～1943）

現代中國僧。福建南安桐林鄉人。俗姓黃。天生聰明，重孝道。幼因父病危，醫藥罔效，仍持齋奉佛，父病旋癒，全家因而素食。年十九，禮漳州南山寺善修披剃出家。翌年，受具足戒於南山崇福寺。其後，又赴各大名山道場參禮，並與圓瑛、會泉聽教於天童寺通智，間從諦閑習天台教觀，前後七年，足不出山。

年三十三，爲報答其母成就出家之恩，乃發願禮四大名山，以懺悔業障，先後朝五台三次，普陀二十次。後以廈門南普陀寺設立僧伽學院，乃赴南洋籌募經費，先後在新加坡建立普陀寺、普覺寺等。對新加坡、馬來西亞的佛教，頗有推展之功。其後，又與圓瑛、轉物等人共修泉州開元寺，並於寺內附設慈兒院及婦女養老院。此外，又出資重建兼辦南山佛化學院。

〔參考資料〕 于凌波《中國近代佛門人物誌》第一集；東初《中國佛教近代史》第二十五章。

轉識（梵pravṛtti-vijñāna）

㈠唯識家認爲在八識之中，除第八識外，其餘的眼、耳、鼻、舌、身、意、末那等七識都稱爲轉識。此七識總稱爲七轉識、前七轉等。然亦有人以眼等前六識爲六轉識。

「轉」，意即轉變、改轉。《瑜伽師地論》卷六十三（大正30・651b）：「略有二識，一者阿賴耶識，二者轉識。阿賴耶識是所依，轉識是能依，此復七種。」此中，前七識以阿賴耶識爲所依，緣色、聲等境而轉起，能改轉苦、樂、捨等三受，轉變善、惡、無記等三性，故稱爲「七轉識」。《成唯識論》卷四（大正31・20b）：「第七識雖無間斷，而見道等既有轉易，應如六識有俱有依，不爾，彼應非轉識攝。」

㈡第八識（阿賴耶識）之異名。此亦唯識家之說。慧沼《唯識論了義燈》卷四（本）舉出阿賴耶識之十八名，其中之第十一名即爲轉識。其文云（大正43・729c）：「轉者，無相論云，與諸法爲依而起故。」

㈢即「轉識成智」之略稱。唯識家謂改轉有漏之第八、第七、第六、前五識，可依次得大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。此又稱「轉識得智」。

㈣《大乘起信論》所說五意之第二。以業識生起之同時，能轉生見照之主觀作用，故稱爲轉識。該論云（大正32・577b）：「二者名爲轉識，依於動心能見相故。」然而法藏《大乘起信論義記》卷中（末），除稱五意之第二爲轉識外，也稱事識爲轉識（大正44・265a）：「轉識有二，若就無明所動轉成能見者，在本識中。如其境界所動轉成能見者，在事識中。」

此中，如將轉識與八識相配，則有二種情形。其一爲以五意之第二爲轉識，則此轉識屬於第八識；其二，若以事識爲轉識，則此轉識屬前六識。此外，慧遠《大乘義章》卷三（末）則將轉識視爲第七識之異名。

◉附：印順《攝大乘論講記》第二章第二節（摘錄）

《攝大乘論》：「復次，其餘轉識普於一切自體諸趣，應知說名能受用者，如中邊分別論中說伽陀曰：一則名緣識，第二名受者，此中能受用、分別、推心法。如是二識更互爲緣，如阿毗達磨大乘經中說伽陀曰：諸法於識藏，識於法亦爾，更互爲果性，亦常爲因性。」

《講記》：除賴耶以外，「其餘」諸識，總名爲「轉識」。轉，是生起現起的意思。轉識都是由本識生起，所以陳譯作「生起識」。轉識「普於」三界「諸趣」所有的「一切自體

」，是能受用者。賴耶攝受自體熏習，因業感成熟，現起五趣的一切生命自體。在自體中依現行的諸根生起心識的認識作用，受用苦樂的果報，這完全是屬於轉識，賴耶只能現起，它沒有任何苦樂的享受。能受用者，本論下文說有二種：(1)六識叫受用識，能受用六塵境界；(2)所依的身者識，它能執受諸趣的自體。這七識，「應知說名能受用者」。

《中邊分別論》就是《辯中邊論》。彌勒的本論中，曾說到這受用識。它把諸識分爲兩類：「一則名緣識」，就是能爲諸法生起因緣的阿賴耶識；「第二名受者」，就是能受用諸趣自體的轉識。這第二受者識「中」有三種心（所）法：(1)「能受用」，就是受蘊；(2)「分別」，就是能取境界相貌而安立言說的想蘊；(3)「推」，就是行蘊，行蘊本包含許多的心所，但主要的是思心所，佛也嘗用思來代表行蘊。因思有推動心的力量，所以這裏稱之爲推。能受用、分別、推，這三種「心（所）法」，都是與轉識俱有相應，能助成受者識共同受用境界。

【附論】一般的講解如此，眞諦譯的《攝論》世親釋也同。然在他譯的世親釋《辯中邊論》裏，却有不同的解說，不過有點雜亂；現在依《莊嚴論》的體系，給《中邊論頌》作一本義的解說：「緣識」是種子阿賴耶識。「受者」是從本識現起的能取能受用者。這其中又分爲三類：(1)「能受用」，是前五識，五識依於五根，受用五塵境界，感受的意義特別明顯。(2)「分別」，是第六識，意識不但有自性分別，而且有隨念、計度二種分別，所以分別是第六識的特色。(3)「推」，是第七識。推者推度，第七推度，妄執第八爲我，所以名推。此三，固然都是受用的轉識，但望於賴耶心王，它就是心所；從心所生名爲心所，七轉識是由本識現起的各種作用，所以是本識的心所法。在轉識的本位上，也還稱之爲識，它又現起即心所現的貪等信等的心所。《大乘莊嚴經論》第五卷說：「能取（受用）相有三光，謂意光、受光、分別光。意謂一切時染汚識，受謂五識身，分別謂意識。」意光就是中邊的推，受光就是中邊的能受用，分別光就是中邊的分別。該論不很明白的說這三者就是七、六、前五的三類識嗎？這唯識的本義，在世親論中，已經開始改造了。

說到轉識，自然要說它與本識的關係。轉識就是一切雜染品類諸法，因一切雜染諸法，都是以識爲體的。本識與轉識的關係，本論引「阿毗達磨大乘經中」的偈頌來說明。「諸法」就是轉識，「於識藏」就是轉識望於種子阿賴耶識的攝藏，現行諸法皆從賴耶種子所生，所以是賴耶的所生果，賴耶就是諸法的因。反之，阿賴耶「識」望於現行諸「法」的熏習，那賴耶爲現行諸法的果，諸法又是賴耶的因了。所以說：「更互爲果性，亦常爲因性。」

〔參考資料〕 (一)《大乘阿毗達磨雜集論》卷二；《成唯識論述記》卷四（末）；宇井伯壽《印度哲學研究》（六）。(二)《唯識同學鈔》卷二十三。(三)《成唯識論》卷十；《佛教各宗比較研究》（《現代佛教學術叢刊》⑩）。

轉變

(一)（梵pariṇāma，藏yoṅs-su ḥgyur-ba）

指變化的過程及變化後的結果，即諸法轉化變異的情形。這種轉變非因他力，而是當體產生變化。此一學說與積聚說（ārambhavada）的思想相對立，是印度正統婆羅門的思想，也是《奧義書》的中心思想。其後數論派在論述根本物質（prakṛti）時，即採取此說，而其他學派之採此說者亦復不少。

佛教中，說一切有部之主張，依《大毗婆沙論》卷三十九所載，略如下述（大正27·200a）：

「轉變有二種，一者自體轉變，二者作用轉變。若依自體轉變說者，應言諸行無有轉變，以彼自體無改易故，若依作用轉變說者，應言諸行亦有轉變，謂法未來未有作用，若至現在便有作用，若入過去作用已息，故有轉變。」

唯識宗初期並未採用「轉變」一語，而主張類似化現說的「似現」（ābhāsa），其後則有因能變、果能變之說法。到晚期始主張「識（vijñāna）轉變」，認爲所有事物、現象皆係由阿賴耶識所轉變。《成唯識論》卷七即以諸識中所現之見、相二分，稱爲轉變，亦即無論能取之見分，或所取之相分，均是識之變現。唯識宗亦因此而成立其核心思想「一切唯識」之學說。

㈡（梵anyathābhāva-karaṇa）十八變之一。即佛菩薩依定自在力，而能令萬物轉變性質。《瑜伽師地論》卷三十七（大正30·492a）：「轉變者，謂佛菩薩依定自在，若於其地起水勝解，即令成水，如實非餘。火、風勝解亦復如是。（中略）如是於餘所有自相可變色物起餘勝解，皆隨勝解一切轉變，如實非餘，是名轉變。」

〔參考資料〕㈠《大毗婆沙論》卷二十一、卷二百；《俱舍論》卷四、卷十一、卷三十；《順正理論》卷十五、卷三十五；《三無性論》卷上；《顯識論》；《俱舍論光記》卷十一、卷三十；《成唯識論述記》卷二（末）、卷七（末）；《異部宗輪論述記》；《唯識思想》第四章（《世界佛學名著譯叢》㊼）。

轉法輪（梵dharma-cakra-pravartana，巴dhamma-cakka-ppavattana，藏chos-kyi ḥkhor-lo-rab-tu-skor-ba）

八相成道之一。又作轉梵輪，指佛陀之說法。亦即謂佛陀成道後爲令衆生解脫，而宣說四聖諦等法。關於何以將佛陀之說法譬喻爲「轉法輪」，依《大智度論》卷二十五、《大毗婆沙論》卷一八二所載，謂轉輪聖王轉金輪則可降伏四洲，而佛陀之說法，可以摧破衆生之無知，故喻爲轉法輪。金輪乃黃金製成，故名金輪；如來法輪係四念處、五根等法所組成，故名法輪。

《過去現在因果經》卷三載，佛成道後，至波羅㮈國鹿野苑，爲阿若憍陳如等五人講說四聖諦法，此爲轉法輪之始，稱爲初轉法輪。關於佛陀初轉法輪之時日，《過去現在因果經》卷三、《法華經》卷一〈方便品〉謂係在佛成道三七日之後；《十地經論》卷一謂在第二七日後；《四分律》卷三十一謂在六七日後；《方廣大莊嚴經》卷十謂在七七日後；《五分律》卷十五謂在八七日後；《大智度論》卷七、卷三十四謂在五十七日後。

經論中及後世佛教思想界，對佛陀所轉的法輪，有種種分類。如《大品般若經》卷十二〈無作品〉以鹿苑四諦法輪爲初轉，開說般若之法爲第二法輪轉；《解深密經》卷二〈無自性相品〉載，鹿苑之四諦說法爲初時，般若皆空之說爲第二時，深密中道之教爲第三時。眞諦及玄奘立三法輪說，即：初時有教名轉法輪，第二時空教名照法輪，第三時中道教名持法輪。吉藏《法華遊意》卷上依《法華經》卷二所載，別唱三法輪之說，謂華嚴一乘教爲根本法輪，中間三乘教爲枝末法輪，法華之會三歸一爲攝末歸本法輪。

此外，《海龍王經》卷三〈女寶錦受決品〉謂，寶錦女轉無動輪、本無輪、無斷輪、無著輪、無二輪、無言法輪、清淨輪、斷諸不調輪、無亂輪、至誠輪、空無輪等諸法輪。舊譯《華嚴經》卷三十一載，一切諸佛轉妙法輪、無量輪、一切覺法輪、知一切法藏法輪、無著法輪、無礙法輪、一切世間燈法輪、示現一切智法輪、一切諸佛同一法輪等無量阿僧祇法輪。《悲華經》卷五載，菩薩成就四清淨法，轉虛空法輪、不可思議法輪、不可量法輪、無我法輪、無言說法輪、出世法輪、通達法輪。

新譯《華嚴經》卷五十九載，如來轉法輪有十種事，即：具足清淨之四無畏智；出生四辯隨順之音聲；善能開闡四眞諦之相；隨順諸佛之無礙解脫；能令衆生之心皆淨信；所有言說皆無唐捐，能拔衆生諸苦之毒箭；大悲願力之所加持；隨出音聲普遍十方一切世界；於阿僧祇劫說法不斷；隨所說法，皆能生起根力覺道禪定解脫三昧等法。

《大乘法苑義林章》卷一（本）、《法華

經玄贊》卷二、卷四等，約五門以分別法輪之體。即以八聖道爲法輪之體，以四聖諦十二因緣三性等諸法爲法輪之境，以五蘊功德爲法輪眷屬，以聞思修三慧爲法輪之因，以菩提涅槃爲法輪之果。《華嚴經探玄記》卷三謂，二障之使習爲法輪所斷，眞俗二諦爲法輪之境，福慧萬行爲法輪之眷屬，一教及念處爲法輪之因，菩提涅槃爲法輪之果。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷十、卷十四；《中本起經》卷上；《維摩詰所說經》卷上〈佛國品〉；《菩薩處胎經》卷五；《四分律》卷三十二；《大毗婆沙論》卷四十一。

轉女成男

謂由女人身轉變成男子身。印度社會自古以來皆以爲女人並非法器，故自《中阿含》卷二十八〈瞿曇彌經〉等大小乘諸經論，常謂女人有五種障礙，即無法成爲梵天王、帝釋、魔王、轉輪王與佛陀。因此，若欲成佛，或入諸佛淨土，則必須轉變爲男身。《道行般若經》卷六〈恆竭優婆夷品〉云（大正8·458a）：「是優婆夷，後當棄女人身更受男子形，却後當生阿閦佛刹。」另依《法華經》卷四〈提婆達多品〉所載，八歲龍女變成男身後，始往生南方無垢世界，成正等正覺。

由於大乘佛教，多主張衆生皆可成佛，而成佛之前又須轉女成男，因此在大乘經典中，常有佛陀所發之使女人轉變成男子之誓願，如《無量壽經》卷上彌陀四十八願中之第三十五願（大正12·268c）：「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人聞我名字，歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後，復爲女像者，不取正覺。」

此外，《藥師琉璃光如來本願功德經》中，藥師如來之第八大願亦云（大正14·405b）：「願我來世得菩提時，若有女人爲女百惡之所逼惱，極生厭離，願捨女身，聞我名已，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。」

〔參考資料〕《法華經》卷六〈藥王菩薩本事品〉；《轉女身經》；《腹中女聽經》；《順權方便經》；《月上女經》；《大方廣善權方便經》卷二；《大智度論》卷四；《無量壽經義疏》卷上；《法華經文句》卷八（下）；平川彰《初期大乘佛教の研究》。

轉輪聖王（梵Cakra-varti-rājan，巴Rājā-cakkavattin，藏Hkhor-los sgyur-baḥi-rgyal-po）

佛教政治理想中之統治者。依佛典所載，係指成就七寶，具足四德，統一須彌四洲，以正法治世的大帝王。音譯斫迦羅伐辣底遏羅闍、斫迦囉跋囉底、遮加越羅、遮迦越；意譯又作轉輪聖帝、轉輪王、輪王或飛行皇帝。

轉輪聖王出現之說盛行於釋尊時代。相傳輪王出現之時，世間也同時會有七寶出現。依《中阿含經》卷十一〈七寶經〉載，此七寶即：輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、主藏臣寶、主兵臣寶。依《長阿含經》卷十八及其異譯本《大樓炭經》所載，轉輪聖王具有長壽不夭、身強無患、顏貌端正、寶藏盈滿等四德，且在其治下，國土豐饒，人民和樂。

一般而言，輪王有四種，依所具輪寶之不同，而有優劣之分。由劣而勝，依次分爲(1)鐵輪王：掌須彌東西南北四洲中的南洲。(2)銅輪王：掌東、南二洲。(3)銀輪王：掌東、南、西三洲。(4)金輪王：掌須彌四洲。然依《法苑珠林》卷四十三所載，輪王亦可依另一標準而分爲三種，即(1)軍輪王：如阿育王，在人壽八萬歲以下出世。(2)財輪王：即四輪王，在增劫人壽八萬歲以上出世。(3)法輪王：指佛世尊，在減劫八萬歲以下出世。

《仁王經》卷上及《瓔珞本業經》卷上，曾以四輪王配列菩薩之行位，亦即以鐵輪王配列十信位，銅輪王配列十住位，銀輪王配列十行位，金輪王配列十迴向位。此外，也有人將轉輪聖王配屬《華嚴經》十地中的第二地。

關於輪王的出世年代，《大毗婆沙論》卷一三五載，唯有在增劫之世，人壽八萬歲以上時，始有轉輪王出世；《俱舍論光記》依《俱

舍論》之說，謂四輪王皆在人壽八萬歲以上之時，始出現於世；然《法華玄贊》卷四則稱，人壽八萬歲以上出現者係金輪王，而其餘三輪王之出現時間並不確定，例如無憂王即係在佛滅百年後出現之鐵輪王。

◉附：木村泰賢著・歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》第三篇第二章（摘錄）

佛陀之理想政道，決非分裂之國家，乃為統括四海為一國，所謂轉輪王（Cakkavattī）之治世是也。案轉輪王之理想，起於佛時代之前後，當時印度各邦之分裂已有漸趨統一之勢，爰有適應於此之理想王，即退一步言，佛陀為太子時，亦當受其熏陶，此徵諸種種事實，可信為無疑者。是故佛陀縱以出家，捨棄政治的轉輪王之思想，然其替代者則有為法界轉輪王之自覺，故其實際的政道理想，仍為此種轉輪王之治世，要亦自然之數也。

然則所謂轉輪王之資格為何？按此雖有成就七寶之說，但其最要者，厥為輪寶（Cakkaratana），輪王之稱，亦即以此。蓋信其有此資格之王者，當於十五月明之夜，由天降下也。至所謂資格者，要為能行正法，《轉輪王修行經》中，實如次所說：

「汝依於正法、重法、敬法、思法、尊法、稱讚法，樹立法幡、法幢。依於法，自婇女、內官、軍人、刹帝利、婆羅門、居士、村、市、沙門婆羅門，乃至鳥獸，均保護之。」

即以此實行時，寶輪自然由天降下，所謂轉輪王之資格，亦自當具備。由是以此寶輪為標識，隨從四兵，先征東方，藉寶輪之威力，即正義之力，不動干戈，險夷自平。曲者自直，更及於西南北等方亦同，如是遂平定四天下云。至王之法令，專以五戒為基礎，故輪王對於邊陬副王（Paṭirājā）所訓示者，常為「勿殺，勿盜，勿姦淫，勿僞語，勿飲酒」等，且據漢譯，其詞尤為明快。謂此大王於征伏四境之中途，有邊土副王設筵歡迎者，王斥而諭之曰：「止，諸君，汝輩若欲供養我者，但當以正法致治，勿偏枉，勿於國內而有非法之行。」由此觀之，其四體充盈，悉為此正法政治之化身者，即轉輪王。是故於此輪王治下之臣民，亦各於其處而得所願，不待論為無一不平，亦無爭鬥者。此漢譯所謂「土地豐沃，人民熾然，志性柔和，慈孝忠順」是也。

如佛說，此輪王之出現，過去未來均有之，所謂「有正法之世，則輪王相繼不絕。」凡有正法處，即有此王，故國家或國王須常行正法，努力於此種理想之實現，至其尤有興趣者，是為未來彌勒佛（Melteyya）出現時。轉輪王管理之國家狀態，據吾人所知，巴利文中，雖不見有與此相當之文句，然漢譯則甚詳，且於說明理想國家之為何，極其富於暗示，試徵引如次：

「爾時，閻浮地（全世界）之東西南北十萬由旬，各處山河石壁皆自消滅，四大海水各據一方。時閻浮之地極其平整，如鏡清明。舉閻浮地內，穀食豐饒，人民熾然，多諸珍寶，諸村落相近，鷄鳴相接。是時害花之果樹涸渴穢惡亦自消滅，其餘甘美之果樹、香氣殊好之物，遍地皆生。

爾時時氣和適，四時順節。人身之中，無百八患，貪欲、瞋恚、愚癡甚不殷勤。人心劑平，皆同一意。相見歡欣，善言相向，言辭一類而無差別，如彼鬱單曰（Uttarakura）之人無異。

是等閻浮地內之人民，大小皆同一嚮，無若何之差別。彼時因男女之類，欲大小便故，地自然開，事訖後，亦復還合。

爾時閻浮地內，自然生粳米，亦無皮裹，極其香美，食不患苦。所謂金銀、珍寶、硨磲、瑪瑙、眞珠、琥珀，散在各地，無人省錄。此時人民握寶於手，自相謂言，昔者人以此寶故，各相傷害，繫閉地獄，受無數苦惱。如今此寶與瓦石同流，無人守護。其時法王出現，厥名蠰佉，以正法治化，成就七寶。所謂七寶者，輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、典兵寶、守三藏寶，此名七寶。於此閻浮領地內，不以

刀杖，自然靡伏云云。」

此聚觀之，雖似純爲空想之世界，要之理想的國家，謂當如此者。固不外出諸佛教見地之摹擬也，顧其有可尋味者，自其某點之意義，而依於現狀言之，則於今日亦已有若干之實現。例如山河石壁之消滅，已於隧道與鐵橋等實現之；言語一類，學者正在設爲種種之方法；大小便事訖而地合云者，凡下水道工事完備之都市，均已實現之。地平如鏡，則曾步行於歐美都市街道者，亦所目覩之類。惟據此載述，而以爲相距猶遠者，是爲道德的立場，即貪欲瞋恚之念，彌益熾盛是耳。蓋貪愛黃金寶石之極致，遂以此爲因，使人與人相害，國與國相殘，漫無所止，故於此——雖最屬根本之事，而亦爲最困難之點——而能逐漸糾正。則如上所述，未必即爲空想之譚，而得次第以見其至於實現之境，即不然，亦當認爲得以實現之世界狀態也。

夫吾人既信世界於將來有統一之期，今雖不能預言其時之轉輪王，將於何種形相而顯現。綜之，其必爲完全以正法爲中心，糅合全世界爲一體之國家，而爲佛教徒之理想國。則所當弗忘者，又綜合彌勒時代與轉輪王之記載，若爲在示佛時代，此種理想未能實現之報償，則後世佛教徒對於此方面之努力，其責任可謂彌益重大。但此種理想，僅自印度一國言之，當佛滅度後二百餘年之頃，已依於阿育王一度實現，是固可爲實現化之保證與將來期待之左券者也。

〔參考資料〕《長阿含經》卷十八〈轉輪聖王品〉；《眾許摩訶帝經》卷一；《大毗婆沙論》卷三十；《大智度論》卷二十五；《瑜伽師地論》卷二、卷四；《大薩遮尼乾子經》卷三；《華嚴經探玄記》卷八；《無量壽經》卷下；《轉輪聖王師子吼經》（南傳《長部》第二十六經）。

轉識得智

謂轉有漏的八識成無漏的四智。又稱轉識成智。依《成唯識論》卷十載（大正31·56b）：「智雖非識而依識轉識爲主，故說轉識得。又有漏位智劣識強，無漏位中智強識劣，爲勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智。」

所謂轉八識而得四智，略如下述：

(1)眼等前五識轉至無漏時，得成所作智。此智爲欲利樂諸有情，故能於十方以身、口、意三業爲眾生行善。

(2)轉第六識成妙觀察智。此智善觀一切境界之自相、共相而無障礙，能攝一切陀羅尼門三摩地門，在大眾會中說法自在，能斷一切疑惑。

(3)轉第七末那識，得平等性智。此智觀一切法、自他一切平等，恆與大慈悲相應，隨諸有情所樂，示現受用身土。

(4)第八阿賴耶識轉至無漏時，可得大圓鏡智。此智離諸分別，所緣、行相微細難知，不妄不愚，一切境相，性相清淨，離諸雜染，如大圓鏡之能現眾色像。

◉附：黃懺華《佛教各宗大意》〈唯識宗大意〉第六篇第三章（摘錄）

菩提有四無漏智相應心品。第一大圓鏡智相應心品，此轉有漏第八識聚所得。與智俱時心所非一，總名心品。此心品離我我所執及一切能取所取分別，能緣行相，所緣內境，俱微細難知。而於一切境相，不愚不忘，性相清淨，離諸雜染，爲一切純淨圓滿色心現行功德所依，又任持一切種子功德，能現生佛果依正二報，及餘三智之影像，無間無斷，窮未來際，如大圓鏡，能影現眾多色像。

第二平等性智相應心品，此轉有漏第七識聚所得。此心品無我無執，觀一切諸法及自他有情，悉皆平等，大慈大悲，恆共相應，隨十地諸菩薩所樂，示現他受用身土種種影像。

第三妙觀察智相應心品，此轉有漏第六識聚所得。此心品善觀察一切諸法自共二相，無礙自在而轉。又攝藏無量陀羅尼門三摩地門，及所發生六度、十力等無量功德、無量珍寶。

於大衆會中，起無邊神通，自在轉大法輪，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。

第四成所作智相應心品，此轉有漏前五識聚所得。此心品爲欲利樂地前菩薩及二乘凡夫等，徧於一切世界，示現種種無量無數不可思議變化三業，成就本願力所應作事。

如是轉有漏諸識，得無漏四智，曰轉識得智。如《佛地》云，智有四種，謂圓鏡等，於佛果地諸心心法分位所現諸功德中，智最殊勝，以智爲名，總攝一切有爲德故，以上四智中，妙觀、平等二智，通達修習二位菩薩，一分證得。具足此四智，得大菩提者，唯究竟位佛果。

〔參考資料〕《攝大乘論釋》卷十；《大乘莊嚴經論》卷三；《究竟一乘寶性論》；《楞伽經》；《唯識學概論》、《唯識學的發展與傳承》、《唯識思想論集》一、《唯識思想論集》二、《唯識思想今論》、《唯識問題研究》(《現代佛教學術叢刊》㉓～㉘)。

鎌田茂雄(1927～　　)

日本佛教學者。神奈川縣鎌倉市人。駒澤大學佛教學科畢業。西元1962年獲得東京大學文學博士學位。歷任東京大學東洋文化研究所、愛知學院大學、駒澤大學等校教授。先後曾獲得日本學士院賞(獎)與佛教傳道文化賞(獎)。氏著作等身，主要有《中國華嚴思想史の研究》、《中國佛教思想史研究》、《宗密教學の思想史的研究》等書。大約自1980年以來，氏逐漸成爲日本學術界有關中國佛教研究的代表性學者。氏除在1978年出版《中國佛教史》(一卷)之外，並自1982年起，擴大撰寫《中國佛教史》，預計出版八卷。迄今(1993)年爲止，其中之四册已經出版，漢譯本亦已由關世謙譯出。氏之此一著作，與中國大陸任繼愈主持的《中國佛教史》撰寫工作，時間大約同時，出書册數、篇幅與進度亦大致相近，故被視爲本世紀中，此一學術領域之盛事與美談。

自1980年代之後，氏常來往於中國大陸與台灣兩地，主要從事學術考察、講學與學術會議，故成爲海峽兩岸佛學界關係較深、且爲人所熟知的日本學者。氏曾在台灣從事寺院法會儀式之實地考察，並曾在中華佛學研究所、法光佛學研究所及佛光山作短期講學。

鎌倉佛教

日本鎌倉時代的佛教。所謂鎌倉時代，是指建久三年(1192)源賴朝在鎌倉成立幕府，以迄元弘三年(1333)北條氏滅亡的時代。

西元六世紀中葉，佛教由百濟傳入日本後，當時的皇室、貴族及地方豪門均視其爲高度的外來文化而接受，並運用與佛教同時傳入的種種技術建立寺院，以炫耀權勢。因此，住在寺院的僧侶享有種種特權，相對的，僧侶在寺院以外的自由活動也被禁止。直到鎌倉時代佛教始得以逐漸影響寺院以外的人民。

佛教初入日本，對日本固有的神祇信仰有極大的影響，其次，對於隨著貴族社會的轉變而出現的文人貴族也有所影響。佛教不再被當作異國呪術，或深遠莫測的學問思想，而被視爲能夠體系化、合理化地說明日本人素樸世界觀的思想。在日本人省視自己、思考人類理想狀態的線索方面，佛教也扮演了重要的角色。鎌倉時代前半期，佛教展開驚人的革新運動，並產生不少新宗派。對既成諸宗而言，新宗派即被稱爲「鎌倉新佛教」。

鎌倉新佛教各宗的開祖，皆依各自深刻的宗教體驗，從既成教團中脫離，以選擇專修或易行之法門以教化民衆、組織新教團。各宗門人對該宗祖師均極崇敬，各宗也各具該宗祖師所提倡的宗教特質。

在平安時代末年，法然受唐代淨土宗善導教說的啓示而歸入專修念佛，並教導貴族與庶民去歸依阿彌陀佛、崇信他力往生。法然門人親鸞，在法然教團被彈壓之際，被流放至越後，獲赦後，在關東繼續布教及思索，徹底弘揚他力信仰。以法然爲祖師的宗派，稱爲淨土宗；以親鸞爲始祖的宗派，名爲淨土眞宗。

在革新淨土教而產生新宗派之同時，也產生另一運動。即直接至中國學習佛教以重建日本佛教。十二世紀後半葉，榮西渡宋習禪，返國後於筑前博多建立聖福寺，此爲日本禪宗成立之始。鎌倉中期，道元爲探尋人的本來面目而入宋學禪。返回日本後，提倡「只管打坐」的實踐法門。榮西法系（即提倡看話禪的「臨濟宗」）興盛於室町時代，與道元所傳的曹洞宗，皆受當時的武家及部分公卿所信奉。

自聖德太子以後頗受重視的《法華經》，也是天台宗的根本經典。日蓮因接受《法華》的傳統信仰，故根據《法華經》的立場，對鎌倉中期日本的政治、社會等問題，加以考量，而開創重視現世的流派日蓮宗。同一時期的一遍，將法然系統的念佛信仰結合土著信仰，遊行各地傳播念佛之教，而創立「時宗」。

南都是鎌倉時代佛教教學的研究中心，學僧雲集，又因東大寺、興福寺的復興而生氣蓬勃。在因新佛教活動而受刺激的南都僧侶中，興起一恢復佛教本來面貌的改革運動。首先發起戒律復興，另一爲僧侶的社會性活動。提倡戒律復興者有貞慶、叡尊、忍性等多人。僧侶擴大活動範圍，開始對原先不被當作救濟對象的民衆施以教化，忍性等人進行鋪橋造路、鑿井、義診施藥等社會事業。這種變化也波及到在大寺院中致力於教學研究的僧侶，而發起將南都教學集大成，將天台、眞言教學文獻化，以及回顧日本佛教歷史的運動。

現代學術界，常將鎌倉佛教與十六世紀歐洲的宗教改革相提並論，新佛教的祖師被比擬爲馬丁路德或喀爾文，而南都佛教則被稱爲鎌倉舊佛教。明治時代以後，對於鎌倉佛教的研究，雖然以新佛教各宗之成立爲主，然近世逐漸有人從事舊佛教的闡明，並且懷疑將鎌倉佛教截然區別爲新舊二種的正確性。

〔參考資料〕 菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈佛教の歷史的展開（日本）〉；田村芳朗《鎌倉新佛教思想の研究》；高木豐《鎌倉佛教史研究》。

鎭將夜叉法

密教法門之一，亦即以「鎭將夜叉勝軍天王」爲本尊而修的密法，是台密山門五大法之一。「鎭將夜叉勝軍天王」即是毗沙門天王。此天王與諸夜叉誓言共同護持佛法，降伏不善心者，守護國王大臣及百官。因此，若欲祈求國境安全、怨敵退却時，應修此鎭將夜叉法。此法之依據，出自不空所譯《北方毗沙門天王隨軍護法儀軌》，該書云（大正21・224c）：

「爾時那吒太子手捧戟，以惡言見四方白佛言，我是北方天王吠室羅摩那羅闍第三王子其第二之孫，我祖父天王，及我那吒同共每日三度白佛言，我護持佛法，欲攝縛惡人或起不善之心，我晝夜守護國王大臣及百官僚，相與殺害打陵，如是之輩者，我等那吒以金剛杖刺其眼及其心，若爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷起不善心及殺害心者，亦以金剛棒打其頭，爾時毗沙門孫那吒白佛言，世尊，我爲未來諸不善衆生，降伏攝縛皆悉滅散故，亦護持國界故，說自心暴惡眞言。」

雜染（梵 saṃkleśa，巴 saṃkilesa，藏 kun-nas ñon-moṅs-pa）

指善、惡、無記等一切有漏法。「清淨」的對稱。音譯僧吉隸爍。《成唯識論》卷三（大正31・14b）：「雜染法者謂苦集諦，即所能趣生及業惑；清淨法者謂滅道諦，即所能證涅槃及道。」

另依《辯中邊論》卷上載，雜染有三雜染、二雜染、七雜染。皆由虛妄分別所生。其中之三雜染即：(1)煩惱雜染，即十二緣起中之無明、愛、取。(2)業雜染，即行、有。(3)生雜染，即餘支。

◉附：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

《辨法法性論》：「無而現故亂，即是雜染因。如現幻象等，非有而現故。」

《講記》：人生問題的不得解決，問題在無知，在佛法名爲無明。無明就是不明，沒有

智慧，不能正見宇宙人生的眞理。到底錯誤在什麼地方？本論說：「無而現故亂，即是雜染因。」根本沒有心物的各別實性，而在我們的心識中，有二取現起，這是錯亂，就是生死雜染的因緣。雜染與惡不同，雜染是有漏的，不清淨法。善的，惡的，非善非惡的，如沒有離去顚倒錯亂，沒有斷除煩惱，不是無漏的，就是雜染。

雜染有三：(1)惑雜染，(2)業雜染，(3)生雜染。惑雜染——惑是煩惱：是雜染、不乾淨，如布在染缸中染上了各種顏色，不再清淨潔白了。業雜染——由煩惱而起的造作——行爲名爲業，善業、惡業，一切有漏的業，都叫業雜染，業是要感生死果報的。生雜染——由業感到生死果報，或是人，或入地獄，或升天，種種業報，是生雜染。此煩惱，業，果報，種種不清淨的雜染法，從何根源而來？「無而現故亂」，是生起這種種雜染的原因。我們常說了生死，生死是什麼事？就是煩惱、業、果報。從那裏了起？先得知道這雜染的根源在那裏。把此錯亂的根本消除了，煩惱、業、生雜染才可以解決。

我們起貪、瞋、憍慢、貢高、嫉妒、鬥爭、障礙、殘酷心，都是雜染的；我們即是做好事，存好心，如愛心、悲憫心，或無貪心，這些善心也還是不清淨的雜染因。一般的惡心與善心，都還是雜染的。依善惡心所造出來的善業、惡業，也還是雜染。由善業、惡業所感到的果報，即使升天，也還是不清淨的有漏之法。根本原因是無而現爲雜染因。行爲依於思想，思想依於一般的知識。當一念心起時，現起能取與所取，有對立的傾向。這一錯亂的呈現，影響我們的認識與思想，也影響了我們的行爲與成果。此乃無明，根本無明，就是我們的不明。現起的二取相，不是眞實的，好像是心外有境，境外有心，心境對立，其實是不眞實的錯亂。不要以爲我不執著就可以，如不經正確的觀察，勘破這迷亂所在，心隨境轉，不執著也不成的。因爲心起時，好像有一對立性的眞實存在，有一種力量，會使你迷而更迷。非經過修持，引發眞智慧，是沒有辦法改變的。

能取、所取是無而現起的，無而似乎是有，所以叫「亂」，論文舉一比喻「如現幻象等，非有而現故」來說明。佛法常說如幻如化，現在舉如幻的比喻。幻，就是魔術。魔術師變現起一隻象，根本沒有這隻象（印度時常見象，故以象做比喻），但幻現出來的，卻是一隻活生生的象。並沒有此象，可是現起的象，叫你看了活像是眞象。此比喻本無能取、所取，但心識現起的二取，在我們覺得的確有能取、所取對立存在。幻象，大家也許沒有見過。但我們常見的魔術，拿一條毛巾紮成一小鼠，一跳一叫的，看的人就好像見到了眞的老鼠。幻術的「非有而現」似實有，雖沒有這會事，卻有強大迷惑、欺誑的力量。虛妄分別的現起二取，實無其事，而嚴重的影響到思想上、行動上，使衆生永久流轉於雜染、苦惱中。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷二（末）；《大乘莊嚴經論》卷三；《究竟一乘寶性論》卷三；《佛性論》卷二〈如來藏品〉；陳譯《攝大乘論釋》卷三；唐譯《攝大乘論本》卷上；《顯揚聖教論》卷一。

雜阿含經（梵 Saṃyuktāgama，巴 Saṃyutta-nikāya，藏 Yaṅ-dag-par ldan-paḥi luṅ）

五十卷。劉宋・元嘉二十年（443），中印三藏求那跋陀羅譯。收在《大正藏》第二册。此經的別行本傳入中國頗早，初期（從漢末到晉末）的譯家如安世高、支謙、竺法護等，都相繼翻譯。後來唐代玄奘、義淨，宋代法賢、法天、施護等，也續有另本的重譯。現存別行本有《水沫所漂經》等三十種之多。對這些另本而言，五十卷本也可稱爲《大本雜含》。此外，還有三秦時代（350～431）失譯的《別譯雜阿含經》十六卷，相當於大本的第四、二十二、三十二至三十六、三十八至四十、四十一後半卷、四十二、四十四至四十六、四十八至五十各卷。

本經題名「雜阿含」，古來有解釋爲雜碎難持（見《分別功德論》卷一），也有解釋爲對四衆、天子、天女等的雜說（見《五分律》卷三十、《四分律》卷五十四），也有解釋爲文句、根、力、覺、道等雜（見《摩訶僧祇律》卷三十二），都不見得很正確。唐代義淨在所譯《毗奈耶雜事》內，曾譯此經名爲《相應阿含》（見卷三十九），表示本經係隨事義的相應而集成各別品類。但本經實際的編纂，仍以各類相應的經，依著方便而夾雜排列（如佛和弟子所說相應，從能說人而言應安放在篇首，但經文却隨宜夾雜於種種事相應之間等），次第不順，所以有「雜」的意義。這是《瑜伽師地論》卷八十五對它的解釋，最爲恰當。所以玄奘翻譯本經名仍爲「雜阿含」。

本經結構，據姚秦時僧肇所撰〈長阿含經序〉，應有四分十誦。但寫刻本品目不全，僅有〈誦六入處品〉第二、〈雜因誦〉第三、〈弟子所說誦〉第四、〈誦道品〉第五等四個品目，其餘的都闕失了。又本經譯出以後，即未經過好好地整理，卷次紊亂，兼以經文繁短，依《大正藏》編號，約共一三五九經（《大正藏》本對該經一一編號，合成一三六二經。其中第二十三和二十五兩卷原已佚失，後人誤收西晉·安法欽譯《阿育王傳》、梁·僧伽婆羅譯《阿育王經》的部分，以及另一典籍共三經，故《雜阿含》實爲一三五九經）。間有顚倒，是以向來學者大都視本經爲無次第可言。二十世紀初，日人姉崎正治曾對勘巴、漢文四《阿含》，發表〈漢文四阿含〉一文，認爲《雜含》當分爲八誦六十二部（最初發表於《日本亞細亞雜誌》三十五卷，1908），其說亦出之假定，缺乏根據。以後經中國學者從唐譯《瑜伽師地論》內，探索到本經依佛說九事（有情事、受用事等）而編輯的體例，並用《瑜伽》中大段引釋本經的摩呾理迦詳細對勘，刊定本經確爲四分十誦，並改正寫刻本的卷次，恢復原狀（詳見呂澂撰〈雜阿含經刊定記〉，載《內學》第一輯，1924），其名目、卷次，大體如下：

⑴〈蘊、處、因緣相應分〉（所說分的所了知部分），計六誦：〈五取蘊誦〉第一（《經》第一卷以下）、〈六處誦〉第二（舊題〈六入誦〉第二，《經》第八卷以下）、〈緣起誦〉第三（舊題〈雜因誦〉第三，《經》第十二卷）、〈食誦〉第四（《經》第十五卷以下）、〈諦誦〉第五（《經》第十五、十六卷）、〈界誦〉第六（《經》第十六、十七卷）。

⑵〈佛弟子所說、佛所說相應分〉（能說分），計二誦：〈佛弟子所說誦〉第七（舊題〈弟子所說誦〉第四，《經》第十八卷以下）、〈佛所說誦〉第八（《經》第二十二卷以下）。

⑶〈道品相應分〉（所說分的能了知部分），一誦：〈念住等誦〉第九（舊題〈誦道品〉第五，《經》第二十四卷以下）。

⑷〈結集相應分〉（所爲說分），一誦：〈八衆誦〉第十（《經》第三十五卷以下）。

本經是印度北方所傳四《阿含經》中的一種，重在說明各種禪觀和它的效果，所以爲修禪者所專習。其各誦所說法義，頗多彼此重複之處，以下只略說其主要內容。

第一分，〈五取蘊誦〉第一（依〈刊定記〉，舊本《經》卷一、十、三、二、五，共五卷，一一二經，此依《大正藏》編號計算，下並同），主要內容爲依無常、苦、空、無我四門正觀五蘊，如實了知，於色等諸行起厭離想，心得解脫。又反覆敎導，應如實觀察五蘊、蘊集、蘊滅、蘊滅道迹（卷十第四經），如實知蘊愛味、蘊過患、蘊出離（卷一第十三經），以上爲七處善。觀察蘊、界、處，思惟其義，是爲三種觀。

更分析五取蘊是本行（先業煩惱）、所作（今所生起諸行）、本所思願（後有愛）所集，彼法滅故是名爲滅，非永無相。世人顚倒，依於有無二邊，惟如實正觀世間集（緣起）者則不生世間無見，正觀世間滅（性空）者則不生世間有見；是以如來離於二邊，說於中道，

所謂此有故彼有，謂緣無明有行，乃至老病死等苦集，此無故彼無，謂無明滅則行滅，乃至老病死等苦滅（卷十第七經）。凡愚於非所應求諸老病死而反生起，於所應求所謂涅槃不如實知，聞說無我、我所，妄生怖畏（卷三第九經）。

見有我者，一切皆於色等蘊爲取所緣，無明所蓋，不知苦際。應於諸行，依止無我見發其勝解，無明觸滅，明觸覺起，於色等捨而不取，寂滅而住，則欲貪斷，正向滅盡，自證我生已盡，乃至自知不受後有，不起諸漏，心得解脫（卷三第五經）。此中以欲貪不現行名斷，以超越隨眠，永離欲貪名心解脫。若於五蘊取著，生於愛恚，名有漏法，反此名無漏法（卷二第二十三經）。

又說如來爲法根、法眼、法依，附辨如來與慧解脫阿羅漢同分、異分（卷三第七十四經）；說比丘當善思惟，觀察於心，心惱故衆生惱，心淨故衆生淨（卷十第十二經），都孕含了以後教義上的進一步發展。又載佛自說，我如法語，不與世間諍，而世間盲無目者不知不見，乃與我諍（卷二第五經）；及薩遮尼犍言色等是我，佛問：汝於色等能爲主宰，悉得自由否？終於默然不答，從佛教法（卷五第八經）等，可略見佛化外道事蹟。

〈六處誦〉第二（舊本《經》卷八、九、四十三、十一、十三，共五卷，一三一經），主要內容爲尊者羅睺羅問：云何知？云何見？於內識身及外一切相，令我、我所、我慢、使繫著不生（卷八第十一經）。又略示應超越二法，斷諸愛欲，轉去諸結，離諸相，寂滅解脫，究竟苦邊（卷八第十九經）。此中以眼、色等爲二，緣眼、色生識，三事和合生觸，觸生受，若於此受的集、滅、味、患、離不如實知，即種植增長諸惡不善法（卷八第二十八經）。而非眼繫色，非色繫眼，於其中間起欲貪則是其繫（卷九第二十經），故說內六入處是一邊，外六處是一邊，受是其中，愛爲縫紩（卷四十三第一經）。眼見色已，愛念染著貪樂，起身口意業，是名爲海，一切世間悉於其中貪樂沈沒（卷八第三十經）。是故應善守護根門，常攝其心，住身念處。舉龜見野干覓食，即便藏六喻，勉諸比丘常當執持眼律儀住，於律儀及非律儀應善了知（卷四十三第三經），於六觸入處極生厭怖，內心安住，制令一意。更舉四蛇、五怨、六賊喻（卷四十三第八經），勉善備資糧，作所應作。又說內六入處名爲世間，諸觸受若苦、若樂、若不苦不樂，一切是危脆敗壞法，名爲世間（卷九第五經）。如實知眼空（有爲空）、常恒不變易法空（無常等）、我我所空（無爲空），此性自爾，名爲世間空（卷九第四經）。雖於外事中依俗諦假名說有果及有受者，而眼生時無有來處，滅時無有去處，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，當知是名第一義空（卷十三第三十一經）。如是如實了知，名聖弟子到世間邊，知世間，度世間，究竟苦邊（卷九第六經）。又載佛敎弟子二十億耳於修習中應善發起平等精進，舉有名的善彈琴喻，說精進太急增其掉悔，太緩令人懈怠，應如善調琴弦，不緩不急，然後發微妙和雅音，當平等修習攝受，莫著，莫放逸，莫取相，是名善修（卷九第二十五經）。又舉渡灰河喻（以灰河南岸極熱，喻內外六入處）說菩薩諸正行道以及道果勝聲聞乘、爲無有之義（卷四十三第十二經）。

〈緣起誦〉第三（舊本《經》卷十二、十四、十五的一部分，共約二卷半，三十九經），主要結集佛所宣說，昔未成道時，觀一切世間皆入生死（卷十五第二經），依正思惟，始從生死次第逆觀苦集二諦緣起道理，復以善方便觀滅道二諦，知何法無故則老死無，何法滅故則老死滅。如遊曠野，披荒覓路，忽遇故道，隨行前進，入故城邑，圓觀清淨，豐樂安隱。於老病死及其集、滅、滅道迹，自知自覺，成等正覺（卷十二第五經）。並說過去諸佛，亦於緣起正思惟已，證等正覺（卷十五第五經）。進而說明緣起法，無始時來因果展轉相續，非我作，亦非餘人作，如來出世及未出世

，法界常住。如來自覺此法成等正覺，為諸衆生分別演說，開發顯示，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂無明緣行乃至純大苦聚集；此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅故行滅乃至純大苦聚滅（卷十二第十七經）。多聞聖弟子於緣起法、緣生法世間集滅如實正知，善見、善覺、善入，覺知覺見世間生滅，成就賢聖（卷十二第十三經）。依緣起法義，若不知前後際、不知內外、不知業報等，則癡暗大冥，是名無明（卷十二第十六經）。緣起實性最極甚深，由微細因果、無我、離繫有情而有繫縛、有繫有情而離繫縛等四相，難於了知，或於此疑惑猶豫，先不得得想，不獲獲想，不證證想，復為說出世空相應緣起隨順法（卷十二第十一經）。又說凡夫於四大身生厭，離欲背捨，但非於識。應觀心意識剎那轉變，異生異滅，於緣起善巧，如理觀察，識無常性（卷十二第七經）。如是觀者，於色解脫，於受想行識解脫，於生老病死憂悲惱苦解脫，說彼於苦得解脫，自知我生已盡，乃至不受後有，而安住於畢竟若有餘依、若無餘依二涅槃界（卷十二第八經）。

〈食誦〉第四（舊本《經》卷十五的一部分，八經），主要說衆生依摶、觸、思、識四種食資養而得住世。四食由愛為緣而有，愛由受，受由觸，觸由六入處。凡愚於此有所追求，造作新善惡業，便能攝受當來後有，故說愛集是食集，食集故未來老病死憂悲苦惱集。如是六入處滅則觸滅，乃至愛滅、食滅，而純大苦聚滅（卷十五第七經）。正觀諸食，以識為依，緣起輪迴不絕，說為食義（卷十五第八經）。又於四食深見過患，當觀摶食如子肉想，則五欲斷；觀觸食如無皮牛，常有苦毒，則三受斷；觀思食如大火起，急思遠避，則三愛斷；觀識食如受三百矛，則名色斷（卷十五第十經）。言資益衆生壽命四食，比丘若有喜有貪，則招純大苦聚；若對四食無貪無喜，識無所住，猶如虛空，則苦聚滅（卷十五第十至十五經）。

〈諦誦〉第五（舊本《經》卷十五，十六的一部分，約一卷半，六十五經），主要說佛轉法輪，自說所緣境界及所得方便。所緣境界即苦、集、滅、道四聖諦，所得方便即於此四諦三周正轉而生起的十二相智。此中初轉於苦聖諦乃至道聖諦作正思惟，如實了知，於本所未聞法生眼（能取現見事）智（能取不現見事）明（悟入盡所有事）覺（悟入如所有事）四種行相（卷十五第十五經）。次轉以其妙慧如實遍知當知苦諦，永斷當斷集諦，作證當證滅諦，修習當修道諦，亦起眼、智等四種行相（卷十五第十八經）。三轉自知於所應作我皆已作，於苦諦已知，集諦已斷，滅諦已作證，道諦已修，亦起眼、智等四種行相，得出得脫，自證得無上正等菩提（卷十五第二十五經）。如是三轉法輪，以義饒益世間，故稱如來為世間大醫王，成就四法：㈠善知病，㈡善知病源，㈢善知病對治，㈣善知治病已當來更不復發，依次喻顯苦集滅道四聖諦法（卷十五第二十五經）。又舉大海盲龜，百年一出頭，偶值浮木一孔，喻示人身難得，正法難聞，更難於彼，勸於四諦起增上欲，精進修學（卷十五第四十二經）。於諦智已證得者，如因陀羅柱，深入地中，四方猛風不能令動，智慧堅固，一切異論不能移轉，不隨他語（卷十五第三十四經）。若於四諦有疑者，則於佛有疑，於法、僧有疑（卷十六第十四經）。應由聞慧任持其法，思慧任持其義，修慧任持其證。是故當正思惟四諦，愼莫思惟世間不應思處，以彼非義饒益，非法饒益，非智非覺，不順涅槃故（卷十六第一經）。又說四諦現觀為漸非頓，先於苦諦證現觀已，然後次第證於集滅道諦現觀（卷十六第二十九經）。又說趣證諦智現觀位次，三結盡者得須陀洹，乃至於一切漏盡、自知不受後有者名阿羅漢，若於四諦平等覺者名為如來（卷十五第二十九經）。

〈界誦〉第六（舊本《經》卷十六的一部分，十七，共二卷，四十六經），主要說衆生常與界俱，與界和合，共相滋潤，相似而轉。

當知諸界其數無量（卷十六第三十八經）。是故當說分別諸種種界，如實了知。略說有眼界、色界、眼識界等十八界（卷十六第四十五經）各自相續，決定差別。謂衆生不善心生時，與不善界俱，當分別種種諸界（卷十六第四十經）。緣種種界，生種種觸、種種受、種種想，種種欲，種種覺，種種熱，種種求，是名依欲求故建立諸界（卷十六第四十八經）。緣界故生說，生見，生想，不離於界；凡夫者是無明界，乃至無上正等覺見，亦緣界而生，不離於界（卷十七第二經）。凡愚身觸生諸受，心生狂亂，爲貪使所繫，增長身受心受，比如一人身被二毒箭，極生苦痛（卷十七第十五經）。應觀樂受作苦想，苦受作劍刺想，不苦不樂受作無常滅想，是名正見（卷十七第十二經）。以一切行無常故，是變易法故，又依諸行漸次止息寂滅故，說所有諸受悉皆是苦（卷十七第十八、十九經），說名受患。正觀受自性及其雜染、清淨因緣，於受斷，越欲貪，是名受離，爲出爲脫，離諸顚倒（卷十七第二十經）。當修止觀二法，專精思惟。修習於止，終成於觀，修習觀已，亦成於止。止觀雙修，得解脫諸界，乃至斷一切行，是名斷界。一切行滅，是名滅界（卷十七第九經）。

次第二分，〈佛弟子所說誦〉第七、〈佛所說誦〉第八，此二誦與下第四分〈八衆誦〉第十，內容上大體仍說蘊、處、緣起、道品等事，但所說不拘於一義，不易歸納，故別開爲二分，三誦。

〈佛弟子所說誦〉（舊本《經》卷十八至卷二十一，八十六經），可分爲舍利弗說、目犍連說等六品。〈舍利弗品〉多說八正道，及十善不善業迹。〈目犍連品〉多說神通及果報。〈阿那律品〉多說四念住，讚念住爲淨諸衆生一乘道。〈大迦旃延品〉讚內外入處離欲名塞源流，及修六念、四證淨等功德。〈阿難陀品〉多說斷愛、修梵行事，特提無相心三昧智果功德。〈質多羅品〉解釋佛所說無量心、無量相、無所有、空等諸三昧，有種種名、種種味，是名法一義、味種種；又善說種種界，及三業入出滅盡定滅、起次第。

〈佛所說誦〉（舊本《經》卷四十一的一部分，卷六、七、三十一至三十五、三十七、四十七，共約九卷半，二八三經），係結集佛說部分之不用伽他問答形式者，內容與各誦所說大體相通，而特讚淨信、行施、修慈、戒殺、不放逸，及分別善不善業迹。佛善知諸衆生根之優劣，應機施教，經中具載佛化遮羅闍羅那、戰鬥活、調馬、凶惡、摩尼珠髻、王頂、刀師諸聚落主（卷三十二第三至十一經），及臨般涅槃許外道須跋陀羅問法，攝受出家，知法入法，得阿羅漢果，先佛入滅（卷三十五第八經）等事蹟。

第三分，〈念住等誦〉第九（舊本《經》卷二十三至三十，及卷四十一的一部分，二六九經），本誦可分爲菩提分、持息念、三學、四證淨四段。

(1)菩提分段，於導首的身、受、心、法四念住部分特詳，讚爲一乘道，淨諸衆生（卷二十四第三經），爲世出世間無量善法生起依處，爲聲聞行四種增上方便（卷二十四第九經），離此即違背如理作意，無緣能生正見等正道，於苦不得解脫（卷二十四第四經），故菩提分法安立念住爲初。而當先淨其戒，直其見，具足三業，然後鄭重修習（卷二十四第二十一經）。念住隨身等法，觀緣生性，悟入無常無我，繫心集滅觀而無所依住，是故當自取心，持自境界，莫令外散（卷二十四第十四經）。

次四正斷，四神足部分，經文已佚。次五根部分，分別指出信根是四不壞淨，精進根是四正斷，念根是四念處，定根是四禪，慧根是四諦（卷二十六第五經）。又特指出五根諸功德皆以慧爲導首。由思擇力，如理作意，思惟諸法，此增上故，乃於涅槃得正信解，次發精進，於身等所緣境界安住正念，令心一趣，乃至於一切法如實了知，盡其究竟。如是慧於初中後多有所作，最爲殊勝，一切皆爲所攝故（卷二十六第十經）。復以發菩提心義貫攝五根

，謂於菩提心起淨信心，起精進方便，及初發心所起念、三昧、智慧，順次名爲信等五根（卷二十六第十三經）。

次五力部分，先約爲二力，謂數力與修力（卷二十六第二十經）。於一切惡行深見過患，能正思擇，息惡修善，是名數力。以此爲依，能正修習四念住等菩提分法，是名修力。又約爲三力，謂信力、進力、慧力，或信力、念力、慧力。依此開爲信、進、念、定、慧五力，順次配指四不壞淨、四正斷等法，與五根同。或增慚、愧二力，爲七力。又說如來成就十種智力，與聲聞成就五種學力差別。若諸聲聞始學，智慧未足，如來以法隨時教授，令其深入堅固，成就不放逸（卷二十六第三十七經）。

次七覺支部分，念、擇法、精進、猗、喜、輕安（猗）定、捨七覺支，能正對治貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑五蓋，能作大明，引趣涅槃（卷二十六第五十五經）。此中以念爲能依，擇法爲所依，應善分別修習過程的適時非時（卷二十七第三經）。若能隨時隨量運轉現前，一心正受，則不勤方便自得平等（卷二十七第八經）。如是七覺支漸次起已，修習滿足，當得現法智證樂及命終涅槃等七種果（卷二十七第二十八經）。

次八正道部分，此以導首的正見爲主。正見生已，正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定次第生起，得正解脫（卷二十八第二經）。諸不善法，一切皆以無明爲根本，不如實知故起於邪見乃至邪定；若諸善法，一切皆以明爲根本，如實知者則爲正見（卷二十八第三經）。正見乃至正定是爲彼岸，是逆流道（卷二十八第二十一經）。學謂學正見成就乃至正定成就，至於無學正定成就是名聖漏盡（卷二十八第十二經）。是故當修正見，以義饒益，常得安樂。正見爲首，八正道支順正理故，說名爲法；能滅一切煩惱故名毗奈耶；去諸惡法，一切賢聖共修習故說名爲聖；趣涅槃故說名應修（卷二十八第三十九經）。

(2)持息念段，說正修習安那般那，思惟繫念乃至息滅，隨順觀察，住樂知覺，身心輕安，不生染著（卷二十九第七經），能令昏沉下劣俱行粗重皆悉遠離，對治妄想，令尋伺等亦皆寂靜，修純明分想速得成就（卷二十九第六經）。經載如來以兩個月爲期，持息念思惟住，稱爲聖住，亦名無學現法樂住。學人修此，所不得當得，不到當到，不證當證（卷二十九第十二經）。

(3)三學段，此中首尊重增上戒學，說修習三學，則爲攝受一切戒（卷二十九第二十三經）。如有汎爾出家，不以淨戒爲其增上，則於定於慧，比知亦爾，佛即說彼於沙門果證爲無能者（卷二十九第二十四經）。又說解脫堅固念爲增上，學勝利住慧爲上首（卷二十九第二十九經）。

(4)四證淨段，經以八正道爲流，而說成就於佛、法、僧、戒四不壞淨爲入流（卷三十第十四經）。成就四不壞淨者，於世尊處得清淨信樂，決定不生疑惑，則不由他信，不由他欲，不從他聞，不取他意，不因他畏，是名有如實正慧知見（卷三十第五經），是爲增上三學所依止處。佛囑比丘，若有人於汝處樂聞、樂受者，當爲說四證淨，令入令住（卷三十第八經）。

第四分，〈八衆誦〉第十（舊本《經》卷三十八至四十、四十六、四十二、四、四十四至四十五、三十六、二十二、四十八至五十，共十三卷，三一〇經），係結集佛爲八衆說法之用伽他問答形式者，〈刊定記〉依別譯二十卷本（相當於大本三十卷以下之文）所存經名、結頌，對校大本，得所屬各卷。

(1)沙門衆部分，著重讚止息惡業，出家學道，以剃除鬚髮及盡諸漏爲沙門二種端嚴（卷三十八第一經）。讚戒香能順逆風熏被世間，寧食熱鐵丸，不犯戒而食信施（卷三十八第十二、十四經）。誡依法行乞，莫著嗜欲，莫貪利養（卷三十九第三經）。最勉斷愛、除慢、息瞋、離結（卷三十八第七經），攝心護根，令

內心寂靜，正念正知，決定明了（卷三十九第二經）等。

⑵魔天衆部分，多說魔化種種形，擾亂佛及比丘，及佛以淨心降魔事。說五蘊、六入非我之所，若於此無所著，則不著魔境界。讚天帝釋敬禮三寶，並爲說止惡修善，修施戒等福德，導入正法。

⑶三十三天衆部分，主要說受持供養父母、行惠施等七法者得生天。又說比丘當行忍辱，如天帝釋恭敬三寶等。

⑷利帝利衆部分，主要爲波斯匿王說法，勸修義、修法、修慈、信三寶，於福田行施等功德。

⑸婆羅門衆部分，主要爲諸婆羅門說八正道是淸淨道。亦有婆羅門因種種執著，瞋佛毀佛，見佛聞法後馴服，得淨惡見等。

⑹梵天衆部分，多說梵天讚頌佛說法功德，及興供養、歸信等事。

⑺尊重衆部分，多載婆耆舍讚頌諸大弟子功德，及親近佛、諸大弟子教誨受益、說譬讚頌事。

⑻四天王衆部分，主要說佛許屈摩夜叉所說正念、慈心等法。又說若知法句，能持戒離殺生、不妄語，捨非義，則能脫鬼神道。雖父母不能解脫子苦，唯聞如來法，其苦得解脫等。

本經與根本有部摩呾理迦相符（見《瑜伽》八十三至九十八各卷），係根本有部傳本無疑。

此經全部梵本已佚。近年在中國新疆地方等發現的零星梵本和《雜阿含經》個別經文相同的有十一經。

本經大部譯出的前後，零本翻譯很多，現存的有三十九種之多（見內學院編：《精刻大藏經目錄》）。

西藏文大藏經中相當《雜阿含經》的零經亦有十一種。

《雜阿含經》和南傳巴利文本《相應部》相對勘，約有三分之一相同，其餘同於巴利文本《增支部》者約一百二十經，同於《中部》者約二十經。詳見赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》。（田光烈、游俠）

在現代版本方面，佛光山《阿含藏》中之《雜阿含經》，爲新式分段標點本，且含校勘及注釋。此外，印順之《雜阿含經論會編》，係此經經文與《瑜伽師地論》〈攝事分〉中相關論文的合編。

◉附一：印順〈雜阿含經論會編序〉（摘錄自《雜阿含經論會編》）

《雜阿含經》（即《相應阿含》、《相應部》），是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行爲主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來的部派分化，甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經而發見其淵源。這應該是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的聖典。

現存漢譯的《雜阿含經》，內容缺佚了二卷（古人以《阿育王譬喩》補足），次第也大有倒亂，所以全經的組織部類，無法明瞭。呂澂發表了〈雜阿含經刊定記〉，依《瑜伽師地論》，知道四阿含經是依《雜阿含經》爲根本的；《瑜伽論》〈攝事分〉中，抉擇契經的摩呾理迦（本母），是依《雜阿含經》的次第而造。我在《原始佛教聖典之集成》，有了進一步的研究，主要是論定：依《瑜伽論》〈攝事分〉，分全經爲「能說」、「所說」、「所爲說」；這三類，與「修多羅」、「祇夜」、「記說」相當。近代學者的研究，或說依九分教而集成四部阿含；或說依四阿含而類別爲九（十二）分教。其實，四部阿含是先有《雜阿含》，九分教是先有「修多羅」、「祇夜」、「記說」（這三分也還是先後集出），二者互相關聯，同時發展而次第成立的。《中阿含經》（一九二）〈大空經〉，說到「正經，歌詠，記說」（《中部》一一二〈空大經〉所說相同），正是佛教初期三分教時代的明證。

《瑜伽論》〈攝事分〉中，抉擇契經宗要的摩呾理迦，是《雜阿含經》的部分論義，也就是「所說」──「修多羅」部分的論義。「修多羅」分陰、處、因緣、聖道四大類，在《雜阿含經》的集成中，「修多羅」是最早的，正是如來教法的根本所在。從〈雜阿含經刊定記〉去看，這部分的經論對比，不免粗疏而不夠精確！抗戰期間，聽漢藏教理院雪松法師說，內學院有《雜阿含經論》的合刊本，可惜沒有見到，不知內容如何！我在《原始佛教聖典之集成》中，經論對比，也還有些錯失。因此，我編印了這部《雜阿含經論會編》。(1)經論（先經後論）比對合編；(2)分別部類，依「修多羅」、「祇夜」、「記說」的次第，分全經為七誦、五十一相應；(3)校正衍文與訛字；(4)採用新式標點；(5)經前附入拙作的〈雜阿含經部類之整編〉，說明《雜阿含經》的部類，與會編的種種問題。我想，這對於探究佛教的原始法義，發心閱讀漢譯《雜阿含經》的，會給予多少方便的。

◉附二：印順〈雜阿含經部類之整編〉（摘錄自《雜阿含經論會編》）

我國譯出的《雜阿含經》，與巴利本的《相應部》（Saṁyutta-nikāya）相當，是劉宋・元嘉年間，求那跋陀羅在楊都祇洹寺所出的，寶雲傳譯，慧觀筆受，分為五十卷。求那跋陀羅是中天竺的婆羅門種，元嘉十二年（435），由海道抵廣州，不久就到了楊都（現在的南京）。西元445年以前，隨從譙王到荊州，所以《雜阿含經》在楊都的譯出，在西元435至445年之間。《歷代三寶紀》與《大唐內典錄》，依據道慧的《宋齊錄》，說《雜阿含經》的梵本，是法顯所齎來的，但僧祐《出三藏記集》、慧皎《高僧傳》都沒有說到，所以當時依據的梵本，是法顯還是求那跋陀羅齎來，是難以論定的。《雜阿含經》的現存本，內容與次第，都是有錯亂的，這是「宋藏本」以來就如此了。如卷二十三、卷二十五──兩卷，實為《阿育王譬喻》的部分異譯，却被誤編在《雜阿含經》內。考求那跋陀羅所譯的，有《無憂王（即阿育王）經》一卷，梁・僧祐時已經佚失。大抵本經在梁代以前，已經缺少了兩卷（次第也已經倒亂），或者就以求那跋陀羅所譯的《無憂王經》，編入充數，於是《雜阿含經》保有五十卷，而《無憂王經》却被誤傳為佚失了。實際上，《雜阿含經》現存的，只有四十八卷，這是內容的缺失不全。《阿含經》的集成，從來就有攝頌，大致以十經為一偈，以便持經者的記憶。《雜阿含經》的「五陰誦」部分，傳譯時保存了攝頌，所以可依攝頌而知道經文的次第。保存攝頌的，共五卷，現存本編為卷一、卷十、卷三、卷二、卷五，這是可依攝頌而確定為卷次倒亂的。沒有攝頌的四十三卷，當然也還是有倒亂的，這是經卷次第的倒亂。現存刊本卷八初題「誦六入處品第二」；卷十二初題「雜因誦第三品之四」；卷十六初題「雜因誦第三品之五」；卷十八初題「弟子所說誦第四品」；卷二十四初題「第五誦道品第一」。可見全經是分為多少誦，也就是多少品的。但零落不全，不能明瞭一經組織的全貌，這是部類分判的不完全。《雜阿含經》為原始佛教的根本聖典，而傳譯為漢文的，由於古代的展轉傳寫（從譯出到刻版，長達五百多年），竟缺佚紊亂到如此！不明全經的統緒次第，實為聞思正法的最大障礙！到近代（民國十二年，1923），支那內學院呂澂，發表〈雜阿含經刊定記〉，證明了《瑜伽師地論》〈攝事分〉的「契經事擇攝」，實為《雜阿含經》主體的本母──摩呾理迦。論文從卷八十五到卷九十八，凡十四卷；依論義對讀經文，經文應有二十二卷，但一卷已經佚失，只存二十一卷。這樣的經論對讀，《雜阿含經》主體的分部與次第，總算已充分的明了出來。日本・昭和十年（1935）出版的《國譯一切經》、《新訂雜阿含經》，繼承姉崎正治的考校分部（論文發表於1908年），沒有能重視中國學者研究的業績，在部類次第上，仍不免有所倒

亂！關於《雜阿含經》，當然是原始佛教聖典，但不可不知道的，那就是：現存的原始佛教聖典，都是部派所誦出的。漢譯《雜阿含經》，是上座部中，說一切有系的誦本。如說一切有部所傳誦的《撫掌喻經》、《順別處經》，都見於漢譯的《雜阿含經》。說一切有部是說三世有的，所以特說「云何一切有」。肯定的說：「以有過去色故」，「以有未來色故」，所以聖弟子要不顧戀過去色，不欣求未來色。這些，都是現存巴利聖典《相應部》（與《雜阿含經》同一原本，屬上座部中，分別說系的赤銅鍱部所誦）所沒有的。說一切有部的聖典，可以對勘現存巴利的《相應部》，但應從說一切有系傳承的立場，去治理、研究。

《雜阿含經》的另一譯本，題名《別譯雜阿含經》，二十卷（麗藏本分爲十六卷，次第極爲紊亂）；內分二誦，《大正藏》計數爲三六四經。這部經，梁《出三藏記集》沒有說到。隋《法經錄》初舉《別譯雜阿含經》名目，失譯。經中注說：「毗㗭，秦言雄也。」所以唐《開元釋教錄》，附入「秦錄」，失譯。《俱舍論稽古》以爲：「今撿譯文體裁，蓋在魏晉之間，全非東晉以下語氣。且秦言字，獨見經十二曰：毗梨，秦言雄。一箇秦字，惡足徵哉！或晉字音誤，亦不可知。」這是推想爲漢代所譯的；但「或晉字音誤」，又容許可能是西晉所譯出。然譯者巧拙不一，不可一概而論。如苻秦．建元二十年（384）初譯的《中阿含經》、《增一阿含經》，是東晉的譯典，而譯文却是：「並違本失旨，名不當實，依俙屬辭，句味亦差，良由譯人造次，未善晉言，故使爾耳。」《別譯雜阿含經》，既注有「秦言」，似乎沒有非西晉以前譯出不可的理由！總之，《別譯雜阿含經》是古譯，比五十卷本的譯出爲早，所以「別譯」二字，不是初譯的經名，而是後人附加的。二十卷本的《別譯雜阿含經》，只是五十卷本的一部分，次第相同，而文義略有出入。《俱舍論稽古》，論斷二十卷本爲飲光部的誦本；或推論爲可能與化地部，或法藏部誦本相近。化地部、法藏部、飲光部，都是上座部分別說系流出的部派。同出於一系，如說近於化地部與法藏部，怎能一定說不近於飲光部呢！在教義上，飲光部主張「過去未與果業是有」，與說「三世有」的說一切有部（赤銅鍱部所傳，飲光部從說一切有部分出）要接近些。五十卷本是說一切有部的誦本，次第與二十卷本相近，所以被稱爲《別譯雜阿含經》的，屬於飲光部誦本是更有可能的。玄奘所譯《俱舍論》，引《雜阿笈摩》爲婆柁梨說偈；眞諦舊譯的《俱舍釋論》，作「少分阿含」。依此，《俱舍論稽古》說：《雜含》有大小二本，而此文沒大本，僅見小本，故以《別譯雜阿含經》爲小本。「少分阿含」，是《雜阿含經》的一部分，而自成部類的。二十卷本，分爲二誦：「初誦」十二卷，是有偈的；「二誦」七卷是長行，末卷又有偈頌。偈頌部分共十三卷，與五十卷本的「八衆誦」（「衆相應」）——十三卷相當。「二誦」的七卷長行，是「如來所說誦」的一部分；比對五十卷本，僅四卷（弱）。從末卷又是偈頌；及長行部分七卷，僅及五十卷本的四卷來說，這部二十卷本，可能是有遺落的。這部二十卷本，比之五十卷本，不只是不同部派所傳誦，也是不同的組織。《稽古》的「大本」、「小本」說，對《雜阿含經》的綜集完成過程，倒是可以提貢說明的。《別譯雜阿含經》，全部都有攝頌（偶缺），比對《雜阿含經》，凡十七卷。這樣，依《瑜伽師地論》〈攝事分〉，得二十一卷的次第；依《別譯雜阿含經》，得十七卷次第。在全經四十八卷中，次第可見的，已有三十八卷了。以此爲基礎，相信《雜阿含經》全部次第的整理，誦品的分類，應該會更適當些。（中略）

部派所誦的《雜阿含》，現存說一切有部的《雜阿含經》，赤銅鍱部的《相應部》；其他部派，偶存一鱗一斑而已。試先作組織的對比觀察：《雜阿含經》全部，上座部各派，應該都是分爲五誦（五篇）的。《雜阿含經》先

出長行的「修多羅」，《相應部》先立「有偈篇」，這是先偈而後長行的。化地部《五分律》說：「此是雜說：爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集爲一部，名雜阿含。」法藏部的《四分律》說：「雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、諸天、雜帝釋、雜魔、雜梵王，集爲雜阿含。」傳爲雪山部（律與《四分律》相近）的《毗尼母經》。說：「與比丘相應，與比丘尼相應，與帝釋相應，與諸天相應，與梵王相應，如是諸經，總爲雜阿含。」以比丘、比丘尼、天、魔等相應（雜）爲例，說明《雜阿含經》的內容，與《相應部》先立「有偈篇」相合。可能是飲光部的《別譯雜阿含經》，也是先有偈頌。所以，或以爲《雜阿含》的原形，應該是偈頌在先的。但《相應部》是赤銅鍱部本，與化地部、法藏部、飲光部等，同屬於上座分別說系的流派；同屬於一系而經典結構（先有偈頌）相同，是不能證明爲《雜阿含》之原形的。在九分（十二分）教的成立過程中，先有「修多羅」而後「祇夜」，是佛教界所公認的。原始聖典的集出，應先爲精簡的長行，適應通俗教化的偈頌，成立要遲一些。

「修多羅」長行的次第，《相應部》立「因緣」、「蘊」、「六處」、「大」（即「道品」）——四篇；《雜阿含經》作「五陰」（蘊）、「六入處」、「雜因」、「道品」——四誦。次第雖不完全一致，而菩提分法都是在末後的，這可說是上座部誦本的原形。大衆部所傳，是舉長行爲例的，如《摩訶僧祇律》說：「文句雜者，集爲雜阿含，所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比（等）名爲雜。」所舉的例，顯然是菩提分法；以「道品」（長行）爲首，表示佛法的重於實踐。「相應教」的原形，應該是大衆部誦本那樣的。如《中部》（一〇三）〈如何經〉說：當時共論的阿毗達磨，是如來自證而宣說的：「四念處，四正勤，（中略）八聖道分。」代表說一切有部的早期論書——《法蘊足論》（現存本已有過後人的補充），立二十一品，也是先舉道品類，末後才說「處」、「蘊」、「界」、「緣起」的。上座部誦本以「道品」爲後，「蘊」、「處」等在前，表示了重於事理分別的學風，與大衆部分化。至於「蘊」、「處」、「緣起」（界）——三誦的次第，由於經中有不同的次第，部派間各取一說，也就不能盡合了。以《雜阿含經》來說，佛命羅睺羅爲衆說法，次第爲「五受陰」、「六入處」、「尼陀那」（譯爲「因緣」），正與《雜阿含經》的誦次相合。

「修多羅」四誦的主體，《雜阿含經》有：「陰」；「入處」；「因緣」，「諦」，「界」，「受」；「念處」，「正勤」，「如意足」，「根」，「力」，「覺支」，「聖道分」，「安那般那念」，「學」，「不壞淨」——十六相應。《相應部》與之相當的，是：（十二）「因緣」，（十四）「界」；（二十二）「蘊」；（三十五）「六處」，（三十六）「受」；（四十五）「道」，（四十六）「覺支」，（四十七）「念處」，（四十八）「根」，（四十九）「正勤」，（五十）「力」，（五十一）「神足」，（五十四）「入出息」，（五十五）「預流」（與「不壞淨」同），（五十六）「諦」——十五相應。《相應部》沒有「學相應」，那是編入《增支部》了。這部分，有可以比較討論的，如「諦」，《雜阿含經》在「因緣」與「界」之間，屬「雜因誦」，而《相應部》屬於「大篇」（「道品」）。考《雜阿含經》說：「慧根者，當知是四聖諦」；「若比丘，苦聖諦如實知，苦集聖諦（如實知）、苦滅聖諦（如實知）、苦滅道跡聖諦如實知，是名慧根。」《相應部》的「根相應」，也是這樣說的。諦是聖諦，是聖者如實知的，所以《相應部》屬於「大篇」。考說一切有部的阿毗達磨，《法蘊足論》與《品類足論》的〈千問品〉，「聖諦」都在「念住」與「靜慮」之間。《發智論》立四十（二）章：四諦與四靜慮等，同爲「功德類」而不是「境界類」。聖諦屬於道品類，實爲上座部

的古義。後人以四諦爲世出世間因果，屬於「雜因誦」，是作爲因果事理去理解了！如「受」，說一切有部的古說，沒有說到「受相應」。但《雜阿含經》與《瑜伽論》〈攝事分〉，都在「界」以下說「受」。《相應部》是屬於「六處篇」的。六受依六觸而起，六觸依於「六處」，「受」是可以攝屬「六處」的。但「受」依於六觸，而六觸是六內處（根）、六外處（境）、六識（即十八界）——三和合而有，那末屬於「雜因誦」的「界相應」，也是很合理的。

「祇夜」部分，《雜阿含經》與《相應部》，可說是非常相近的；唯一不同的，是「比丘相應」。《雜阿含經》，「比丘相應」在「八衆誦」（「祇夜」）初，這與化地部、法藏部、《毗尼母論》、《別譯雜阿含經》，都是一致的。不知赤銅鍱部，到底依據什麼理由，將有偈的「比丘相應」，不與有偈的合編一處，而編入「因緣篇」中？這是不適當的！「記說」部分，似乎差別較多。《相應部》的（二十）「龍相應」、（三十）「金翅鳥相應」、（三十一）「揵闥婆相應」、（三十七）「女人相應」，是《雜阿含經》所沒有的，不過這可能在佚失的卷二十二中。《雜阿含經》的「馬相應」、「摩訶男相應」、「業報相應」，《相應部》沒有，那主要是編入《增支部》去了。「病相應」，主要爲分散在《相應部》的各相應中，而《雜阿含經》却集爲一聚。《雜阿含經》卷二十三（舊誤編爲卷三十一），包含了《相應部》的（三十二）「雲相應」、（三十四）「禪定相應」、（四十三）「無爲相應」、（十三）「現觀相應」、（二十五）「入相應」、（二十六）「生相應」、（二十七）「煩惱相應」——七種相應。所以，《相應部》立五六相應，《雜阿含經》今判爲五一相應，「修多羅」（主體）與「祇夜」部分，可說是大同小異的。「記說」部分的差別大些，主要也還是組集分類的不同。其中也有非常不同的，那是上座部再分化，各部自爲結集補充的，到論究經數多少時，再爲說明。從組織來說，《雜阿含經》與《相應部》，僅有先長行或先偈頌的重要差別。然依說一切有系的古老傳承，知道全部爲「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三部分的綜合，似乎《雜阿含經》要接近古上座部些。

說到義理方面，雖是原始佛教的聖典，而到底已是部派的誦本；《雜阿含經》與《相應部》，都已集入自部特有的見解。如說一切有部主三世實有，所以《雜阿含經》有「云何一切有」經。肯定說：「以有過去色故」，「以有未來色故」；並到處說：「如當說，如是（實）有及當知，亦如是說」。這是三世有說，是《相應部》所沒有的。同樣的，赤銅鍱部主現在實有，所以《相應部》說「四十四智」時，說法智與類智，類智是知過去未來的；《雜阿含經》沒有說到法智與類智。依三世而有言說，《相應部》有「言路」經，廣說現在現有，過去曾有，未來當有，《雜阿含經》缺。說一切有部明依三世而有言說，見於《中阿含》的〈說處經〉，說三世有而不加簡別。此經，赤銅鍱部編入《增支部》，也分別說過去曾有與未來當有：這是現在有說。部派的根本異義，都已載入自部聖典，當然不是原始佛教所固有的。又如「名色」的「名」，《相應部》解說爲：受、想、思、觸、作意，是論（類集成的）義；《雜阿含經》解說爲：「四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。」反之，《相應部》解說「無明」爲：於苦、集、滅、道的無知，極爲簡要！而《雜阿含經》廣列：「不知前際……染污清淨，分別緣起，皆悉不知」，十足是論師的分別廣說。又如《相應部》處處說無常、苦、無我；《雜阿含經》處處說無常、苦、空、無我；或以爲「空」是說一切有部所增的。然《雜阿含經》說：「此五受陰動方便觀：如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」與此相當的《相應部》經，這樣說：「如理思惟：五取蘊無常、苦、病、癰、刺、痛、病、他、壞、空、無我。」病……壞

，都是說明苦的；可見無常、苦、空、非我，顯然也是《相應部》所曾說的。結集的經說，「有聞必錄」，不是千篇一律的。到了部派分化，偏重某一說，於是不免與別部差異了。原始聖典的文句，經部派分化而長期流傳，多少會有些增減的。《瑜伽論》〈攝事分〉所依經本，與宋譯《雜阿含經》，也有多少出入呢！

宋譯《雜阿含經》，譯出的時代遲了些，而譯者求那跋陀羅，是一位唯心大乘師，所以譯文中偶有大乘的名義。如：

⑴佛爲阿難說「正法律乘」，說到了「大乘」（《瑜伽論》無論義）；與此相當的《相應部》，是沒有「大乘」字樣的。

⑵《雜阿含經》說：「於如來所起淨信心，根本堅固，（中略）世間無能沮壞其心者，是名信根」，這是《阿含經》本義。又說：「若聖弟子，於如來（初）發菩提心，所得淨信心，是名信根」；「菩提心」是大乘所說。《相應部》只說：「於如來之菩提起信」，菩提是如來證得的菩提。《瑜伽論》〈攝事分〉解說爲：「由思擇力如理作意，思惟諸法，乃於涅槃得正信解」；「若依諸佛無上菩提所得正信」。信根是信佛的菩提、涅槃，與《相應部》的意義相通，可見「菩提心」是後代所增附的。

⑶《雜阿含經》論到盡法、滅法、變易法時，說到「無常者，是有爲行，從緣起」；〈攝事分〉解說爲：無常、有爲、思所造、緣生。《雜阿含經》說到：「本行所作，本所思願，是無常滅法」；〈攝事分〉解說爲：「諸業煩惱之所造作（這是有爲的原始意義），及由先願之所思求。」與之相當的《相應部》說：「無常、有爲、緣起所生。」思願緣生的意義，《雜阿含經》多處譯爲：「無常、有爲、心緣生法」；「無常、有爲、心緣生」；「無常、有爲、心緣起法」。「心緣生」、「心緣起」，與大乘的唯心緣起，不是容易混淆嗎？《瑜伽》的〈攝事分〉，也沒有說「心緣起」、「心緣生」的。《雜阿含經》說灰河喻，「菩薩摩訶薩」發心、修行、成佛，化度衆生；《瑜伽論》說是「後有菩薩」。《相應部》沒有此經。「菩薩摩訶薩」的稱呼，受到了大乘的影響。不過，每成立一部派，就有部派所審定集成的經典，在傳承的同一宗派中，是不可能大事更張的。《雜阿含經》的「修多羅」部分，與〈攝事分〉所依經本一致，即可以證明。

當然，經典在長期流傳中，會因時因地而有多少差別的。求那跋陀羅爲唯心大乘師，所譯《雜阿含經》，就偶有一二大乘名義，然如依此而說宋譯《雜阿含經》，是大乘佛教時代所完成的，那就誤謬不經了！經典在誦習流傳中，不免有些出入的。如說一切有部所誦《雜阿含經》與《中阿含經》，在說到未成佛以前，總是說：「我憶宿命，未成正覺時」；「我本未覺無上正盡覺時」；而赤銅鍱部所誦的《相應部》與《中部》，却說：「我正覺以前，未成正覺菩薩時」，插入了「菩薩」一詞。現存的《雜阿含經》與《相應部》，都屬於部派的誦本，從此以探求原始佛法，而不是說：經典的組織與意義，這一切都是原始佛法。

〔參考資料〕 《薩婆多毗尼毗婆沙》卷一；《分別功德論》卷一；呂澂〈雜阿含經刊定記〉（《呂澂佛學論著選集》卷一）；印順《原始佛教聖典之集成》第二章、第九章；楊郁文〈雜阿含經題解〉（佛光版《雜阿含經》卷首）、〈阿含要略〉。

雜寶藏經（梵Saṃyukta-ratna-piṭaka-sūtra）

十卷（或八卷，或十三卷）。元魏·吉迦夜、曇曜合譯。收在《大正藏》第四册。係以佛陀及其弟子爲中心人物的佛教故事集。內含一二一則事緣。其中，第一卷收錄〈十奢王緣〉等九緣，第二卷收載〈六牙白象緣〉等十七緣，第三卷收錄〈兄弟二人俱出家緣〉等十三緣，第四卷收錄〈貧人以麨團施現獲報緣〉等十一緣，第五卷收錄〈天女本以華鬘供養迦葉佛塔緣〉等二十二緣，第六卷收錄〈帝釋問事緣〉等六緣，第七卷收錄〈婆羅門以如意珠施佛出家得道緣〉等十六緣，第八卷收錄〈拘尸

彌國輔相夫婦惡心於佛，佛即化導得須陀洹緣〉等七緣，第九卷收錄〈迦旃延爲惡生王解八夢緣〉等十四緣，第十卷收錄〈優陀羡王緣〉等六緣。

本書內容，包括佛傳、本生、因緣，以及印度民間故事、寓言故事、譬喻故事等。其中有頗多史實記載、研究資料及僧衆平時教化的資料，並有不少有啓發性的故事。例如，〈十奢王緣〉表現了印度史詩《羅摩衍那》的某種流傳形態，爲研究《羅摩衍那》的珍貴資料。〈難陀王與那迦斯那共論緣〉記載彌蘭陀（Milinda）與那先（Nāgasena）比丘見面交往的經過，與《那先比丘經》同是研究印度、希臘、中國文化交流的重要資料。〈月氏國王與三智臣作善親友緣〉敍述迦膩色迦王與馬鳴等人交往的事蹟。〈棄老國緣〉講述一位孝子如何以實際行動改變其國內驅逐老年人的陋習。

本經與《賢愚經》、《大莊嚴論經》等大致爲同類型的著作。由經中載有迦膩色迦王之事蹟，可推知本經應係在迦膩色迦王之後所集錄成書者。

雜修十三失

淨土宗用語。淨土宗主張「專修」念佛，反對「雜修」其他法門，並以爲雜修有種種過失云云。按，所謂「專修」，係指虔信阿彌陀佛之本願，而一心稱名祈求往生之謂。反之，不信彌陀本願而自力修行以求往生者，即爲「雜修」。

雜修十三失即指修雜修者的十三種過失。依善導《往生禮讚偈》所載，雜修十三失爲：由雜緣亂動，故失正念；與佛本願不相應；與教相違；不順佛語；繫念不相續；憶想間斷；回願不慇重眞實，貪瞋諸見煩惱來則間斷；無有慚愧懺悔心；不相續念報彼佛恩；心生輕慢、雖作業行常與名利相應；不親近同行與善知識；樂近雜緣自障障他往生正行。

雜阿毗曇心論（梵Saṃyuktābhidharma-hṛdaya-śāstra）

簡稱《雜心論》，十一卷，尊者法救造。劉宋時代天竺三藏僧伽跋摩於元嘉十二年（435）譯出，由寶雲傳語，慧觀筆受。在此譯之前，已經譯過兩次：一是東晉安帝義熙末（417～418），法顯與迦維羅衞禪師覺賢共譯，十三卷。另一是劉宋文帝元嘉三年（426）西域沙門伊葉波羅先譯出九品半，後至元嘉八年更由罽賓三藏求那跋摩補譯成足本十一品，並加校定，亦十三卷。這兩種譯本早已散佚（見《出三藏記集》卷二）。

本論的作者法救，據玄奘所傳，係北印犍陀羅國人，本論即在其國的布色羯伐底城附近製作的（見《大唐西域記》卷二）。法救的年代不詳。但公元394年生於中印的功德賢，即因讀本論驚悟而出家（見《高僧傳》卷三），可見本論於公元四世紀末已從犍陀羅流傳至中印一帶，作者法救至遲也應爲公元四世紀中之人。

本論爲補注法勝《阿毗曇心論》頌本之作。在論文的序頌和譯者的附注裏，說到《心論》的法勝自作的長行釋太略，優婆扇多釋稍廣（八千頌，漢譯本《阿毗曇心論經》，六卷），又有一師釋本極廣（一萬二千頌）。還有和修槃頭釋本，文雖不多（六千頌），但意旨玄曠，難可了知，通稱無依虛空論，這些都不合理想。因此本論之作，斟酌處中，並以集有部教義大成的《大毗婆沙論》中義理補充原論。這樣，它對於《心論》的內容既有所充實（《心論》原係頌文體裁，凡二百五十頌，本論增其本頌爲六百頌，再加長行注解），也有所訂正，遂成爲《心論》注釋中最成功、最流行的一種。

本論首尾有序頌和結頌，本文分十一品，即界、行、業、使、賢聖、智、定、修多羅、雜、擇及論品。在此十一品中，唯第十〈擇品〉爲作者增加，其餘一承《心論》原式。它的結構是其初七品取材《阿毗曇經》九分中正宗七分，而依四諦次第，提要解釋。即〈界〉、

〈行〉二品解釋苦諦，〈業〉、〈使〉二品解集諦，〈賢聖品〉解滅諦，〈智〉、〈定〉二品解道諦。其次取材於《阿毗曇經》首尾二分，而依三毗曇門通說爲〈修多羅品〉。又次〈雜品〉抉擇各品未了之義，〈擇品〉更廣加簡別，以建立有部一宗之說；最後〈論品〉顯示論議的方隅，而爲結束（見《出三藏記集》卷十，焦鏡〈後出雜心序〉，又呂澂《阿毗曇心論講要》）。

各品的主要內容如次：

第一〈界品〉，以蘊、處、界三科概論一切法，先總辨各法的自相、共相、有漏、無漏等，再詳說諸法及其相互的關係。次以可見不可見、三性、有無對、界繫等等諸門分別各法。最後總明諸法各有自性，而舉法界、意處、色蘊三者攝一切法。

第二〈行品〉，說有爲法（即行）非單獨發生作用，乃由衆緣之力而有生滅變化。先區分諸法爲色法、心法、心相應行法及心不相應行法，說明其俱起緣生之相；次分別緣法有六因、四緣而說明其作用及範圍，附說名（概念）色（物質）和時（時間）的最小單位，以及有情（生物）的色身、壽量等；最後歸結到有爲法互相依待而起，故謂其由造作（即緣生）而爲行。

以上二品，直說構成有情和世間的諸法由緣生而有自性的共同法相，相當於四諦的苦諦（按：焦鏡〈後出雜心序〉則謂：〈界品〉直說法相以擬苦諦，〈行〉、〈業〉、〈使〉三品多說生死之本以擬集諦）。

第三〈業品〉，說有情生死流轉之因。先指出前說界、行諸法之於種種世間界趣生起，都由業的劃分布置。次即分析業的種類和性質，業的成就和失壞，業的差別和業果；後釋三業中身、口二業果所造色法，其能造大種所屬界地等疑難及三業中意業力用最大等義。

第四〈使品〉（「使」即「隨眠」），說使業發生作用的煩惱總有七種（欲貪、有貪、瞋、癡、慢、疑、見），它們與心相應，有如使者之隨主人不離，故得七使之名。本品依修道的方便立說，從行相、界繫、部類之不同上，開七使爲九十八使，先說明其自性、所緣及相應，次明四種斷義及由斷而得的九種遍知；後以四義說明使之與心相應作結。

以上二品多論生死流轉的本源，相當於四諦的集諦。

第五〈賢聖品〉，此就能實現斷有漏法者離繫的各個階段，以說明煩惱消滅了的境界。先說正精進、善方便、正智三種修行方便。次依人分別，就資糧、加行等五道說四果、四向、二十七賢聖的各階段。次依法分別，就未知、已知、當知三無漏根以明利根、鈍根得果的不同。後結明漸修現觀、頓得修果及三種漸次無間之義。此品明斷結證滅之義，相當於四諦的滅諦。

第六〈智品〉，先明智的自性在於能審觀四諦實相。次說智的種類差別，以世間有漏智、法智、類智三智包括四諦智等十智，又從十智觀四諦十六行相上或具緣或不具緣，以明三智相互的異同。次說諸智的修習成就，依見道、修道、無學三位分別，附說智、見、忍的不同及諸智互緣之義。後明智所生功德。

第七〈定品〉，先說定爲智依之所以，次說定的種類，以四禪、四等至攝一切三昧，而於四禪及其構成的各支解說特詳。次說依定而起的六通、四無量、十遍處、八勝處、八解脫、十智等，次說定的成就及其因緣，又成就諸聖共同的功德及十四變化心等，這些都顯示聲聞乘的實踐。

以上二品多說趣入無漏的方法，相當於四諦的道諦。

第八〈修多羅品〉，分別《阿毗曇經》〈戒施設分〉，說施、戒、修名義，原來經數不詳。又分別《阿毗曇經》〈法蘊分〉，說三界、七識住、九衆生居，及至二十二根等義，共二十一經。後依識、智、使三毗曇門爲之通釋，而歸著於界、諦等建立。

第九〈雜品〉，對以前諸品所說未盡之義，

重加抉擇。《心論》原來抉擇心法、有為行法、有為染淨、不相應行、三無為等等共三十一義，其中初五義抉擇〈界品〉，次五義抉擇〈行品〉，次六義抉擇〈使品〉，次六義抉擇〈智品〉，以下則就各種契經泛說其義。今復增加修行諸業障、五種事、四種果、三種神足等等二十二義，亦對以前各品中所說有所抉擇。

第十〈擇品〉，廣加抉擇重要義理。基本上以〈契經品〉未詳之義為主，而前諸品中有須廣解的，也附見於此。凡抉擇法輪、梵輪、八支成就、近住律儀等等四十二義。有部一家的主張，如阿羅漢有退失義、有中陰義、三世有義、四諦漸次現觀義、佛不在僧數義等，皆在此品特別提了出來。所以這一品是本論作者集中顯示他如何運用《大毗婆沙論》已成熟的說法來訂正和充實法勝《心論》。像本論用煩惱隨增為有漏的解釋，來糾正《心論》說生煩惱為有漏會濫及滅道二諦之過失，即在本品之末自敍出來，以為發凡。又如《心論》成立一切法有，但於三世之實有未能詳言，此品特加補充，兼敍世友等四大家解釋三世說等等，皆是其例。

最後第十一〈論品〉，主要在提示論議實例，兼有取以前諸品義理作應用上的考驗之意，所謂「當略說諸論，令智者欣樂」。《心論》原提十問，本論復增加十六問，共舉二十六個實例。此中如原提律儀非律儀、四果進退，以及補提的無漏見不見何種無漏、何法得有漏邊境等問，或都係當時爭論所集中的問題。

本論所釋的《心論》，挈毗曇之要領，攝論議之精華，為北印有部中犍陀羅師所推崇的一部書，在學說上原與有部正宗的迦濕彌羅的婆沙師義有出入。法救取《婆沙》之說為補充而撰成本論，當然含有調和兩方異說的用意。不過本論的基本精神，在概括《阿毗曇經》的心要，偏於尊經輕論；而其依四諦組織經義，以業、惑為集諦，定、慧為道諦，都異於毗曇舊師所說，反而與新興的經部主張相近。因此，後來世親不滿於《婆沙》而意朋經部，即取本論頌文增損改組而成《俱舍論》。以其文辭優美，結構玲瓏，而獲得「聰明論」的盛譽。本論由此失其光彩，終至失傳。但從毗曇學說發展的歷史觀之，本論承先啓後之功，固不可沒。

本論在印度曾盛行一時，來華諸師亦相繼傳譯，從東晉末葉到劉宋．元嘉中葉的三十年間（405～435），先後即有三譯，現存的為僧伽跋摩譯本，因跋摩善解三藏，尤精本論（見《梁高僧傳》卷三），故所譯最勝。即以此故，傳習甚廣，因而有毗曇師的形成。蓋在眞諦、玄奘之前，一般講有部毗曇的莫不以本論為主要典籍，而視為有部毗曇的總結之籍。其以講習本論著名的毗曇師，見於梁、唐《高僧傳》（《梁僧傳》卷七、卷八，《唐僧傳》卷五、卷十、卷十一、卷十四、卷十五）的約二十餘家，實際當不止此，可見其弘播中曾起過主導作用。梁、陳以後，《地論》、《攝論》之學盛行，講習本論的漸少。到了唐代玄奘傳譯大量有部論書及《俱舍論》以後，遂無人注意本論了。

本論的注解，舊有劉宋．慧通《義疏》，高齊．智林《記》，梁．智藏《義疏》，隋．靖嵩《疏》五卷、志念《疏》九卷，唐．道基《玄章》及《鈔》八卷、慧休《玄章鈔疏》等，現在都已佚失。只有慧遠所撰《大乘義章》中摘舉其要點而已。（游俠）

◉附：印順〈廣說莊嚴的雜阿毗曇心論〉（摘錄自《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十章第四節）

《雜阿毗曇心》的梵語，一般以為是Samyuktābhidharmahṛdaya，這是不對的。《雜心論》的原語，應為Abhidharma-hṛdaya-vyākhyā。如《阿毗達磨集論》，補充解說，稱為《阿毗達磨雜集論》；雜就是vyākhyā。samyukta，譯為雜，是「相應」的意思。這與《雜心論》是不合的。vyākhyā是間雜的、錯綜的意思。如《雜集論》序頌說：「

由悟契經及解說，爰發正勤乃參綜。」「參綜」，就是雜。《雜心論》正是對於《心論》，「增益論本」，間雜參綜，所以名爲《雜心論》。

對於《雜心論》，可從補充與修正去說明。

⑴**《雜心論》是《心論》的補充**：如《論》說：

「無依虛空論，智者尚不了。極略難解知，極廣令智退。我今處中說，廣說義莊嚴。」

「經本至略，義說深廣，難可受持，如虛空論難可了知。（如）前已說。是故增益論本，隨順修多羅義，令易了知。」

「經本」——《心論》是太簡略了。「義說」——《心論》的解說者，又太深廣了。流行的《心論》釋，有八千頌的，也有一萬二千頌的（可譯四十卷）。部帙這樣大，而僅是解說《心論》的二百五十偈。偈文以下，一定是廣引衆義；因論生論，異常繁廣，所以被譏爲「無依虛空論」。《心論》的特長，是偈頌，隨頌釋義，易了易誦。如每一頌下，包含種種論義，就難以受持了。所以，論主「增益論本」，將重要論義而應補充的（主要爲各家注釋所引用的），增造偈頌，總合爲五百九十六偈，比《心論》增加了一倍。這樣，隨頌釋義，回復了《心論》的長處。所以說：「隨順修多羅（本頌）義，令易了知。」

《雜心論》主這一增益論本的辦法，是繼承法勝論師的。對極略的《心論》來說，過分簡略了，也不能充分了解佛法性相。由於「極略難解知」，所以引《大毗婆沙論》義來充實，莊嚴——「廣說（毗婆沙）義莊嚴」。《雜心論》的撰作，是針對極略極廣的。這樣，增益論偈，增多論義，將相關的論義（頌，釋），間雜摻糅於固有的論文間。一部分需要抉擇論究的，別立一〈擇品〉於〈契經品〉以下。如說一切有的四大家，見諦的頓見與漸見，中陰的有或沒有，一切有與一切無，三世有與現在有，僧中有佛或無佛……這些佛教各派的諍論重心，都一一的加以論決。《心論》經法救的改編充實，不但是精要的入門書，也是深廣的論書了。不過，《心論》的前七品：〈界〉、〈行〉、〈業〉、〈使〉、〈賢聖〉、〈智〉、〈定〉，綱擧目張而賅攝了阿毗達磨的要義。〈契經品〉、〈雜品〉、〈論品〉，雖有偈頌（也有缺頌的），還不免是法數與論義的堆集，沒有組織條理。現在，不但「增益論本」，又別立〈擇品〉，占全書三分之一的後四品，顯然是增加了雜亂無章的感覺。法救論師的重大貢獻，還要等世親（Vasubandhu）的《俱舍論》，作一番徹底的改編整理，才能完成。

⑵**《雜心論》是《心論》的修正**：《心論》是重於西方、外國師說，甚至引用分別說者的教義。《心論》的注釋，都有修正《心論》的意圖。在這一意義上，法救只是繼承優波扇多（Upaśanta）的學風，也就是復歸於《甘露味論》、《大毗婆沙論》的立場。優波扇多所釋，不同於《心論》的，如上項所擧的八則，《雜心論》是一律採用了。特別是優波扇多的不改頌文，而加以別解的「法辯通五地，羅漢也住威儀心入滅」，法救也承用而修改了頌文。這可見雜心論主，爲優波扇多的繼承者。

在《雜心論》中，取《大毗婆沙論》義，而修改《心論》的，還不在少數，例如：

①十纏

②意業是思非無表

③別解脫戒四時捨

④有行唯是慧

⑤離十六行相無無漏慧

⑥三無色三十二、有頂二十二

⑦義辯十智或六智、應辯九智

⑧無諍智唯在第四禪

這八則中，①②⑥——三則，也是《甘露味論》所說的。《雜心論》的引用《大毗婆沙論》義，也有多少出入的。有《大毗婆沙論》雙存二說，而《雜心論》但取一義的，如命根唯是報，堅性非能斷。有不取毗婆沙師正義，

而反取異說的，如無諍智通四念處、四無礙方便。然從大體來說，《雜心論》是繼承優波扇多的學風，修正《心論》，而回復於毗婆沙師的正義。

從《雜心論》的研究中，有幾點是值得提到的。

(1)阿毗達磨論義，到《大毗婆沙論》而大成。《大毗婆沙論》的評家正義，屬於迦溼彌羅（Kaśmīra）論師。但《大毗婆沙論》的體裁，是集百家而大成；每每是衆說紛紜，不加論定。在阿毗達磨論義的闡揚中，有求精確、求決定的需要。例如《心論》說：「若生諸煩惱，是聖說有漏」；法勝修正爲「若增諸煩惱」。在〈擇品〉中，並明白評論法勝所說。在本章第一節說過：能生煩惱爲有漏，是世友（Vasumitra）所說；《大毗婆沙論》中，異說並存，並沒有論定。所以，《雜心論》「隨增說有漏」，只能說是論義的進步，更精確，不能說法勝違反了毗婆沙師的正義。

又如二諦的定義，《大毗婆沙論》引述極廣。初約四諦來分別二諦，有四家；評家又舉一說，就是事理（十六行相）二諦。次明「世俗中世俗性，爲勝義有，爲勝義無？」以爲：「實事唯有一諦，約差別緣建立二諦。」末後，約二諦差別義，舉世友等三說。說一切有部的二諦說，中國毗曇家，明事理二諦，確爲評家的正義。勝義，是聖智所現觀的理性。但在論義的發展中，漸重於假有、實有的分別；以一一實法有爲勝義，依實而和合相續假法爲世俗。這與《大毗婆沙論》所說：「實事唯有一諦，約差別緣建立二諦」說有關。《雜心論》卷十一說（大正28·958b）：「若事分別時，捨名則說等（世俗）；分別無所捨，是則第一義。」這是對世俗與勝義的定義，作精確的論究，而歸結於此。這樣，假有是世俗；實有——實事實理是勝義。假實二諦論，取代了婆沙評家的事理二諦說。論義的確定，不同的異說被忽略了，毗婆沙師的評家正義，也在不自覺的修改中。

(2)《雜心論》以毗婆沙師的正義爲宗，但又每每保存異說，如：

①可見法一界或一切界
②煖頂六地或七地
③宿命通俗智或六智
④色界十六處或十七
⑤五果或九果
⑥三無量五地或六地
⑦未來禪三（味淨無漏）或二
⑧四修或六修

這幾則中，前三是兼存妙音（Ghoṣa）說；④、⑤及⑧，是兼存西方師說。爲什麼這樣呢？雜心論主的時代，北方佛教的思想，非常發達。毗婆沙師正義，固守壁壘，陷於艱苦作戰的階段。《雜心論》是維護毗婆沙師正義的，但鑒於異部（經部等）的隆盛，所以對阿毗達磨西方系的異義，取懷柔的保留的態度，也就是不採用也不評破。這該是減少內部諍執，集結阿毗達磨論宗的力量，以謀一致對外吧！

(3)《雜心論》說「無作假色」，意義是異常重大的。關於無表色，各論的意見，出入很大，如：

《大毗婆沙論》——無表是色．意業是思
《心論》——無表假色．意業無表
《優波扇多釋論》——無表是色．意業無表
《雜心論》——無表假色．意業是思

無表色實有；意業是思，無所謂表與無表，這是說一切有部阿毗達磨論宗的正義。無表色是假，本爲說一切有部中譬喻師的異說。《大毗婆沙論》集成以後，到《雜心論》的時代，譬喻師已從說一切有部中分出，成經部譬喻師，在教理上，有著重要的發展，嚴重的威脅到阿毗達磨論宗。努力復歸於毗婆沙正義的雜心論主，也同意無表色是假。這可見說一切有部，阿毗達磨論宗的動搖，已是時代的趨勢了。

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷十〈後出雜心序〉；呂澂《印度佛學源流略講》第四講。

雞足山（梵 Kukkuṭapāda-giri、Kurkuṭapāda-giri，巴 Kurkuṭapada-giri）❶

位於中印度摩揭陀國。音譯屈屈吒播陀，又作尊足山、狼跡山。相傳係大迦葉入定之地。《大唐西域記》卷九云（大正51・919b）：

「山麓谿㵎，喬林羅谷，崗岑嶺嶂，繁草被巖；峻起三峯，傍挺絕崿，氣將天接，形與雲同。其後尊者大迦葉波，居中寂滅，不敢指言，故云尊足。（中略）結集既已，至第二十年，厭世無常，將入寂滅，乃往雞足山山陰而上，屈盤取路，至西南岡；山峯險阻，崖徑槃薄，乃以錫杖扣剖之如割，山徑既開，逐路而進。槃紆曲折，迴互斜通，至于山頂東北面出；既入三峯之中，捧佛袈裟而立，以願力故三峯斂覆，故今此山三脊隆起。（中略）故今山上建窣堵波，靜夜遠望，或見明炬，及有登山，遂無所覩。」

此山位置原被推定爲在瓦基剛基（Wajirganj）東北的庫基哈爾（Kurkihar）。然依斯坦因之研判，此地相當於伽耶市東方十四哩、普那旺（Punāwān）南方二哩之哈斯拉（Hasrā）丘陵。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷四十四；《彌勒下生經》；《阿育王傳》卷四；《阿育王經》卷七；《有部毗奈耶雜事》卷四十；《付法藏因緣傳》卷一；《釋迦方志》卷下。

雞足山❷

中國佛教五大名山之一。位於雲南大理東北的賓川縣境內。又名九曲山。此山氣勢雄偉，左靠金沙江，右鄰洱海，與蒼山遙遙相望。山名雞足，乃因此山前列三峯，後拖一嶺，宛如雞足而得名。主峯名天柱山，一名四觀峯、金頂，海拔三二四〇公尺。

相傳佛陀大弟子摩訶迦葉，曾攜金縷袈裟於此入定，以待彌勒。實際上，佛教傳入此山，大約始於唐代，而盛於明、清。此山之極盛時期，全山共有以祝聖寺爲中心的三十六寺、七十二庵，總計一〇八所寺院，僧衆達五千之多。其後漸趨衰敗，至中共文化大革命前，寺院僅存二十八座，僧尼八十三人，文革後，倖存而破爛不堪的寺院還有六座，僧尼悉數被驅趕下山。西元1979年開始雞足山的修復工程，至1986年共修復九座寺院。

全山最大的寺院是祝聖寺。此寺始建於明代，原名鉢盂庵、迎祥寺。清・光緒年間（1875～1908），虛雲禪師駐錫此寺時，清德宗賜名「護國祝聖禪寺」。此山最高之寺院是金頂寺，建於明代。寺內原有光明塔一座，1929年此塔重修，更名楞嚴塔，高四十一公尺，造型與大理千尋塔相似。

〔參考資料〕《明一統志》；《大清一統志》；《雞足山志》；《滇釋紀》卷一；《滇南碑傳集》卷三十二；陳垣《明季滇黔佛教考》。

雞胤部（梵 Kurkuṭika、Kaukkuṭika、Gaukulika、Gokulika，巴 Kukkuṭika、Gokulika）

小乘二十部派之一。音譯憍矩胝迦部、高拘梨柯部、拘拘羅部、窟窟羅部、鳩鳩吒部，又稱窟居部、灰山住部。乃佛陀入滅後二百年中，與說出世部、一說部同由大衆部所分出之部派。

雞胤部之名稱，似由部主之姓而來，《異部宗輪論述記》云（卍續83・435下）：「憍矩胝部，此婆羅門姓也；此云雞胤。上古有仙，貪欲所逼，遂染一雞，後所生族，因名雞胤，婆羅門中仙人種姓。」灰山住部名稱，似由地名而來，《三論玄義》云（大正45・9a）：「此山有石，堪作灰，此部住彼山中修道，故以爲名。」然窺基駁斥此說。

此派主張：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義，如來色聲實無邊際。此外，又以經律二藏爲方便教，阿毗達磨爲眞實教，此種主張在當時以戒律爲中心主義之印度佛教界，可謂一大革新。

〔參考資料〕《文殊問經》；《十八部論》；《

部執異論》；李世傑《印度部派佛教哲學史》；高井觀海《小乘佛教概論》。

雞園寺（梵Kurkuṭārāma，巴Kukkuṭārāma，藏Byagag-gi kun-dgat-ra-ba）

古印度佛寺，位於中印度摩揭陀國華子城東南。又稱雞林精舍、雞雀精舍、雞頭末寺、雞寺、鷄園。音譯屈屈吒阿濫摩。依《大唐西域記》卷八所載，雞園寺係阿育王所建，唯已傾圮，僅存基址。其文云（大正51・912b）：「故城東南有屈屈吒阿濫摩僧伽藍。無憂王之所建焉。無憂王初信佛法也，式遵崇建，修植善種，召集千僧，凡聖兩衆。四事供養，什物周給。頹毀已久，基址尚存。」

然《阿育王經》卷一則謂在阿育王歸依佛教以前，雞園寺即已存在。因此，有人以爲阿育王只是將舊寺加以修葺裝飾，使成爲朝廷保護的大寺而已。

又，據《大毗婆沙論》卷九十九、《異部宗輪論述記》等書所述，大天比丘在此寺出家，因提倡五事非法，以致僧衆分爲二部，五百賢聖逃至西北迦溼彌羅國云云。《雜阿含經》卷二十五謂，阿育王晚年曾發誓願，擬贈與雞園寺十萬億金。然至臨終之時，仍未足數，而已無財可施矣。時王不得已，乃施半阿摩勒果而卒。其後，由王子補贈四億，始得圓滿王之誓願。此外，《西域記》亦載，此寺旁有阿摩落迦大窣堵波，其中藏有阿育王最後供養之半阿摩勒果核云云。

〔參考資料〕《雜阿含經》卷二十三；《阿育王傳》卷一、卷三；《善見律毗婆沙》卷二；《島史》第七章；《中阿含經》卷六十〈八城經〉；《舍利弗問經》；《大史》第五章。

雞鳴寺

江蘇南京最古老的梵刹之一。位於南京市雞籠山東側。三國時屬吳後苑，晉時爲廷尉署，梁・大通元年（527）在此建同泰寺，有六座大殿、十餘座小殿及佛堂、高達七層的大佛閣與九層寶塔，供有十方金像與十方銀像，爲南朝四百八十寺之首，梁武帝曾四次捨身於此。梁・太清三年（549），侯景兵圍台城，寺毀。南唐時置淨居寺，又改圓寂寺；宋代，又於該處建法寶寺；明・洪武二十年（1387）又再重建，並題額爲雞鳴寺。

其後，此寺遭嚴重破壞，清・同治年間（1862～1874）重修，規模較明代小。1981年又重建，新建殿宇，黑瓦黃牆，飛檐翹角。大殿內供有釋迦牟尼銅像。

雙論（巴Yamaka）

爲南傳上座部七論之一。屬後期論書，但成立年代不詳。本論之旨趣並不在說明諸法之內容，而是以雙對問答方式，闡明諸法相互之攝不攝、起滅等關係。內容共分十品，概要如下：

(1)**根本雙論**：說明善根、不善根、無記根、名根和善法、不善法、無記法、名法之攝不攝之關係。

(2)**蘊雙論**：論述色等五蘊間之攝不攝及起滅等關係。

(3)**處雙論**：論述十二處間之各種關係。

(4)**界雙論**：論述十八界間之各種關係。

(5)**諦雙論**：論述苦等四諦間之各種關係。

(6)**行雙論**：論述身口意三行之各種關係。

(7)**隨眠雙論**：論述欲貪、瞋、慢、見、疑、有貪、無明等七隨眠間之各種關係。

(8)**心雙論**：論述心之生滅及諸心之關係。

(9)**法雙論**：論述善、不善、無記三心及三法間之各種關係。

(10)**根雙論**：論述眼、耳、鼻等二十二根間之相攝關係。

本論主要在將各種教理作邏輯性之闡明，各品通立施設分、轉分、遍知分等三分。其中施設分又二分爲總說分與義釋分。所謂施設分，即列舉法數；總說分，即提示有關各法的問題；義釋分，即一一解答問題；轉分，即深入探討各問題；遍知分，即界定各法遍知之界

限。全書所論，頗爲煩瑣。

關於本論的版本，有英國的賴斯・戴維斯夫人（Mrs. Rhys Davids）的原文版（P.T.S. 1911, 1913）與渡邊照宏的日譯本（《日譯南傳大藏經》第四十八卷、四十九卷）等。此書有覺音（Buddhaghosa）之註釋，收錄於《五論注》（Pañca-pakaraṇatthakatha）之中。

〔參考資料〕《南方上座部論書解說》；G. P. Malalasekera《Dictionary of Pāli Proper Names》。

雙林寺❶

位於山西平遙縣城西南橋頭村北側。創建於北齊・武平二年（571），原名中都寺。明代曾多次重修寺宇，現存建築及塑像均爲明代遺物。寺占地六八六〇平方公尺，四周築有夯土牆壁，寺居其中，形成寺堡。

現存殿宇前後分三進院落，共有十座，包括天王殿、彌勒殿、大雄寶殿、佛母殿、羅漢殿、地藏殿、千佛殿等。此中，彌勒殿內除供奉佛、脇侍外，周壁有佛陀本生故事四十八幅；羅漢殿中供觀音菩薩及十八羅漢。其餘各殿，亦滿布彩塑，大者丈餘，小者尺許，全寺計有二〇五二尊，其中保存完好者有一五六六尊。全部彩塑中，以金剛、羅漢、觀音菩薩、供養人等之塑工最爲精緻。

〔參考資料〕《中國佛教寺塔史志》（《現代佛教學術叢刊》㊾）。

雙林寺❷

新加坡寺院。爲該國佛教寺院中之最古老者。創建於西元1898年，開山祖師爲福建僧人賢慧。

本寺建築具備七堂伽藍，爲典型式的中國禪宗寺院。山門前造有枯山水池。一入山門，大雄寶殿即在眼前。殿內供奉釋迦牟尼佛、彌陀如來、藥師如來。釋迦如來兩側安置迦葉、阿難二尊者。佛像背面供奉目蓮尊者、觀音菩薩、地藏菩薩。

大雄寶殿之後爲中庭，中庭後有法堂。法堂在二樓，一樓原有供僧侶閉關用的僧房，改建後不復存在。其他另有禪堂、功德堂、方丈、祖師堂、長者堂、齋堂等。

雙塔寺

㈠位於江蘇蘇州東南隅定慧寺巷內：始建於唐・咸通年間（860～873）。初名般若寺，五代時改名羅漢院；北宋・太平興國年間（976～983），增建磚塔兩座，故又稱雙塔寺。清・咸豐十年（1860），寺毀於戰火，僅存雙塔與正殿遺址。

雙塔又稱兄弟塔，二塔建築形式一模一樣，八角七層。東塔名舍利塔，西塔名功德舍利塔。殿址在塔北，保存有石柱、石礎、石羅漢殘像、碑刻等遺物。

㈡位於山西太原市東南郊：創建於明・萬曆年間（1573～1619）。原名永祚寺，因寺內有兩座高塔並立，故又稱雙塔寺。雙塔名宣文塔，磚砌，八角十三層，高五十四餘公尺。塔內有石階可登塔頂，凭欄遠眺，太原市景盡收眼底。現存主要建築均爲磚結構之無樑殿，其中大殿爲重檐樓閣式，內頂有玲瓏精緻之藻井。

雙溪寺

位於韓國慶尙南道河東郡花開面，山號智異山。相傳此寺本是新羅三法和尙的蘭若舊址，後來，眞鑑禪師慧昭自唐歸來，於文聖二年（840）在該處建立禪刹，名玉泉寺。憲康王（875～885）時，曾賜「雙溪寺」寺額，遂改名爲智異山雙溪寺。在新羅佛教最盛期之五教九山中，此寺被舉爲九山中之首席。壬辰之亂（即文祿之役，發生於西元1592年）時，此寺毀壞殆盡。1632年，碧岩覺性再加重建。

寺內供奉有中國禪宗六祖慧能像及頭骨，另存有眞鑑國師碑、寂默堂、大雄堂、八相殿、冥府殿、磨崖如來坐像等。其中，「眞鑑國師碑」被列爲國寶，係崔致遠於新羅・定康王二年（887）所立。

魏書釋老志

《魏書》爲二十五史（正史）中，北魏之歷史書。正史皆爲紀傳體，《魏書》亦然。內分帝紀、列傳、志三大類。「志」含天象、地形、律曆、禮、食貨、刑罰、靈徵、官氏與釋老等篇。〈釋老志〉爲《魏書》最末一篇，內分述佛教與道教二家之略史。

《魏書》爲正史中之首創釋老志體裁者，其中所述佛教史實，在諸正史中亦最詳盡、有條理。後之諸史，雖間有〈釋老傳〉、〈方伎傳〉、〈藝術傳〉等收載佛門事蹟，然皆不如《魏書》之可觀。

魏收字伯起，北齊時鉅鹿（河北晉縣）人，曾官中書令，兼著作郎。北齊文宣帝天保二年（551），奉勅撰《魏書》，乃據諸家魏史，並採輯遺事軼聞，三年後書成。原書一三〇卷，今存本僅一一四卷，爲劉恕、范祖禹所校補者。

《魏書》之評史態度「黨齊毀魏」，其對人物之評騭頗爲當時人所不滿，且作者生性輕薄，故其書被稱爲「穢史」，蓋謂該書持論不公也。唯後人頗有爲該書辨誣者，《四庫提要》卷四十五〈魏書〉條云：「蓋（魏）收恃才輕薄，有驚蛺蝶之稱，其德望本不足以服衆；又魏齊世近，著名史籍者並有子孫，孰不欲顯榮其祖父？既不能一一如志，遂譁然羣起而攻。平心而論，人非南（史）董（狐），豈信其一字無私？但互考諸書，證其所著，亦未甚遠於是非。穢史之稱，無乃已甚之詞乎？」

〈釋老志〉分述佛道二教，而以佛教爲主。該文有關佛教方面，其初略述佛教大意及傳入中國之簡史，而主要內容則爲對元魏一朝佛教之描述，故該文可視爲北魏佛教史略。其中較爲治史者所重者，有下列諸事：

其一，本文對元魏僧官制度之施設始末，皆曾敍及。其文有云：「皇始（道武帝年號）中，趙郡有沙門法果，戒行精至。（中略）太祖聞其名，（中略）徵赴京師，後以爲道人統。」此實爲我國僧官制度之開始。此外，文成、孝文諸帝之僧官制置，皆曾述及。而於僧籍、僧律、寺職等問題，亦偶有論列。

其二，本文於北魏諸帝對佛教之態度，敍述頗多。其中太武帝之排佛事件，爲我國佛教之第一次浩劫。此事件在本文中有頗詳細之記載，對助成其事之崔浩、寇謙之二人之態度，亦有描寫。

其三，佛教經濟問題，頗爲現代佛教學術界所重視，而此文即曾提出一佛教經濟史上之重要事項，即北魏僧祇戶、佛圖戶之設置。其文云：「（沙門統）曇曜奏平齊戶，及諸民有能歲輸穀六十斛入僧曹者，即爲僧祇戶，粟爲僧祇粟，至於儉歲，賑給飢民。又請民犯重罪及官奴，以爲佛圖戶，以供諸寺掃灑，歲兼營田輸粟。高宗並許之，於是僧祇戶粟及寺戶徧於州鎮矣。」

舉此三項，可見其文之史料價值。唐・道宣《廣弘明集》卷二收有此文，然有增刪之痕跡，且附有道宣之評語。

十九劃

壞色（梵 durvarṇi-karaṇa，巴 dubbaṇṇa-ka-raṇa.）

又稱不正色或雜色。指比丘三衣的染色。「袈裟」（譯曰：染衣、壞色等）一詞，即因此色而得名。按，佛陀爲使僧侶與穿白衣之外道有所區別，以及避免比丘對所穿著的衣服生起欲染心，因此制定僧衣應染成壞色。

一般說來，壞色雖有三色，但以赤濁色爲其本義。據《四分律》卷十六、《五分律》卷九、《摩訶僧祇律》卷十八所述，三色係青、黑、木蘭；《有部毗奈耶》卷三十九作青、泥、赤；《十誦律》卷十五作青、泥、茜。

關於此等壞色衣之染料，《四分律》卷四十九舉出：泥陀婆樹皮、婆荼樹皮、犍陀羅、畢鉢、阿摩勒樹、根茜草；《毗尼母論》卷八列出：泥陀婆樹皮、婆陀羅樹皮、菲草、乾陀、胡根、阿摩勒、佉羅樹、施設婆樹皮。

〔參考資料〕　《薩婆多部律攝》卷十二；《善見律毗婆沙》卷八。

壞劫（梵saṃvarta-kalpa）

成、住、壞、空等四劫之一。即介於住劫與空劫之間，世間轉趣壞滅之時期。此時期分爲二十中劫，有情世間（生物世界）於最初十九劫次第壞滅，僅存器世間空曠而住。至第二十劫，器世間亦告壞滅。

此劫期間之世界，由火、水、風等三大災所次第破壞。火災由七個日輪出現而起，此七日輪，使欲界與色界初禪天悉成灰燼；水災由雨水而起，第二禪天悉被浸沒；風災由風之相擊而起，第三禪天悉被飄散。又，此三大災亦稱劫災，然僅破壞至色界第三禪天，第四禪天以上則不受影響。

〔參考資料〕　《大毗婆沙論》卷十四。

壞法・不壞法

成就阿羅漢果的兩種法門。係依所觀想之境而立名。壞法，指修不淨觀時，以假想之慧，就自身及所愛之人，依次修九想觀。至第九燒想觀時，觀想一切皆空。此類修者一心只求斷苦，故觀想骨人全部燒滅，以急速證得無學果，而不欣修八背捨等諸多事觀。然於此境界，既無骨人可觀，因此便無禪定、神通、變化、願、智、頂禪等功德。此類修者係藉漸次修九想觀，乃至燒想觀而取無學果，故稱爲壞法。又因不欣修事觀之故，即使慧解脫之阿羅漢，仍會退轉而捨却阿羅漢果。

不壞法，亦以假想之慧，就自身及所愛之人修不淨觀。於九想中，由最初之脹想觀，漸修至第八骨想觀，而不起第九之燒想，停留在骨想觀時，更使觀慧增進，而得見昔時未能徹見之骨中八色，即地、水、火、風、青、黃、赤、白。此等諸色各自發光，狀如流水，攏入骨人，令修觀者悲慟恬愉，定心湛然，黮黮轉深。

行此觀法之人，於此觀慧上，具足八背捨、八勝處、觀練薰修、神通變化等一切功德，然後取無學果，成俱解脫之阿羅漢。其所行之觀法，因存有骨人，不令一切皆空，故名不壞法。

〔參考資料〕　《摩訶止觀》卷九（上）；《四教儀集註》卷五。

龐蘊

中唐時代的禪門居士。與梁代之傅大士並稱爲「東土維摩」。居士名蘊，字道玄，又稱龐居士。生於衡州衡陽縣（湖南省衡陽縣治），初志於儒，貞元（785～804）初年，曾謁石頭希遷，豁然有省。後又與丹霞天然相偕往受科擧之選，而投宿於漢南旅舍。時，聞江西馬祖之道名，乃悟選官不如選佛，遂直奔洪州，隨馬祖參禪而契悟。丹霞後嗣法石頭，剃髮出家，龐蘊則終生不變儒形，在家而擧揚方外之風。元和（806～820）初年，與女兒靈照北遊襄漢，隨處而居，或鳳嶺鹿門，或鄽肆閭巷，

初住東巖，後居郭西小舍，常製竹漉籬維持生計。

居士與馬祖初相見時，嘗問「不與萬法爲侶者是什麼人？」馬祖答「待汝一口吸盡西江水，即向汝道」。居士言下豁然大悟，復呈一偈「十方同一會，各各學無爲，此是選佛處，心空及第歸」。其一生，常以偈闡明禪旨，所寫詩偈多達三百餘篇。《卍續藏》第一二〇册（《禪宗全書》第三十九册）收有《龐居士語錄》三卷。上卷收錄居士與馬祖、石頭、藥山、齊峯、丹霞、百靈、普濟等人之問答機緣；中、下二卷則收詩偈百餘首。

傳說居士將入滅時，曾令其女靈照出視日早晚及午，女遽報日已中矣，但有蝕也。居士乃出戶觀之，靈照即登父座合掌坐亡，居士遂更延七日示寂。刺史于頔聞此前往問疾，居士謂曰：「但願空諸所有，愼勿實諸所無，好住世間皆如影響。」言訖即枕于頔膝而化。

〔參考資料〕 《祖堂集》卷十五；《景德傳燈錄》卷八；《聯燈會要》卷六；《五燈會元》卷三；《居士傳》卷十七；阿部肇一著·關世謙譯《中國禪宗史》；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

廬山

位於江西九江市南，鄱陽湖西岸。原稱南障山，相傳黃帝嘗遊止於此，因此又稱三天子都、三天子障。昔有匡俗者，結廬此山，後得仙術羽化而去，僅留空廬，故又稱廬山，亦名匡山、廬阜，總名匡廬。此山三面臨水，西臨陸地，萬壑千巖，高在一千公尺以上，主峯爲大漢陽峯，另有五老、香爐、雙劍、紫霄、白雲等數十峯，以及白鹿、白雲、蓮華等諸洞，康王、棲賢、虎溪等諸谷。山勢雖不高，但四時佳景，各以時異。尤其雲海、瀑布、奇峯、峽澗、岩洞及名寺古剎諸景，尤爲世所稱。

後漢靈帝末年，安世高避洛陽之亂而遊止於此山，其後，僧衆來住者頗多。東晉·太元（376～396）初年，道安之門人慧永至此，潯陽刺史陶範爲建西林寺。太元六年，其同門慧遠於山中開龍泉寺，十一年江州刺史桓尹亦爲建東林寺使居之。世稱西林、東林二寺爲廬山二林。元興元年（402，一說太元十五年），慧遠在山中建般若臺精舍，安置彌陀三聖像而成念佛道場，並與同志一二三人共結白蓮社，專修淨業念佛，此山遂成我國淨土教之根本道場。按，後世傳有《十八高賢傳》一書，謂白蓮社乃慧遠與十八高賢所立云云。依近人湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（第十一章）所考，此係後人雜取舊史及無稽傳說而成，不可驟信。

其時，佛陀跋馱羅亦曾來山依止慧遠，並譯出《達磨多羅禪經》，又於講經臺講諸經論，盛振法道。當時，佛陀耶舍在此山，刺史王羲之爲建歸宗寺。另有曇詵、法濟、慧安、慧慶等人，各住大林寺、慈雲院、凌雲寺、廬山寺提撕學徒。其後，僧瑜、曇溫、慧光等人共同入山開創招隱寺，僧景創立香爐峯寺，法歸建峯頂寺。此外，龔法師亦於東林寺南建立甘露戒壇。

隋·開皇九年（589），智顗避兵亂至此，十二年再來此山說法。在唐代，隨著禪宗的勃興，僧衆住此者亦多。唐初，善導來訪慧遠之遺蹟，法照至此結西方道場。大曆（766～779）年中，神湊住東林寺弘律學，法藏曾至五老峯建一院，其後，白居易於遺愛寺側築草堂；刺史李渤於凌霄峯下建白鹿洞書院，其門人曾創棲賢寺，並延請道一之門人智常住之。智常乃率學徒數百人，盛揚禪風。

宋代，居訥自歸宗寺移住圓通寺，與歐陽修等共結青松社，興隆禪法。黃龍慧南之徒於東林寺，大振教化。南宋·紹興十七年（1147），法道來住太平寺，重刻《大宋僧史略》，並營建寺塔。

相傳，此山盛時有數百寺，至清末太平天國之亂後逐漸荒廢，至近代尚存西林、東林、歸宗、開先、圓通、天池等八十餘寺，以及慧遠之墓塔。此中，西林寺除本殿外，尚存宋代六角七級磚塔、慧遠塔院、常總造立之普通塔

碑、慧瑄所立之碑等。東林寺則僅存本殿及方丈。開先寺之景趣最勝，清代改爲秀峯寺，西方溪畔有方形五重小石塔。圓通寺在西麓，大殿西北有宋代建立的六角石造古墳。天池寺在牯嶺西南，寺北有宋・韓侂胄造立的六角磚塔。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二、卷十、卷十三～卷十五；《高僧傳》卷六；《續漢志》卷二十二；《廬山志》卷十一〈東林寺遠法師影堂碑〉；《南嶽總勝集》卷上；《古今圖書集成》〈山川典〉卷一三七～卷一四四；《支那佛教史蹟評解》卷二；常盤大定《支那佛教の研究》。

廬山蓮宗寶鑑

十卷。元・普度編。又稱《廬山優曇寶鑑》、《廬山蓮宗寶鑑念佛正因》、《念佛寶鑑》、《蓮宗寶鑑》。收在《大正藏》第四十七册。

全書共分十篇。篇首冠以編者所撰之敍論，綜述該篇大旨。其次則列舉經論文章，或古德著述，或前賢傳記等短文。

卷一爲〈念佛正因〉等，分爲十四章，可視爲淨土教義之原理論。

卷二：計含〈念佛正教說〉、〈佛爲父王說念佛〉、〈念佛功德有七種勝〉、〈天台念佛三昧三觀法門〉等十九章。爲念佛法門之方法論。

卷三：計含〈念佛正宗說〉、〈念佛參禪求宗旨說〉、〈淨土非鈍根權說〉、〈眞歇了禪師淨土宗要〉等八文。

卷四：計含〈念佛正派說〉等二十二文。除篇首〈正派說〉一文外，餘皆爲歷代弘淨土法門之佛門緇素之事蹟。含慧遠、曇鸞、智者、善導、永明延壽、慈雲遵式、文彥博、王日休等十餘人。

卷五：計含〈念佛正信說〉、〈斷疑生信〉、〈勸發信心〉、〈智者淨土十疑論敍〉等六文，皆係弘闡淨土教義之起信文字。

卷六：含〈念佛正行說〉、〈修進工夫〉、〈資生助道〉、〈去惡取善〉、〈放諸生命〉、〈維摩大士示淨土八法〉、〈自行化他〉等十四文。皆係揭櫫淨土行法者。

卷七：計含〈念佛正願說〉、〈勸發大願〉、〈善導和尚修行發願儀〉等七文。大體在開示「發願往生淨土」之重要性，並錄古德之發願文數篇以供佛徒參考。

卷八：含〈念佛往生正訣說〉、〈臨終三疑〉、〈臨終四關〉、〈善導和尚臨終往生正念文〉等十二文。

卷九：含〈念佛正報說〉、〈淨土三十益〉、〈淨土成佛〉等五文。闡示往生淨土後之果報情形。

卷十：含〈念佛正論說〉、〈西方彌陀說〉、〈眞如本性說〉、〈辯明教外別傳〉等二十五文。大體在申明佛法諸門之孰正孰邪。並評斥淨土以外某些法門之錯謬。

懷信（1280～1357）

元代臨濟宗松源派僧。明州（浙江）奉化人，俗姓姜。號孚中。十五歲，從法華院子思出家，於五臺山受具足戒。其後，成爲天童山竺西妙坦的法嗣，並從雲外雲岫學習經義。泰定三年（1326），出世於明州觀音寺，後移住普陀寺。師嘗自造多寶塔，並獲賜號「廣慧妙悟智寶弘教禪師」。後，歷住中天竺寺、天童山、金陵龍翔集慶寺等刹。至正十七年八月二十四日示寂，世壽七十八，法臘六十九。宋濂爲其撰塔銘。

〔參考資料〕《宋學士集》卷五；《擬寒山詩》；《般若心經注》；《增集續傳燈錄》卷六；《南宋元明禪林僧寶傳》卷十。

懷海（720～814）

唐代禪僧。福州長樂人，依潮陽西山慧照出家，從衡山法朗受具戒。後往廬江（今安徽廬江縣）浮槎寺閱藏經多年。他聽說馬祖道一在南康（今江西贛縣）開法，即前往參學，與西堂智藏同稱入室。他侍奉道一六年，得到印

可。道一圓寂後，他初住石門（今江西靖安縣），繼往新吳（今江西奉新縣），住大雄山，岩巒高峻，又稱爲百丈山。不久，四方禪者奔湊而來，以溈山靈祐、黃檗希運爲其上首。他傳播禪風二十餘年而圓寂，有《百丈懷海禪師語錄》、《百丈懷海禪師廣錄》各一卷。

懷海禪學的主要特點，是主張衆生心性本來圓滿成就，只要不被妄想所繫縛，就和諸佛無異。他有一段很著名的語句：「靈光獨耀，迥脫根塵，體露眞常，不拘文字；心性無染，本自圓成，但離妄緣，即如如佛。」這些語句顯示心性本自寂照與隨事即用顯體的禪宗心要，較道一所說更爲具體。他的修行法門，就是根據這個思想，他說：「先歇諸緣，休息萬事，善與不善、世出世間，一切諸法並皆放却，莫記、莫憶、莫緣、莫念。放捨身心，全令自在。心如木石，口無所辯，心無所行。心地若空，慧日自現，如雲開日出。」

懷海的作略，如打、笑、喝、舉拂等，和道一相似。他每逢說法下堂，大衆已經出去，却呼喚大衆，等到大衆回過頭來，他又問：「是什麼？」他這種提醒學人反省的方法，諸方稱爲「百丈下堂句」。

懷海並運用禪學於勞動實踐中，實行「一日不作，一日不食」的規制，他本人就是「作務執勞，必先於衆」；他還在《禪門規式》裡規定實行「普請」（集衆作務）法，上下協力勞動。

禪宗僧衆以前多半住在律寺，後來參學的人日見其多，感到在律寺中對於說法和住持多有不便，道一才開闢荒山另建叢林，然而還沒有規章制度；懷海乃折衷大小乘的戒律，制定禪院清規。禪院的最大特點是不立佛殿，只設法堂，表示佛祖親自囑咐，以現前的人法爲重。又規定以具道眼的禪僧爲化主，稱爲長老，住在方丈；參學的大衆，都住在僧堂；長老說法，兩序雁行立聽，賓主問答，激揚宗要。此外還有關於禪院事務的種種規定，此即所謂《百丈清規》（《傳燈錄》卷六題作《禪門規式》）。其書在宋時就失傳了，別行宗賾所編《禪苑清規》。元代朝廷令百丈山德煇重編，至元元年（1335）頒行，書名《勅修百丈清規》，八卷，但已全非百丈原來的面目了。明．永樂二十二年（1424）同山忠智重刊，即今所傳之本。（黃懺華）

◉附：乃光〈百丈禪要〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

行狀簡介

關於百丈大師生平行由事蹟，歷史資料遺存者少，今參考有關諸書暫作一行狀簡介，並略加評論。

大師名懷海（720～814），福州長樂人，王氏子。兒時隨侍母入寺拜佛，指佛像問母曰：此爲誰？母曰：佛也。師曰：形容與人無異，我後亦當作佛。二十歲離鄉，三學該練，聞馬祖創化江西，操心依附，爲祖侍者。檀越每送齋飯來，師才揭開盤蓋，馬大師便拈起一片胡餅，示衆云「是什麼？」每每如此。師在馬祖會下承馬祖親自提撕，旋即大悟。未幾，住洪州新吳界大雄山，以所處岩巒峻險故號百丈。四方學者麕至。

師乃宗門巨匠，其以後之禪宗及整個佛教之影響，實深且鉅。今當略爲推考建立叢林清規這一大事。

禪宗自達摩至六祖惠能，直指之道寖成最勝法幢。馬祖以棒喝顯機用，靈俐漢往往得入，雖行棒喝，亦以尋常言句示教，理趣超然；斷人命根，絕人情識，不容擬議。這些都說明了禪宗在教學方法上的巨大變革。此一變革，一方與教下經論諸家有異，另一方與謹慎細行的毗尼師亦多扞格。禪宗一天天的發展，使它擁有無數徒侶，因此，在領導僧務上，在獨特的參學法事上，即要求產生新的制度與之相適應。這是實際形勢的發展。相傳「馬祖建叢林，百丈立清規」，實爲佛教大事，功績不可磨滅。五祖弘忍開東山法門，雖有專門禪宗道場的意味，但仍遵律制。馬祖時宗風大暢，禪剎

興建自有其因。百丈抱立清規之志，實識時務之俊傑。宋・楊億〈古清規序〉有云：

「百丈大智（謚號）禪師，以禪宗肇自少室，至曹溪以來多居律寺，雖列別院，然於說法住持未合規度，故常爾介懷。乃曰：佛祖之道，欲誕布化，原冀來際不泯者，豈當與諸部阿笈摩教爲隨行耶？」

宋・贊寧的《高僧傳》〈百丈傳〉有云：「或曰：瑜伽論、瓔珞經是大乘戒律，胡不依隨乎？海曰：吾於大小乘中博約折中，設規務歸於善焉。乃創意不循律制，別立禪居。」

可惜百丈手訂的叢林清規原作已失，或保留幾許於元代〈勅修百丈清規〉中，但原作面貌實難尋繹。玆根據楊億〈古清規序〉，贊寧《高僧傳》〈百丈傳〉，約略可鈎勒出百丈叢林清規的主要內容：⑴不論高下盡入僧堂。集中參學人住止一處，堂中設「長連床」，睡臥坐禪均在此。⑵住持稱長老，居方丈。⑶不立佛殿惟樹法堂。長老上堂說法，或與參學人激揚宗要，均於此行之。⑷行普請法上下均力，規定集體勞動，以從事農業生產爲主。這一條最特出，實是當時建立新興叢林的經濟基礎。

這四條可說是百丈清規的綱骨。就當時情況看，却能適應禪宗新形勢的發展和要求。這個制度是爲禪宗服務的，禪宗表現的無比智慧和理性，即是支持這個新制度的主要因素。能戰勝權威極大的律宗，且能抗衡經論講席，豈易耶？百丈胸羅經論，創制卓越，加以他偉大禪行的感召，當更易推行。贊寧《僧傳》〈百丈傳〉有云：「其諸制度與毗尼師一倍相翻，天下禪宗如風偃草，禪門獨行，由海之始也。」這却是定評。

大師提持的禪學，與日用生活的實踐緊密結合，要求在作務執勞中體會到即此是佛事。禪宗積極進取的樂觀精神，充分的表現在實際的勞動上，這與大師的倡導和身教是分不開的。師凡作務執勞必先於衆，衆皆不忍，密收作具而請息之。師云：「吾無德，怎合勞於人。」既徧求作具不獲，而亦忘食。故有「一日不作，一日不食」之語流播寰宇矣。

唐・元和九年甲午歲，正月十七日歸寂，享年九十五。長慶元年勅謚「大智禪師」。陳詡爲塔銘。（見《全唐文》卷四六六）

大悟因緣

百丈悟道因緣，乃宗門中極其光明煊赫的一件大事。今依《百丈廣錄》及禪宗諸種語錄記載，錄出原詞，試作一比較詳盡的敍述。分兩段如次：

⑴野鴨子話

師爲馬祖侍者，經三年。在這三年中耳濡目染自有進益，何況馬祖最善教人。

一日，侍馬祖行次，見一羣野鴨飛過，祖曰：「是什麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂把師鼻扭，負痛失聲，祖曰：「又道飛過去也。」師於言下有省。經行見野鴨，自在飛過去，也是尋常境致，馬祖豈不知，偏要拈來問侍者，此即發悟弄引，勿乃舐犢情深。可是這個境界一刹那間翻轉來，就不是一般眼色耳聲之境了。祖「遂把師鼻扭」，果然突出難辨。師「負痛失聲」，却還有點氣息，祖曰「又道飛過去也」，啊呀呀，幾曾離得，師於言下有「省」，省個什麼？「光非照境，境亦非存」（用盤山語），活般若顯現了也。本分事豈離得它？這個省悟之境，雖一時頓得，但尚未消融，請看下面這位海侍者消融悟境的過程：

却歸侍者寮哀哀大哭（借睦州語：「大事未明如喪考妣，大事既明如喪考妣。」）同事問曰：「汝憶父母耶？」師曰：「無。」曰：「被人罵耶？」師曰：「無。」曰：「哭作什麼？」師曰：「我鼻孔被大師扭得痛不徹（惟我能知）。」同事曰：「有甚因緣不契？」師曰：「汝問取和尚去（怎敢違背也）。」同事問大師曰：「海侍者有何因緣不契，在寮中哭，告和尚爲某甲說。」大師曰：「是伊會也，汝自問取他（親言出親口，哪得第二人來）。」同事歸寮曰：「和尚道汝會也，教我自問汝。」師乃呵呵大笑（正所謂蓬蓽生輝，無上

歡喜）。同事曰：「適來哭，如今爲甚却笑（外人怎得知）？」師曰：「適來哭，如今笑（有輩古人可比，常啼菩薩得般若，直至如今笑不休）。」同事罔然（一家有事百家忙，頭頂石臼跳一場）。

筆者於這段重要語句下稍加贅語，省得嘮叨吧。「適來哭，如今笑」，這即是百丈消融悟境處，悟境雖則消融了，本分事也得到了辦，可是必待生我的親人看看樣子，此事却須與馬祖相見，且看他怎生相見？

次日，馬祖陞座，衆才集，師出卷却席，祖便下座，師隨至方丈。祖曰：「我適來未曾說話，汝爲甚便卷却席？」師曰：「昨日被和尙扭得鼻頭痛。」祖曰：「汝昨日向甚處留心？」師曰：「鼻頭今日又不痛也。」祖曰：「汝深明昨日事。」師作禮而退。

馬祖頂門一只眼，到處爲人開，饒你「幽州江口石人蹲」，他也知道其中事。識浪流轉，眞常流注，哪消般若一盯。「師出卷却席」這是什麼心行，不用妄測，這是得的人通消息的樣子。「祖便下坐」，正是：竿頭絲線動，釣得錦鱗歸。師出卷却席，馬祖不於衆中問，到了方丈才問，這是「其中人」說話，合該如此。譬如無價大寶成交，原用不著不識寶者在場。「昨日被和尙扭得鼻頭痛」，誠然誠然，其痛猶在。「汝昨日向甚處留心」，當然要檢驗一下明了大事的關節。「鼻頭今日又不痛也」，透關去者。師徒這般相見，圓滿了這場功德。至於向甚處留心一節，饒舌一句：發無上心，具足頓悟意樂，只平常心中知有向上事，即可遇緣磕著也。向初心參學人（連我在內）允許如此說，非干他百丈大悟。

⑵再參話

百丈悟則悟也，百尺竿頭，更進一步，還有「再參」的大悟因緣在。

師再參，侍立次。祖目視繩床角拂子，師曰：「即此用，離此用。」祖曰：「汝向後開兩片皮將何爲人？」師取拂子豎起，祖曰：「即此用，離此用。」師掛拂子於歸處，祖振威一喝，師直得三日耳聾。

這是禪宗最著名的「再參話」公案。赤日炎炎，威光逼人，馬祖爲百丈顯大機大用，百丈也得他大機大用，父子同道，子孫相傳，此即以後臨濟宗傳承的無上綱要，急須著眼。

百丈一日謂衆曰：「佛法不是小事，老僧昔被馬大師一喝，直得三日耳聾。」黃檗聞舉，不覺吐舌，說道：「今日因和尙舉，得見馬祖大機大用。」黃檗旋承百丈印可。

百丈另一法嗣曰潙山，潙山之嗣曰仰山，亦曾論贊「再參話」。潙山問仰山：「百丈再參馬祖因緣，此二尊宿意旨如何？」仰曰：「此是顯大機大用。」潙曰：「如是如是。」

這幾個老古椎，都是直系親屬，都說「再參話」是顯大機大用，傳到後來也無異詞。機用究竟應該怎樣理會呢？實則機用即是臨時活脫的方便，直下驅遣它，它即當下有所顯。生動活潑於境無滯，却有所指；難爲擬議，却又令人開眼，此其可貴處。若無活般若、活祖意，自機不離位，自用無著落，就沒有資格談大機大用了。自己不具眼，却更難識得它。

臨濟宗盛行後，臨濟遠孫，像汾州善昭、石門蘊聰（俱首山省念法嗣）等等諸大善知識，關於再參話皆有拈提。汾州云：「悟去便休，更說甚麼三日耳聾。」石門云：「若不三日耳聾，怎得悟去。」東林常總示衆云：

「當言不避截舌，當爐不避火迸，佛法豈可曲順人。東林今日向驪龍窟內爭珠去也。百丈大智不無他三日耳聾，汾州、石門怎免個二俱瞎漢，只這三老還曾悟去也無？良久云：祖彌不了，殃及兒孫。」

中興雲門宗的雪竇也曾拈云：

「奇怪諸禪德，如今列其派者甚多，究其源者極少，總道百丈於喝下大悟，還端的也無？然刀刁相似，魚魯參差，若是明眼漢瞞他一點不得。只如馬祖道『汝向後開兩片皮將何爲人』，百丈豎起拂子，爲復如蟲御木，爲復啐啄同時，諸人要會三日耳聾麼？大冶精金應無變色。」

又，眞淨克文有再參話頌：「客情步步隨人轉，有大威光不能現。突然一喝雙耳聾，那吒眼開黃檗面。」還有，死心悟新將雪竇拈語又給它一拈：「雲巖（悟新住雲巖時）要問雪竇，旣是大冶精金應無變色，爲甚麼却三日耳聾？諸人要知麼，從前汗馬無人識，只要重論蓋代功。」

關於這個再參話公案，徵引了上面一連串骨董，勿需再爲解說。請當人仔細的看。有者道，三日耳聾莫是證悟得「前後際斷非去來今」的境界麼？豈特此也，再搬些語錄裏來的，要且沒交涉，切莫這般計較。總之馬祖振威一喝，百丈就聾了三日，聾得恰好。「寂寂聲消何處去？窗外晴空日影斜」，仔細的看看日影斜也未？聾子的眼睛定然看得端的。

馬祖以棒喝顯機用，能使參學人悟去，恰似叫黑漆桶放光一般，眞乃頓教法門最上乘方便，雖從上祖佛也要攢眉。百丈乃馬祖親自撫養之嫡子，脫盡廉纖，無點滴滲漏，他全會得他棒喝下的活般若、活祖意。冥會幽眇之境，發趣自在之行，握祖佛正令，洞般若眞照之機用，唯百丈履踐得到。後來百丈出黃檗，黃檗出睦州、臨濟，此即臨濟宗三大宗師。黃檗固多言句示人，棒喝行令亦有之。至睦州，行棒不以「勢」而以幽默出之，生殺縱奪與其孤標峭絕的禪風緊相適應。至臨濟，嘆觀止矣！震般若雷音，大撾塗毒鼓，棒喝機用活脫盡顯，般若眞照逐處全彰，斷命根重予正命，絕情識再予知識，未曾有也。三師恢張馬祖、百丈禪道，譬如龍象蹴踏，非驢所堪。臨濟宗法乳充沛，資歷艱深，於直指之道射力風高，無出其上，實非無由。

這兒說棒喝，爲的明了禪宗在教學方法上的一種巨大變革，極爲難能可貴。俟說臨濟宗時，當再說棒喝旨趣。

㈢接機中的重要開示

這一大段打算敍述一下百丈在接機中的重要開示，此即百丈禪要所在。於此須知，離開公案便不可能另說禪要。概括式的說一通，譬如霧裏觀花，終隔一層。不於公案吸取禪要，未見其可。現在僅選了百丈十個公案，每個公案都有它要解決的中心問題。無已，還須分段依法說之。

⑴不逢著、若逢著即學似和尚

未說百丈接機的公案，首先說這一則他怎麼應對馬祖的公案。這則公案主要在解決禪宗「知有」以後，怎樣對待「有」的這一問題。

馬祖一日問師（百丈）：什麼處來？」師曰：「山後來。」祖曰：「逢著一人麼？」曰：「不逢著。」祖曰：「爲什麼不逢著？」曰：「若逢著即學似和尚。」祖曰：「什麼處得這消息來？」曰：「懷海（諸書也有作某甲）罪過。」祖曰：「却是老僧罪過。」

這則公案即當得曹洞宗一宗綱要。曹洞宗回互之旨，就側重在「知有」以後，如何對待「有」的觀行智慧。

藥山有云：「我今爲汝說這個語，顯無語的他那個本來無耳目等貌。」誠哉是言。百丈打從山後來，經了個寂靜所在，却不是空走一趟。他自己雖則知有，且識得它，但它無耳目等貌，阿誰能與相逢？馬祖却關切的發問「逢著一人麼」？百丈心裏有數，所以從容不露的答道「不逢著」。此正顯示出「若不知有，怎解恁麼道」（洞山語）的智慧。馬祖激賞百丈，隨時總要提撕著，再加緊一問「爲什麼不逢著」？百丈已是深知那無面貌漢的究竟了，那漢從來無家可住，豈能呼喚得出，不知有却也不曾失，一念無私，通身無影，最好不知，所以百丈只能兼帶的答道「若逢著即學似和尚」。此正顯示出「若知有，怎肯恁麼道」（洞山語）的智慧。馬祖於此尚然不許，蕩盡今時，寧容尊貴，遂赫然追問「什麼處得這消息來」？百丈見這一問，自知已是憐傷了那個，所以答道「懷海罪過」。末了馬祖自說「却是老僧罪過」，事從他起，繩索在他手裏，不僅憐傷那無貌的，且更逼拶百丈說那個，所以這老漢也說個「罪過」。他父子倆煞有手段，只這「罪過」二字是叮嚀於人，於觸證之境亦知有

亦不知有，總須保護。《般若經》中處處說「善爲護念」，即於智慧觸證之境當以智慧善爲保護之意。不知保護則成罪過，自知觸犯的罪過，罪過即非罪過，翻成保護矣。此乃後之曹洞宗特加垂訓之處。此一則公案法味彌深，却堪把玩。他父子倆機用宛轉，回互得妙；不存正位，那管大功。於此一則公案，石頭藥山一系提持之禪道，總包無二。

⑵不道飢飽

現在說百丈接機的開示了。

師謂衆曰：「有一人長不吃飯不道飢，有一人終日吃飯不道飽。」這是百丈普爲初心參學人而發的徑截開示。主要在權立知有向上一著。藉以激發明了本分事。

參禪可不比猜啞謎。有者道：初一句莫是說本有之性吧，自性清淨湛然不搖，他不受食，故云「長不吃飯不道飢」。次一句莫是說現前的心吧，四種食（段食、觸食、思食、識食）都把與它，它亦不拒，故云「終日吃飯不道飽」。這般講說正是打啞謎兒猜，饒你自謂猜得對，當於教意，這究竟於自己本分上何干？這樣便算得明心見性了麼？大遠在。

一向說心說性轉易迷却人。禪宗則不然，不如說個「長不吃飯不道飢」、「終日吃飯不道飽」的更親切些，更靠攏些。有人道，百丈說的吃飯是喻，並不親切，心性才是親切的眞法。有人道，心性正是喻，叫做理喻，誰知他親切？吃飯才是親切的眞事，抬柱子了，一任抬吧。若我等伴隨著吃飯的、不吃飯的這兩人，則成三人去也，這不更加迷惘人麼？只知百丈說的究竟是一人是兩人呢？可煞難定。只這難定，正是他親切處。百丈說的這兩句話實在耐人尋思。（中略）

後來洞山立五位功勳，豎論禪宗觀行頓中次第，第一即「向」。僧問：「如何是向？」洞山曰：「吃飯時作麼生？」又曰：「得力須忘飽，休糧更不飢。」若明得洞山指示，靠著百丈開示的這兩句話，初心正好用功。所說向者，向即趣向。若不先準備知有，又無頓悟意樂，趣向個什麼？且慢說「趣向即乖」的話，若不趣向，豈得頓悟此有的眞際？又怎得轉漉漉地的智慧？源頭活水，澗底游魚，必須於此挹取，所以必須「向」也。洞山提出「吃飯時作麼生」，這句分量多重，向之有在，合該如是。到了功候成熟，消息通時，始頓悟得「長不吃飯不道飢，終日吃飯不道飽」的那個無耳目等的那人面貌。進一步會親自撞著洞山道的那個「得力須忘飽，休糧更不飢」的眞實悟境功夫。至此，乃爲眞知有者，乃爲了辦本分事者，已非門外漢，當是個中人。

百丈此一則普爲初心參學的開示，實在重要，以後爲仰宗則在萬古斷碑的夾縫裏提倡，臨濟宗則在烈焰餘火燒焦時提倡，至於曹洞宗雖然於無人處暗穿針線，却正是明明的提倡者。將百丈這兩句話開示，作爲曹洞宗初心綱要對待，正是合格。

⑶每日區區爲阿誰

雲巖問：「每日區區爲阿誰？」師曰：「有一人要。」巖曰：「因什麼不教伊自作？」師曰：「他無家活。」

這則公案，跟「不道飢飽」是同一問題。拿參看來說，這個比較容易入些。百丈對初心人不行棒喝，一味平實商量，他却在暗穿針線度人也。「繡出錦鴛鴦，優游池水下」，要看他針頭如何著。

雲巖名曇晟，藥山之嗣，洞山之師，實曹洞宗一宗主腦人物。他在百丈會下參學二十年，因緣不契，後造藥山，因答對藥山問百丈說什麼法，他敍述了幾則，敍述到百丈下堂句「是什麼」話時，藥山道「何不早恁麼道，今日因子得見海兄」，雲巖始於言下頓省。據此，可知雲巖在百丈處尚未透徹，經藥山提醒方乃瞥地。不在百丈處熏習般若，何有日後的雲巖，不經藥山一點，雲巖豈能識得百丈些許？又豈能了辦本分事知有向上一著子？百丈、藥山二作家，可惜雲巖在百丈處躭誤了，且幸在藥山處得著。

「每日區區爲阿誰？」這樣的疑問人人總

有，不拘何時，都不自覺的吐露出來，雖然譴責似地吐露了，却依然算了，還是忙去了，幾曾得到解決。雲巖問百丈這話，就在企圖解決它。百丈答他「有一人要」，一般的說，就是有一人要你每日區區爲它忙，你却不得不爲它區區的忙著。究竟誰是那一人？莫是現前包括自己在內的所有的人麼？是則總是，但與有一人却還大有區別。從古以來，剪開這一線的般若菩薩不在少數。藥山剪開了，他爲初心人說那一人最簡明，他道「他那個本來無耳目等貌」這是實語，誠當會取。

雲巖問「每日區區爲阿誰」？百丈答他「有一人要」，即指那無面貌的要你區區著。此時雲巖覺著多事，大似不願區區的樣子，所以再問道「因什麼不教伊自作」？他那個旣無耳目等貌，豈有作耶？怎教「無舌人解語、無手人行拳」呢？所以百丈只得答道：「他無家活」，洞山更饒舌，指出「常在動用中，動用中收不得」。這個無面貌的人，從不離開當人，不管你知不知。他無家活却要人區區，你若東想西想不好生地爲它區區著，即禍事生。反之，明得它了，每日區區更有意義，若也不明，雖不曾失，却磨折得你區區的更爲難過。

這則公案作爲後來曹洞宗的初心綱要，使其初步知有，却甚適當。百丈兩句極簡淨的答言一針即扎，又爽朗，又俊俏，跟踪去吧，「有一人要」，即與當人日用生活勞動作務等，都搭上針頭也，只消將知有之意安放在遠爲處，定當觸著。

上舉百丈三個公案開示，多借用曹洞宗意來剖露它。以下要說的公案，多顯現量悟境，多明活般若的眞知見，機用異趣，如秋夜月明，如春池魚躍，從文字三昧中教人別有會心處。

⑷併却喉咽唇吻道

溈山、五峯、雲巖侍立（百丈）次。師問溈山：「併却咽喉唇吻，作麼生道？」山曰：「却請和尚道。」師曰：「不辭向汝道，恐以後喪汝兒孫。」又問五峯，峯曰：「和尚也須併却。」師曰：「無人處斫額望汝。」又問雲巖，巖曰：「和尚有也未？」師曰：「喪我兒孫。」

這則公案，表現出百丈正在檢驗弟子們是不是洞達本分事這一基本問題。「併却咽喉唇吻作麼生道」，就是要你不在言句下擬議、尋覓，依實供通。洞達本分事的人，自有出身之路，哪能繫罩得住。溈山（名靈祐）云：「却請和尚道」，依實供通了也。雪竇對此拈云：「却請和尚道，虎頭生角出荒草；十州春盡花凋殘，珊瑚樹林日杲杲。」五峯（名常觀）云：「和尚也須併却」，也依實供通了也。雪竇頌云：「和尚也併却，龍蛇陣上看謀略；令人長憶李將軍，萬里秋空飛一鶚。」大家請看，哪裏是溈山、五峯依實供通處？博得雪竇如此好頌。雲巖云「和尚有也未」？雪竇頌此云：「和尚有也未？金毛師子不踞地。兩兩三三舊路行，大雄山下空彈指。」頌意甚明，只「兩兩三三舊路行」一句，令人涉疑。其實未達本分的，無出身之路的，都在兩兩三三裏，有甚可疑。百丈對這三個弟子的答語，不是很深切明著的麼？他的答語正是檢驗後的評判，不可忽略。百丈答語，正是指出你旣依實供通，人們也就可如其分劑的下斷。很乾脆，無實可依，自領罪狀。雲巖以後在藥山處悟了，他自己承認在百丈會下二十年心燈不續，藥山還道他「二十年在百丈俗氣不除」，百丈當時評他爲「喪我兒孫」，雪竇貶他是「大雄山下空彈指」，語有分寸。

⑸不落不昧

這個野狐禪公案，很爲著名。仔細檢點將來，他只在辨明大修行人具般若知見者，於業行的因果法則當更爲洞曉而已。菩薩畏因，衆生畏果，識法知懼，幸勿造次！關於公案的經過情況，不擬詞費，不尋原詞，略說點要節：

「大修行人還落因果也無？」錯答這一問，說道「不落因果」，禍事，禍事，帶累自己墮野狐身。請百丈大師代下一轉語，答云：「不昧因果」，且喜竟於言下大悟，脫野狐身。情

節僅此而已。這莫是白日青天在做夢麼？可是却有這場夢。

這個公案知道的很多，評論的也不少，用不著閑扯了。且說臨濟遠孫慧南，住持積翠時，有一道圓禪人依止。南公法席甚盛，參學者衆。

道圓一日宴坐下板，忽聞二僧擧野狐話：一云「不昧因果，也未脫得野狐身」，一云「不落因果，又何曾墮野狐來」，道圓聞之聳然！因渡澗猛省，見南公說其事未終，流涕至頤。南公令其就侍者榻熟睡，睡醒，忽起作偈曰：「不落不昧，僧俗本無忌諱，丈夫氣宇如王，怎受囊藏被蓋？一條榔標甚縱橫，野狐跳入金毛隊。」南公見之，爲之助喜。

這是竊聽了商量野狐話而有所發明的好樣子，節引於此，代筆者解說。

⑹奇特事

問：「如何是奇特事？」師曰：「獨坐大雄峯。」僧禮拜，師便打。

這個公案，顯示第一著不可近傍，悟雖不無，已落第二。不悟，又成鈍置。百丈冷地裡露些子氣概，有縱有奪，辨別特煞分明。這裏大雄峯，正是百丈山主峯，百丈拈來就用，緊峭合拍。用「獨坐大雄峯」來答他「如何是奇特事」，也通義路，也可話會，不管怎樣，我等幾曾實到過這「獨坐」二字的境界來。眞的到過了，說什麼奇特，也落它第二。豈不見妙高峯頂不見德雲，却於別峯與善財童子相見。問話僧禮拜，莫非他悟得了？敢道見著百丈？師便打，哈哈，這才是大人作略，向上還有事在。

⑺觀音入理

普請鋤地次，忽有一僧聞鼓鳴，擧鋤頭大笑，便歸。師曰：「俊哉，此是觀音入理之門。」師歸院，乃喚其僧問：「適來見什麼道理便恁麼？」曰：「適來肚飢，聞鼓聲歸吃飯。」師乃笑。百丈會下，一衆禪和子，安於勞動生產，却不容易。這些人都是來參學佛法的，百丈調理的作務執勞即是佛事，於此明得，才見眞實受用。普請鋤地，上下均力，已是百丈手訂的制度。此種大人作略，即是當時禪宗對於佛教的最大改革。一時諸方皆以此爲典則，效行者衆，這且不說它。只如這僧「聞鼓鳴，擧鋤頭大笑，便歸」，倒是何故？如無禪道滋養，便爾勝任愉快，且能流露出如此樂觀的法喜情緒麼？百丈說：「自古至今，佛只是人，人只是佛」，不於人事體得佛法，不於佛法融貫人事，即爲魔外。所以《法華經》云：「治世語言、資生業等，皆順正法。」百丈讚嘆這僧，說道：「俊哉，此是觀音入理之門。」這即許可這僧，於作務執勞明得即是佛事，却有眞實受用。百丈固然隨喜，爲了成就他，待歸院後乃喚這僧當面檢驗，問「適來見什麼道理便恁麼」？這僧見處眞實，不勞牽引，當即答道「適來肚飢，聞鼓聲歸吃飯」。這般答話，却無些子走作，引得百丈老漢忍俊不禁，不期然的竟陪笑了。我等今日參看這則公案，當於這僧大笑處和百丈這一笑處著眼，這個就叫做「觀音入理」，別無玄妙。

⑻開得多少田

百丈一日因普請開田回，問黃檗曰：「運闍黎（檗名希運）開田不易？」檗曰：「隨衆作務。」丈曰：「有煩道用。」檗曰：「怎敢辭勞。」丈曰：「開得多少田？」檗將鋤築地三下，丈便喝，檗掩耳而去。

這則開田公案很明顯，正是家裏人在商量勞動中貫徹禪行的問題。百丈問「開得多少田」？在考驗黃檗是不是如實的在勞動中體會到勞動即禪行的眞精神。黃檗「將鋤築地三下」，表現了他幾曾失却這個活兒。雖未明說，却比明說還加深。百丈洞明了黃檗的受用境界，於是下一「喝」來印可他，不僅此也，這一喝却又在勘辨黃檗是不是坐在悟處不知轉身？此正「機不離位，墮在毒海」（洞山語）的妄見。畢竟黃檗鼻孔撩天，勞動中悟得的活般若，豈於此區區處著而不解轉身向上者耶？當即掩耳而去。喝聲已曉，妙哉掩耳！百丈不忝爲馬祖嫡子，黃檗亦不辱百丈門風，眞是一家有

幸子孫賴之。走，帶一只眼開田去者。

⑼大好悄然

趙州參。師問：「近離甚處？」曰：「南泉。」師曰：「南泉近日有何言句？」曰：「未得之人直須悄然。」師便喝，州作怕勢；師曰：「大好悄然。」州作舞而出。

趙州名從諗，南泉眞子。於馬祖爲法孫，於百丈爲後學，與黃檗、潙山等爲同輩，同門昆仲則有長沙、子湖諸師。趙州乃宗門元匠，悟境湛深，見地卓絕，行履受用得大自在。諸方稱爲「趙州古佛」。當另說「趙州禪」專篇。

此時趙州參百丈，正在悟後歷練禪道，銳進無休。古德謂「趙州八十猶行脚，只因心頭未悄然，及至遍參無別事（別或作一），始知空費草鞋錢。」南泉說的「未得之人直須悄然」，這却是實語，未得者急須爭取。百丈突然下一「喝」，却在考驗趙州是不是作到了或滯在悄然處。「州作怕勢」，故意作出轉身路疎，而引出百丈「大好悄然」，帶讚帶貶的冷評，趙州兩俱不受，「作舞而出」。是描繪出兩大作家相見的典範作略。

⑽是什麼

師有時說法竟，大衆下堂，乃召之，大衆回首，師曰：「是什麼？」

百丈這個打破常規普爲接機的重要措施，的確功高，擬議不得。同時的藥山大師特目此爲百丈「下堂句」，深有意趣。有人說上堂說法人人諦聽，正爾惺惺；怕你分別記取，要你言下知歸，所以百丈於下堂時放此一線威光，直下教人抖擻精神頓然瞥地去。可是這其中召不回首的靈俐漢和漆桶都有。召既回首，聽得雷音似的「是什麼」了，這其中也有靈俐漢和漆桶兩者，靈俐漢就此過去，漆桶開始學步，這即是下堂句的功高處。這「是什麼」一句，創自馬祖拈胡餅示衆，這是海侍者當年常聽慣了的，現在這般使用它。海侍者足報馬大師的大恩了。

這一句，「是什麼」，在宗門中切忌信口使用！說法無有著落，言句中無眼，直指的反面曲了。若是會得海蚌兒禪（用宗杲喻）的，當下打開，心肝五臟俱時呈現，若問於人，當人自會明得，這倒可以使用得它。

說百丈接機中的重要開示，僅止於此。有志斯道者，不拘動靜時節，若能攝取一則公案，或一句話頭，參看一下並不妨事。臨濟說，「譬如潛泉魚，鼓波而自躍」，此事哪能依傍得著。好在有如許的公案話頭給人方便，正好體究，一旦觸翻向上關鍵，敢道慶快平生。自己明得了，有了自己的禪要，公案話頭又値得什麼？未能「囫地」一下，未經一番頓悟周旋，且不要虛轟。

〔參考資料〕《全唐文》卷四四六〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉；《祖堂集》卷十四；《宋高僧傳》卷十；《景德傳燈錄》卷六；《天聖廣燈錄》卷八、卷九；《五燈會元》卷三；《古尊宿語錄》卷一、卷二；宇井伯壽《禪宗史研究》②；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷。

懷素（625～698）❶

律宗東塔宗的創始人。俗姓范，祖籍南陽。父名强，作過唐朝的左武衛長史，所以他生於京兆。十歲發心出家，不久，玄奘法師回長安（645），他就堅決要求從玄奘受學。顯慶中（656～660），二十二歲時，從道成受戒並學律。學了法礪的《四分律疏》和道宣的《行事鈔》等，對於兩家著作，都感到不滿意，認爲「古人義章未能盡善」，決心自己另撰新疏（參照《宋高僧傳》卷十五〈如淨傳〉）。咸亨元年（670）開始撰《四分律開宗記》，上元三年（676）奉詔住西太原寺，仍繼續聽道成講律並撰述。永淳元年（682）撰成了新疏。又自講了五十餘遍，然後去世。年七十四歲。

懷素的著作，現存有三種：

⑴《四分律開宗記》二十卷，一稱《律疏》。或作十卷。因爲《四分律》的傳譯較遲，建宗在後，直到法礪著《四分律疏》，還注重於

開宗之說，懷素即在法礪著書的基礎上，發揮了自己的新意而寫成了這一部新的《四分律疏》。即以「開宗」爲題。

⑵《四分僧羯磨》三卷（或作一卷，《宋僧傳》〈懷素傳〉同《尼羯磨》合爲《四分僧尼羯磨文》二卷）。據本書自序說，因研究了曹魏・康僧鎧、曇諦，元魏・惠光、隋・法願、唐・道宣五人所集的羯磨，感覺未盡恰當，才集成此書。內容分：方便、結界、授戒、師資、說戒、安居、受日、自恣、衣鉢藥受淨、攝物、德衣、除罪、治人、設諫、滅諍、雜行、修奉十七篇，正文下並有略注。

⑶《四分尼羯磨》三卷（或作一卷），分十七篇，同上。

佚失的有：《遺教經疏》二卷、《鈔》三卷、《四分比丘戒本》一卷、《四分比丘尼戒本》一卷、《開四分宗拾遺鈔》二十卷、《俱舍論疏》十五卷（或作十卷）等。因懷素從玄奘受學，對於戒體採取有部的色法說，顯然是受自俱舍學的影響。

懷素住長安西太原寺的東塔，因而由他創立的這一派律宗即稱爲東塔宗，這和道成另一弟子住在同寺西塔的滿意、定賓師弟們相對峙。東塔宗立說和律宗中南山（道宣）、相部（法礪）兩宗不同之處，最重要的是關於戒體的問題。最初四分律家解釋戒體，原有兩種主張，一種以爲戒體是色法，一種以爲是非色非心。法礪疏中肯定了非色非心之說。他引證《成實論》，認爲《成實論》是曇無德部的著作，謂須依據此論以解釋同部的《四分律》。道宣的著作，本來也主張非色非心，到了接受唯識思想之後，遂改變主張而以心法爲戒體。懷素在兩家之外，獨樹一幟的肯定戒體是色法。他的理由是曇無德部的著作，中國不傳，但此部出於化地部，而化地出於說一切有部，故解《四分律》應依說一切有部之書，以色法爲戒體（見《四分律開宗記》卷十二）。因此，他在疏文中引了不少《俱舍》、《婆沙》和迦濕彌羅諸大論師的主張。只許心、心所及不相應行爲戒因，而不認爲是戒體。他的立說精神，始終不出於聲聞乘的範圍。

其次則爲《四分律藏》的宗旨問題。懷素在《四分律開宗記》中以戒行爲律藏之宗，而破斥七家異解。其中第二家以「受隨」爲宗的，正是法礪。懷素破此說云：「受隨二法，對初行者分行不同，始終有異，如何即得以此爲宗？」又云：「夫論宗者取『詮』所顯，『詮』既顯戒即是其宗。故婆沙云奈耶（論）戒。又宗謂是族義、尊義、崇義、重義。此教始終崇尊戒行，故用戒行爲宗。餘止作等是別明法，不可就別立以爲宗。」「受隨」即包在止作之內，是戒行的前後兩部分；既有前後不同，就不好立以爲宗。只有戒行才能通貫始終，算是宗旨。

由此，關於受隨的界限，懷素亦有二解：⑴約能詮之教說，以律藏中受戒犍度全文和比丘尼犍度中關於受戒的部分爲受，餘文爲隨。⑵約所詮之行說，第三羯磨以前，根本和加行都能成辦戒體，判之爲受，第三羯磨以後，所有說戒相等事都名爲隨。其說亦與他家不同。

不過，懷素學說原是淵源於相部和南山的。《四分律開宗記》的內容，基本上採用法礪舊疏的原文，其修正舊疏發明自己新意的只占了一部分。同時他也吸收了道宣的學說，如化制二教的建立等。他還從玄奘接受了俱舍學。所以懷素的學說性質，是比較複雜的。他尊重前人說的成果，也富於批判前人的勇氣。如說「相部無知」、「南山犯重」，都是大膽的批評。他又批評道宣的《刪補隨機羯磨》，說「近棄自部之正文，遠取他宗之旁義，教門既其雜亂。指事屢有乖違。」

懷素對於前人的著作很能捨短取長，所以他的主張曾轟動了一時。他的弟子最有名的是法慎，也爲當時的士大夫所推重。後來元載（八世紀時唐朝的宰相）支持東塔宗，其根源也許就在這裡。

西塔門下，不但出了著疏破懷素的定賓，

還出了法藏等有名人物。他們都爲相部宗張目，南山宗也同情相部。因此，相部與東塔勢均力敵，「兩疏傳授，學者如林，執見相朋，互興違諍。」大曆十三年（778）由於元載生前的建議，朝廷特令兩街臨壇大德十四人齊集安國寺，定奪新舊兩疏的是非（見《宋高僧傳》卷十五〈圓照傳〉及《大唐貞元續開元釋教錄》卷中）。主持其事的人是學《新疏》的如淨。當時檢定的原則是「新章有理義準新章，舊疏理長義依舊疏，兩疏有據二義雙全，兩疏無憑則依經律」（見《貞元續開元錄》），似乎很爲公允，但元載的意思是要如淨從懷素的《新疏》中删去一些引證和論辯，只留正義，以便學習。如淨主持其事，照此進行。到建中元年（780）十二月檢定疏成，送上祠部，當日就有不服的學者，具狀出過。結果，只好仍讓新、舊兩疏並行，任學者所好。元載的同事韋皋，於貞元元年（785）作劍南四川節度使，爲了貫徹元載的遺志，自以俸錢寫《檢定新疏》四十本，使如淨弟子光翌在成都傳行，並且自製了《寶園靈壇傳授毗尼新疏記》（見《全蜀藝文志》卷三十八上），於貞元十八年（802）十一月刻石。自此三宗並傳，直到宋初不替（見《宋高僧傳》卷十六〈澄楚傳・系〉）。但傳東塔宗的學者，在如淨、澄楚、圓照數人之後，著名的人物就很少了。（隆蓮）

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十四。

懷素（737～？）❷

唐代僧。爲著名書法家。字藏眞，俗姓錢，湖南長沙人，爲玄奘門人。幼即好佛，生性疏放不拘小節，然精意翰墨。相傳師習書甚勤，家貧無力購紙，乃植芭蕉萬餘株，以葉代紙。其庵曰：「綠天」；所棄之筆堆積山下，名爲「退筆塚」。又嘗以漆盤揮毫，書之再三，盤板皆穿。嗜飲酒，當酒酣興發時，則於寺壁里牆、衣裳器皿執筆狂揮。世人有「顚張狂素」之稱。「張」指張旭，二人皆於酒後呼叫狂走，索筆疾書。《宣和書譜》載云：「釋懷素晚精意於翰墨，當時名流，如李白、戴叔倫、（中略）皆有詩美之。」

師嘗從顏眞卿、鄔彤習書，以張旭爲師，又屢謁當代名士，取法前賢墨蹟，終能獨樹一幟。作品以《自敍帖》與小草《千字文》最著。《自敍帖》作於唐・大曆十二年（777）結構嚴謹，草書瘦勁淸健，字與字間連綿不斷，起承轉合不離法度。通篇神氣飛揚，精采絕倫，爲狂草極品。小草《千字文》爲師晚年之代表作，有千金帖之譽，此帖書於貞元十五年（799），氣調不似《自敍帖》之奔放，而意趣淸新，有右軍風範。此外，《藏眞帖》、《聖母帖》、《食魚帖》、《四十二章經》等作品，均爲後代所推崇。

〔參考資料〕《懷素自敍帖》；《全唐文》卷四三三；《李太白集》卷七〈草書歌行〉；《太平廣記》卷二〇八。

懷問

北宋僧。生卒、籍貫不詳。係一數次赴印度取回佛教文物之僧人。據《景祐新修法寶錄》卷十六至卷十八記載，師在天禧元年（1017）十月，與沙門本淨自天竺返國，上貢梵經二夾、佛舍利、念珠等物。天聖元年（1023）正月，與梵學沙門文涉、行美、志坦、崇杲、宗樸二度自天竺歸返，攜回梵經二十五夾、佛骨舍利、念珠、菩提樹葉等貢品。當時仁宗詔爲翻譯，並賜「顯教大師」之號。

明道元年（1032）正月，奏請三詣西土，並爲眞宗皇帝在佛陀伽耶金剛座側面所建的聖塔再增建二塔。仁宗嘉美其意，賜以上有御題「佛法清淨」四字之大衣、塗金千佛幡、塗金五百羅漢幡等物；並詔譯經潤文樞密副使兵部侍郎夏竦，撰《懷問三詣西天中印度摩伽陀國記》，又詔懷問，求西域中東土所未有之經。四月，門弟子道月受「眞性大師」之號，職掌沙門慧住受賜紫衣，並度童行十三人爲僧。

依《佛祖統紀》卷四十五所載，寶元二年（1039）五月，懷問與沙門得濟、永定、得安

自中天竺摩揭陀國返宋，上貢佛骨舍利、貝葉梵經、貝多子、菩提樹葉、無憂樹葉、菩提子念珠、西天碑十九本等。其後事蹟不詳。

師在佛陀伽耶所建石碑，現仍存於該地。上有「大宋皇帝皇太后爲太宗皇帝建塔壹座」的題記。

〔參考資料〕 李俊承《印度古佛國遊記》；A. Cunningham《Mahābodhi》。

懷惲

(一)(640～701)唐代淨土宗僧。初，唐高宗求賢於天下，於總章元年(668)夢見師，遂降詔召請，師堅辭不赴，反請求出家，遂於長安西明寺得度。後入實際寺善導門下，從學十餘年，蒙眞乘付囑，與懷感同爲善導的高足。善導示寂後，師收其遺骨，築墓於神禾原，並於墓旁築伽藍。此寺後稱爲香積寺。則天武后永昌元年(689)，奉勅任實際寺主，廣勸有緣，並建淨土堂，堂內供奉阿彌陀佛、觀音菩薩、勢至菩薩等佛像。又將同門懷感所未完成之《釋淨土羣疑論》補撰完成。大足元年示寂，世壽六十二。神龍元年(705)，追謚「隆闡大法師」。

(二)(754～815)唐代禪僧。泉州(福建)人，俗姓謝。又作懷暉。貞元(785～805)初年，禮謁洪州馬祖道一，得其心要。後隱於徂徠山，寓居濟州(山東)靈巖寺、定州(河北)百巖寺等，並於中條山弘揚禪法。元和三年(808)，奉勅住長安章敬寺毗盧遮那院，並奉詔入內，居上座。元和十年示寂，世壽六十二，勅謚「大覺禪師」，後追謚「大宣教禪師」。

〔參考資料〕 (一)《釋淨土羣疑論》序；《金石萃編》卷八十六〈隆闡大法師碑銘〉。(二)《宋高僧傳》卷十；《景德傳燈錄》卷七；《全唐文》卷五〇一〈唐故章敬寺百巖大師碑銘並序〉。

懷感

唐代淨土宗僧。生卒年、籍貫均不詳。初居長安千福寺，學唯識與戒律，然不信念佛往生之說。曾謁善導，質其所疑。旋依善導之教進道場念佛三七日，而未得證驗。自恨罪障深重，擬絕食以死，然爲善導所阻，且勸以更勤精修。師乃精誠念佛，三年後，忽感見佛之玉毫，證得念佛三昧，乃撰《釋淨土羣疑論》一書，於有關彌陀之身土，乃至有關往生之行因等疑難，一一加以解說，然書未完成即示寂。臨命終時，感佛之來迎，合掌向西而寂。其書後由同門懷惲補述而成，共七卷。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷六；《淨土聖賢錄》卷二；《佛祖統紀》卷二十七；《往生集》卷上；望月信亨著·印海譯《中國淨土教理史》第十八章。

懷璉(1009～1090)

宋代雲門宗僧。漳州(福建省)龍溪人。俗姓陳。號「璉三生」。稟性聰慧，不誇世榮。幼年出家，篤志道學，寢食雙廢。曾參學於泐潭懷澄十餘年，受印可後，遊廬山圓通，在居訥會下任書記。仁宗皇祐二年(1050)，詔令居訥住東都十方淨因禪院，訥以目疾舉師代之。同年二月，奉詔於化成殿答帝問佛法大意，奏對稱旨，受賜「大覺禪師」號。

至和二年(1055)，師進頌乞歸。帝慰諭，仍留京師。英宗治平二年(1065)復上表請歸山林，獲准。師即東歸，住金山西湖。後因四明郡守之請，移住阿育王廣利禪寺。四明人相與協力造大閣，翰林學士蘇軾爲撰〈宸奎閣碑記〉。元祐五年無疾而終，世壽八十二。

〔參考資料〕 《建中靖國續燈錄》卷六；《聯燈會要》卷二十八；《五燈會元》卷十五；《佛祖歷代通載》卷十八；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷。

懷讓(677～744)

唐代中期禪僧。金州(陝西)安康人。俗姓杜。世稱南岳(嶽)、觀音和尚。年十五，從荊州(湖北)玉泉寺弘景律師出家，受具足戒，並習律。後與坦然參訪嵩山慧安，復謁六祖慧能，在其門下十五年(一說十二年)而嗣

其法。先天二年（713），住南嶽般若寺，三十餘年間宣揚禪風，開南嶽一系，與青原行思之法系（世稱「青原下」）同爲南宗禪的兩大法系。天寶三年示寂，世壽六十八。諡號「大慧禪師」。嗣法弟子有道一、嚴峻、神照、智達、常浩等九人。有《南嶽大慧禪師語錄》一卷行世。

◉**附：〈懷讓〉**（摘錄自《古尊宿語錄》卷一）

南嶽大慧禪師諱懷讓，金州人也。俗姓杜，於儀鳳二年四月八日降誕，感白氣應於玄象，在安康之分。太史瞻見，遂奏聞高宗皇帝。帝乃問何祥瑞？太史對曰：國之法器，不染世榮。帝傳敕金州太守韓偕親往存慰其家。家有三子，惟師最小，年始三歲，炳然殊異，性惟恩讓，父乃安名懷讓。

至年十歲，惟樂佛書。時有三藏玄靜過舍，見而奇之。告其父母曰：此子若出家，必獲上乘，廣度衆生。至垂拱三年，方十五歲，辭親往荊州玉泉寺依弘景律師出家。通天二年受戒，後習《毗尼藏》。一日自歎曰：夫出家者，爲無爲法，天上人間，無有勝者。時同學坦然，知師志氣高邁，勸師同謁嵩山安禪師。安啓發之，乃直詣曹溪禮六祖。

六祖問什麼處來？師云：嵩山安和尚處來。祖云：什麼物與麼來？師無語。遂經八載，忽然有省，乃白祖云：某甲有箇會處。祖云：作麼生？師云：說似一物即不中。祖云：還假修證也無？師云：修證即不無，汚染即不得。祖云：只此不汚染是諸佛之護念，汝既如是，吾亦如是。西天二十七祖般若多羅讖汝曰：震旦雖闊無別路，要假兒孫脚下行，金鷄解銜一粒粟，供養什邡羅漢僧。（又讖，傳道一法。）心裏能藏事，說向漢江濱，湖波探水月，將照二三人。祖云：先師有言，從吾向後，勿傳此衣，但以法傳，若傳此衣，命如懸絲，惟示道化，聽吾偈曰：心地含諸種，普雨悉皆萌，頓悟華情已，菩提果自成。汝向後出一馬駒，踏殺天下人，應在汝心，不須速說。

師侍奉一十五載，唐．先天二年，始往南嶽，居般若寺，示徒云：一切萬法，皆從心生，心無所生，法無能住，若達心地，所作無礙，非遇上根，宜愼辭哉。僧問：如鏡鑄像，像成後光歸何處？師云：如大德未出家時，相狀向什麼處去？僧云：成後爲什麼不鑑照？師云：雖然不鑑照，謾他一點不得。

馬祖居南嶽傳法院，獨處一庵，唯習坐禪，凡有來訪者都不顧，師往彼亦不顧。師觀其神宇有異，遂憶六祖讖，乃多方而誘導之。一日將甎於庵前磨，馬祖亦不顧，時既久，乃問曰：作什麼？師云：磨作鏡。馬祖云：磨甎豈得成鏡？師云：磨甎既不成鏡，坐禪豈能成佛？祖乃離座云：如何即是？師云：譬牛駕車，車若不行，打牛即是，打車即是？又云：汝學坐禪，爲學坐佛，若學坐禪，禪非坐臥，若學坐佛，佛非定相；於無住法不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛；若執坐相，非達其理。馬祖聞斯示誨，豁然開悟。禮拜問云：如何用心，即合無相三昧？師云：汝學心地法門，如下種子，我說法要，譬彼天澤，汝緣合故，當見其道。馬祖云：道非色相，云何能見？師云：心地法眼能見乎道，無相三昧亦復然矣。祖云：有成壞否？師云：若以成壞聚散而見道者非也。聽吾偈曰：心地含諸種，遇澤悉皆萌，三昧華無相，何壞復何成。馬祖一蒙開悟，心地超然，侍奉十秋，日益深奧。

師入室弟子六人，各印可曰：汝等六人，同證吾身，各契其一。一人得吾眉善威儀（常浩）；一人得吾眼善顧盼（智達）；一人得吾耳善聽理（坦然）；一人得吾鼻善知氣（神照）；一人得吾舌善談說（嚴峻）；一人得吾心善古今（道一）。

後馬祖闡化於江西開元寺。師問衆曰：道一爲衆說法否？衆曰：已爲衆說法。師云：未見通箇消息來。遂遣一僧去，囑云：待伊上堂時，但問作麼生，記取答話來。僧如教迴舉似師，馬祖云：自從胡亂後三十年，不曾少鹽醬。師然之。

師天寶三年八月十一日示寂於南嶽，敕諡大慧禪師最勝輪之塔，吏部侍郎歸登撰塔記。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷九；《景德傳燈錄》卷五；《傳法正宗記》卷七；《全唐文》卷六一九〈衡州般若寺觀音大師碑銘〉（《禪宗全書》①）。

攀緣

攀取緣慮之意。凡夫由於以妄想緣取三界諸法，故乃產生種種煩惱。《維摩詰所說經》卷中〈文殊師利問疾品〉云（大正14・545a）：「從有攀緣，則爲病本，何所攀緣，謂之三界，云何斷攀緣，以無所得，若無所得，則無攀緣。」《註維摩經》卷五鳩摩羅什註云（卍續27・457下）：「攀緣取相是妄動之始，病之根也。」僧肇註云（卍續27・457下）：「攀緣謂妄想微動，攀緣諸法也。妄想既緣則善惡已分，善惡既分則憎愛並熾，所以衆結煩於內，萬疾生於外。」

曠野神（梵Āṭavika、Āṭavaka，藏Nags-khrod-pa）

十六藥叉神之一，也是中國古代佛寺設鬼廟供奉，每日施食的對象。音譯阿吒嚩迦、阿吒薄俱、阿吒婆拘、遏吒薄俱、遏吒薄。意譯林人或林住。又稱曠野鬼神、曠野鬼、曠野夜叉、曠野鬼神大將。《起世經》卷六〈四天王品〉云（大正1・341a）：「毗沙門王有五夜叉，恒常隨逐，侍衛左右，爲防護故。何者爲五？一名五丈，二名曠野，三名金山，四名長身，五名針毛。」《金光明最勝王經》卷九云（大正16・446a）：「寶王藥叉王，及以滿賢王、曠野金毗羅、賓度羅黃色，此等藥叉王，各五百眷屬，見聽此經者，皆來共擁護。」《阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌》卷中則列之爲十六藥叉大將之一。

又，《慧琳音義》卷十二云（大正54・379c）：「阿吒嚩迦（中略），壙野鬼神大將名也，或名遏吒薄俱，語聲轉皆一也。俗名元帥大將，非也，十六大藥叉將之一將也。」但密教名之爲大元帥明王，係諸鬼神之王，能攘諸障難，爲守護國土之神。

關於其形像，《觀佛三昧海經》卷二云（大正15・651b）：

「曠野鬼神大將軍等，一頸六頭，胸有六面，膝頭兩面，舉體生毛，狀如箭鏃，奮身射人，張眼焰赤，血出流下，與諸兇類疾走而到。」

又，南本《涅槃經》卷十五記載，佛在世時，此鬼神住曠野聚落，多食衆生血肉。後雖受佛陀之教化，仍仰仗血肉存活，故佛制戒：隨有修行佛法之處，悉當施彼飲食。古來修施食法中，有施與曠野神者，即因此之故。

又，有關曠野聚落之地點，《高僧法顯傳》云（大正51・864a）：「順恒水西下十由延，得一精舍，名曠野，佛所住處。」《大唐西域記》卷七〈戰主國〉條下記載，殑伽河之北，那羅延天祠之東三十餘里有窣堵波，乃佛陀教化降伏曠野鬼之處。

◉附：南本《涅槃經》卷十五〈梵行品〉（摘錄）

善男子！如我一時遊彼曠野聚落叢樹，在其林下，有一鬼神即名曠野，純食肉血，多殺衆生，復於其聚日食一人。善男子！我於爾時爲彼鬼神廣說法要。（中略）我即化身爲大力鬼，動其宮殿令不安所。（中略）我即還復如來之身，復更爲說種種法要，令彼鬼神受不殺戒。（中略）爾時彼鬼即白我言：世尊！我及眷屬唯仰血肉以自存活，今以戒故當云何活？我即答言：從今當勑聲聞弟子，隨有修行佛法之處，悉當令其施汝飲食。善男子！以是因緣爲諸比丘制如是戒，汝等從今常當施彼曠野鬼食。

〔參考資料〕《起世因本經》卷六；《大寶積經》卷三十二；《施諸餓鬼飲食及水法》；《阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼神咒經》；《法苑珠林》卷六；《四分律行事鈔》卷下之三；《四分律行事鈔資持記》卷下三。

瀧泉寺

日本天台宗寺院。位於東京市目黑區。號泰叡山。俗稱目黑不動。據寺傳記載，大同三年（808），圓仁隨師廣智赴比叡山，途經此地時，感不動明王之夢告，遂依夢告雕刻其像，並建一宇安置之。

承和十四年（847），圓仁自唐返國後，復至此寺，當其獨鈷投於地時，清泉湧現，遂名此寺為瀧泉寺。寬永元年（1624），德川家光修造諸堂，並於本堂之東建遊獵用之御殿。

寺中之建築物，現有本堂、山王鳥居、鐘樓、開山堂、愛染堂、大日堂、前不動堂、仁王門，及塔頭大圓寺、大聖院、成就院、壽福寺等。境內有青木昆陽墓及碑、西川春洞碑、野村宗十郎之胸像等。塔頭大圓寺並藏有西運之像及念佛鉦。又，本寺自古以本尊不動明王而聞名，參詣者絡繹不絕。

犢子部（梵Vātsī-putrīya，巴Vajji-puttaka，藏Gnas-ma-buḥi sde）

小乘二十部之一。音譯跋私弗多羅、婆磋妬路、婆蹉富羅、跋私弗、婆蹉，又稱跋次子部、跋私弗多羅可住子部、可住子弟子部、皤雌子部。

依《異部宗輪論》載，犢子部是在佛滅後第三百年中，從說一切有部所分出。然依《舍利弗問經》、南傳《島史》、藏傳多羅那他（Tāranātha）《印度佛教史》等書所傳，此部係直接從上座部分出者。又，南傳佛教謂其分裂年代在佛滅二百年中。

關於犢子部之部名與部主，《三論玄義》舉眞諦之說，謂有名為「可住」之古仙人，其後裔有可住子阿羅漢者，今此部乃其弟子所唱，故名可住子弟子部。然《異部宗輪論述記》則別出有關犢子名稱之傳說，謂（卍續83·439下）：

「犢子者，律主姓也。上古有仙，居山靜處，貪欲已起，不知所止，近有母牛，因染生子。自後仙種，皆言犢子，則婆羅門姓也。佛在之日，有犢子外道，歸佛出家，如涅槃經說，此後門徒，相傳不絕，至此分部，從遠襲為名，言犢子部，文殊問經云犢子部，注云律主姓是也。」

此外，《俱舍論光記》卷三十也以此部之部主為佛世時犢子外道之黨徒。

按「可住子」與「犢子」兩者譯語之相異，係由於梵音不同所致，如《玄應音義》卷二十三：「梵言跋私弗多羅，此云可住子部，舊言犢子者，猶不了梵音長短故也，長音呼跋私則是可住，若短音呼則言犢。」若據稱友（Yaśamitra）之梵文《俱舍論疏》及《翻譯名義大集》等所載，此部之梵名為Vātsī-putrīya，則「可住」之譯語當係謬誤，正確譯語應是「犢子」。此外，日本學者赤沼智善以此部諸師為印度十六大國中之筏蹉（Vatsa）國比丘，故此部之梵名作Vatsī Putriyā；並謂此部之巴利名Vajji-puttaka，或係由Vatsa與第二次結集時之跋耆（Vajji）混合而成者。此部之藏名Gnas-ma-buḥi sde，乃「住女子部」之義，其義近似漢譯之「可住子部」。

另據眞諦及《大智度論》卷二所述，此部屬舍利弗法系。在所弘三藏之中，其經、律大致與有部相同，論則信奉《舍利弗毗曇》。其教義主要為：將佛陀所說之法歸為五類（即五法藏）：(1)過去，(2)現在，(3)未來（此三者屬有為法），(4)無為法（超時間的，有部亦有此類法），(5)不可說法（即不可定說）。並主張有補特伽羅（我），將之歸在第五類法中。對我與五蘊的關係，主張有「非即非離蘊之我」。認為身語表業也有善惡，業並不完全屬於心理方面，而是具有現象性的。關於輪迴，一般只講五道，犢子部則講六道，後來且增為七道。所加二道，一為「阿修羅」，一為「中有」。（有關此派之學說，請參閱附錄諸文）

此部後來分裂成賢胄、法上、正量、密林山四派。分裂原因，據《異部宗輪論》載，是由於對「已解脫更墮」一頌的解釋不同而起；然依眞諦所傳，乃肇始於對《舍利弗毗曇》一

書之解釋不同，各家自造解釋補充發揮所致。

◉附一：呂澂〈犢子系學說的要點〉（摘錄自《印度佛學源流略講》第二講第四節）

犢子部的主要學說是與化地對立的，而有部也與化地對立，因之，犢子與有部的分歧就不多。從有部替它保存的資料看，如《異部宗輪論》，只舉出八條不同的主張；後來《大毗婆沙論》也只舉出六、七條，但與《異部宗輪論》所舉的不盡同。從《大毗婆沙論》卷二所載犢子與有部的不同主張，主要有如下幾點：(1)犢子認爲隨眠與心不相應；(2)涅槃有三類，學、無學、俱非（佛學通常只舉有餘、無餘二種）；(3)輪迴有六道，阿修羅也算一道（一般只講五道）；(4)補特伽羅實有。可見犢子與有部的分歧並不多。不過後來正量從犢子分了出來，學說有所發展，彼此的分歧就越來越大了。

但是，即使犢子與有部的歧義不多，關係却很重要。犢子主張補特伽羅有，把它看成諦義（實在的東西，不似鏡花水月之假有）、勝義（不是傳說中得來，而是可以實證的）。這一主張，不但在佛教內部各派看來極爲特殊，即在佛教以外的學派看來，也是很特殊的。《成實論》把各派學說特點歸納爲十論，對犢子就只舉此一條。佛教與其他學派不同處，就在主張無我（在印度，除遮縛伽——順世論外，只有佛教不承認有我）。其他學派均承認有我，而與婆羅門的承認神我一致。因此，犢子的主張，使人感到特殊。不過，從理論來看，他們提出這一主張，不是簡單從事的。《異部宗輪論》說：「其犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊（與五蘊不是一回事）離蘊（也不是兩回事），依蘊處界，假施設名。」其後正量部的《三彌底部論》，對此就發揮得更詳細了。總的說來，他們對佛教內外各學派關於我的不同主張，都經過一番考慮的，既不贊成佛教其他部派的簡單否認有我，也反對佛教以外學派的簡單承認有我，他們的理論，是把我與五蘊聯繫起來談的。

本來，我與五蘊的關係，在原始佛學時期就曾提出，即身與命是一是異，相即還是相離的問題（身即五蘊，命即是我），但是，原始佛學迴避了它，不加答覆。現在重又提出，要想繼續迴避，勢不可能。犢子部作了回答說，不能片面地看待這問題，既不能簡單地說一、說異，也不能單純地說常或無常，從而提出自己的看法是：「非即蘊離蘊依蘊處界假施設名。」這樣，把佛學的有關說法給予了調和。另外，又把我歸結爲另一類法。針對有部，他們把佛所說之法歸爲五類：(1)過去，(2)現在，(3)未來（此三屬有爲法），(4)無爲法（超時間的。有部亦有此類法），(5)不可說法（即不可定說）。補特伽羅即歸在後一類法中，對它不能說死，要是片面地說爲即蘊、離蘊，就有種種過失。從這裏，可以明顯地看得出他們是想調和各部派在此問題上的矛盾。各部在表面上反對其說，而暗中却是採納了的，如大衆部說的「根本識」、化地部說的「窮生死蘊」、有部說的「同隨得」等，不都是補特伽羅的異名嗎？

上述主張是從他們自己的《三彌底部論》看出來的。再從別的部派對他們的批判中，還可看出，其說並非只是空談，而是有其實際意義的。例如，《成實論》卷三的〈無我品〉第三十四、〈有我無我品〉第三十五反對有我的主張；又《大毗婆沙論》、《俱舍論》都有記載。特別是《俱舍論》還單獨有一〈破我執品〉（本文無此品，註解中才在解釋本文外添此一品，專批判犢子及外道的有我說）。從批判中可以看出犢子主張有我是有這些實用意味：(1)人們的認識活動，如感覺、思考等，最後要有統覺起統一作用，這統一作用由誰來主持呢？(2)人們有記憶的作用，這也需要有保存記憶的主體，否則，記憶就不可能；(3)人們的行爲，有好有壞，並且要對別人發生作用，因而每個人應對自己的行爲負責，相信輪迴的人，更把這種行爲擴大到來生去，這也應該有個主

體；(4)在宗教實踐上，即在修道的實際中，要使所有積累的道行獲得善果，也該有個主體；(5)在佛教經典中常有關於「我」的立說。根據這些事實，不承認有我，一切都會說不通。這些就是從別人的批判中看出犢子所以主張有我的實際用意。

犢子部對批評意見，也作過反駁。當時各派爭論都以佛說爲根據，犢子在《三彌底部論》及《三法度論》中，也將佛說涉及有我處加以綜合，即所謂三種「假施設名」：(1)受施設（也譯作「依假」），(2)過去施設（也譯作「度假」），(3)滅施設（也譯作「滅假」）。受施設，受指執受，主要對色蘊說。色蘊範圍廣，包括山河大地、人身等，山河大地無執受，非我，人身有執受，施設爲我。過去施設如佛有時說今我（佛自稱）即過去頂生王。這裏佛也假設了我。滅施設，滅指涅槃，如佛在講兩種涅槃時，用我作自體來加以區別。犢子部把這三類歸納爲佛說我所施設的一些名稱，有我法，才能有施設，所以它不應該是假的。其他部派都不是這樣明確的公開的主張有我，只是從心法方面用不同名字來說的。到了後來，經量部（說轉部）就跟著犢子部明白地承認有「我」了。

犢子部主張有我，與他們的業力說有關。因爲旣然承認有業報、輪迴，有過現未三世，就應該有一生命的主體——補特伽羅。犢子是怎樣解釋業力的呢？他們認爲業力是一種物質性的東西。這說法特別是針對有部及唯心色彩較濃的派別的。有部等把業力歸之於「思」，即意志的作用。所謂業（行動）不是指行動本身，而指發動行動的意志。動作、語言等這些表現，稱爲「業道」，也稱之爲「表業」。業道、表業旣然不是眞正的業，因而不能對它作善惡的判斷，是無記性的。犢子部不這樣看，認爲身語表業也有善惡。這說明，業並不完全屬於心理方面，而是具有物質性的了。其次，關於輪迴的區域，一般只講五道，犢子則講六道，後來還講成七道。增加的兩道，一爲「阿修羅」，另一爲「中有」。

阿修羅的意義是非天，是說他的能力像天，但不等於天。它原是印度古代神話中的神，古代人對日月蝕的現象無知，說成是阿修羅去抓日月，把日月的光遮蓋了。古代人把它的能力看得非常大，但性格是多怒的、好鬥的，所以稱爲非天。後來佛教把它列爲輪迴的一道，分在下善的果報類。按他們的說法，天屬上善，人屬中善，阿修羅雖也是一種善，但動機不好，或生於瞋，或出於諂，不能與人天的善相比，而屬第六道。犢子所以把阿修羅擴大爲一道，多少也反映了當時社會和階級的狀況。《正法念處經》說阿修羅住於海中，凡有四層（海也分層，與天方向相反，天是向上，海是向下）。犢子部有一部分是在印度西部，那裏近海，商業繁榮，但對海洋現象無知，產生了神祕心理，以致製造四層海之說，還把阿修羅放進去了，可見他們對海的重視。

另外，犢子還主張「中有」爲一道，因爲在輪迴中，離此道至彼道之間，還應有一個中間過渡的道。這一輪迴主體，還是屬於五蘊的，離不開物質的因素。由此，他們把生命看成是物質性的這一意義，不論是從業的理論或者從輪迴諸道的理論，都很明顯地看得出來。

犢子學說反映了當時支持他們的第三階級意識的。所謂第三階級的長者、富商的意識就是：(1)以個人爲中心；(2)重視物質利益；(3)由於商業要冒風險，難於有把握，所以十分相信命運。這些思想，正好反映於犢子的主張中。與此同時，在佛教流行區，還同時流行著耆那教，耆那教也得到商人的支持，犢子與耆那之間不會沒有相互影響之處。耆那教講七諦，主要是「命」、「非命」……。在「非命」中就有補特伽羅。照他們理論講，補特伽羅是物質性的，而且是發動生命現象的東西。生命之成爲生命，全靠補特伽羅的發動，如人們的思想、說話、呼吸等現象所以產生，即在於有補特伽羅的發動。這樣，「非命」的補特伽羅與「命」的人我結合異常密切，就進一步把生命作

了物質性的解釋。犢子把補特伽羅當成生命的我，帶有物質性的意義，這與耆那教的說法就相似了。仔細推究，相互影響是可能的。

《異部宗輪論》列舉犢子主張中有一條說：諸法不完全是刹那滅，有些法是暫住的。一般講刹那滅是聯繫心的刹那滅講的，因爲別的東西不是一下子就看得出生滅的。犢子認爲，心的一起一滅是刹那的，心外諸法如燈焰、鐘聲等也是刹那滅的，可是另外一些法，如大地、山河、草木等，則是暫住的。雖然在時間過程中也有變化，但在一定時期內是相續的。這些議論，與其他部派以色心同時起伏講諸行刹那滅的不同。犢子認爲：心法刹那，此外則大部暫住。這樣，把色心分開，色可以在心外獨立存在，就有一些唯物的傾向。這一理論，後來到了正量部，更是大加發展，從而與鞏固唯心陣地的，特別是大乘中的唯識論，不得不發生尖銳的鬥爭。玄奘在印度時，還遇到過多次這種鬥爭集會，發表了他自己的看法。

◉附二：印順〈犢子系與本識思想〉（摘錄自《唯識學探源》下編第二章第二節）

諸法無我，是佛教的常談。小乘學派，雖或者有有我論的傾向，但敢明白提出有我論的，佔有部派佛教重要一席的，那要推上座部的犢子系。犢子和它的支派——正量、法上、賢冑、密林山，都建立不可說的補特伽羅。補特伽羅，意譯爲「數取趣」，即不斷的招受五趣生死輪迴的主體，本是我的異名。今加以不可說的簡別，當然非外道的神我可比。《俱舍論》卷三十〈破我品〉，曾談到犢子部所認爲非有補特伽羅不可的理由說：

「若定無有補特伽羅，爲說阿誰流轉生死？（中略）若一切類我體都無，刹那滅心於曾所受久相似境，何能憶知？（中略）若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果？」

《成唯識論》卷一，也有同樣的記載。他建立補特伽羅的動機，在解說輪迴與解脫的主體，業力與經驗的保持；這都是出發於業果緣起的解說。釋尊也曾談到過：我從前如何如何，因此犢子系就依這一類的教典，建立它的有我論。

從建立的動機，也可以多少知道補特伽羅的任務，現在不妨再說得具體些。

第一、補特伽羅是從前世到後世的輪迴主體，像《異部宗輪論》說：「其犢子部本宗同義，（中略）諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世。依補特伽羅，可說有移轉。」

犢子部的見解：心心所是刹那生滅的。色法的根身，在相當時間，雖不滅而暫時的安住，但終於隨一期生命的結束而宣告滅壞。就是山河大地，充其量也不過暫住一劫。這樣，有情的身心，沒有一法可以從前生移轉到後世。在這樣的思想下，三世輪迴、造業受果等現象，當然不能依止那一法來建立。這一派的意見，認爲有一補特伽羅，才能貫通三世。譬如我造了業，這業便與我發生連繫；因我的流轉到後世，也就可以說業到後世去感果。

第二、補特伽羅是能憶者：犢子派的見地，曾見曾聞的一切，雖然是過去了，但還能在我們的心上記憶起，並覺得就是我自己所曾經見聞的。誰能記憶呢？能知的心識，刹那刹那的生滅，後心既非前心，如何可以解釋「是我曾見，是我曾聞」的記憶現象？所以他對無我論者，提出這樣的詰難：「如何異心見後，異心能憶？非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理！」（見《俱舍論》）這樣，他就將記憶的職務，請補特伽羅出來擔任。《大毗婆沙論》卷十一，曾明白的提到我能記憶的主張：「犢子部說：我許有我，可能憶念本所作事，先自領納今自憶故。」

第三、補特伽羅是六識生起的所依：六識是認識對象的知識，是無常而有間斷的。六識雖然不起，但是根身不壞，依舊屬於有情所攝，誰在作生命的本質呢？這樣的觀察，無疑的是從知識的現象，推論到內在，而觸發到生命的本體。建立細心的學者，用意也大致相同。六識間斷時，有補特伽羅存在，補特伽羅就是

六識生起的所依。明白點說：六識的或起、或滅、或斷、或續，都是依止生命的當體——補特伽羅，才有活動。這種思想，與印度有我外道是共同的。龍樹菩薩的《大智度論》卷三十四，曾說到外道的依我生識。《大乘成業論》也說：「我體實有，與六識身為所依止。」

這雖沒有明說是犢子系的主張，但在該論破斥的時候，曾說「又執有我，違阿笈摩說一切法無有我故」。既然舉聖教相違來攻難，可知這是佛教內部的學者。不是犢子系是誰？

第四、補特伽羅能使眼等諸根增長，《中論》卷二〈觀本住品〉青目釋說：「有論師言：先未有眼等法，應有本住。因是本住，眼等諸根得增長。若無本住，身及眼等諸根，為因何生而得增長？」

本住，也是我的異名。因有本住的活動，眼等根才能生長。這個主張，清辨論師的《般若燈論》卷六，說是「唯有婆私弗多羅（即犢子的梵語）立如是義」，可知這也是犢子部不可說我作用的一種。

從補特伽羅的作用上去考察，就是不談如來藏的唯識學，專從瑜伽派的思想來說，也就充分的見其一致。瑜伽派的本識，也在說明它是隨業感果的輪迴主體（「去後來先作主公」）；因本識的執持熏習，才能保存過去的經驗，明記不忘；本識是六識生起的所依；因本識的入胎，名色、六處等才能增長廣大。建立本識的動機，和建立不可說我，豈不有同樣的意趣嗎？難怪有人說阿賴耶是神我的變相。

犢子部所說的我，究竟指的什麼？如作皮相的觀察，它是避免外道神我論的困難，而採取了雙非的論法。它常說：非假、非實、非有為、非無為、非常、非無常、非即蘊、非離蘊；只可以說是不可說我。這種理論，在言語的辯論上，是含有困難的。《成唯識論》難他：「應不可說是我非我」，也就是找得這個缺點；既然一切都不可說，為什麼還要說是不可說，說是不可說的我呢？

犢子部，分一切為五法藏，這我，在第五不可說藏之中，像《成唯識論述記》卷一說：（以下引文，多是隨便舉一種）「彼立五法藏：三世、無為，及不可說。彼計此我，非常無常，不可說是有為、無為。」

它把一切法分成過去法藏、未來法藏、現在法藏、無為法藏、不可說藏——五法藏。三世有為和無為，與一切有部的思想，大體是相同的；只是多一個不可說藏，不可說藏就是不可說我。有為是無常的，無為是常住的，而我却不可說是有為、無為，是常、是無常。理由是，假使我是無常，那從前世到後世的輪迴，仍舊建立不起來。外道的即蘊計我，有斷滅的過失，也就在此。假使是常住，那我應該離却無常的五蘊而存在，同時也就不應該有受苦受樂的差別。外道的離蘊計我，就有這樣的過失。犢子部見到這一點，才說非有為、非無為。雖不就是有為的五蘊，却也不可與五蘊分離而獨存。它舉火與薪的比喻，不可說薪是火，也不可說離薪有火。他的雙非論，使人很自然的想到有一不離五蘊的形而上的實體。這些，《俱舍論》卷二十九〈破我品〉，有較詳細的記述：

「犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。（中略）非我所立補特伽羅，如仁所徵實有、假有。（中略），此如世間依薪立火，（中略）謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。（中略）如是，不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異一。」

五法藏說，《大般若經》也曾談到，龍樹菩薩也常用「一者有為法，二者無為法，三者不可說法」來總攝一切。眞空大乘的經論，與犢子部的思想，是不無關係的。在般若性空的體系中，不可說法，是諸法的眞勝義諦，畢竟空性。有人說：犢子系的不可說我，是依《大般若經》的五法藏而建立的，但它誤解勝義空性為我了。也有人說：《般若經》的五法藏，是淵源於犢子部，但在說明上，比較更深刻、更正確。不問誰影響誰，總之不可說我與般若的勝義空性有關。不但與般若有關，《大涅槃

經》說如來藏名爲佛性，佛性就是眞我。眞我，不像外道所計的神我（所以說無我），是「不即六法（假我與五蘊），不離六法」的大我。這佛性眞我，與犢子部的不即五蘊、不離五蘊的不可說我，彼此間關係的密切，誰能加以否認呢！再把《大般若經》和《大涅槃經》綜合起來看：《般若經》雖以不可說藏爲勝義空性，但勝義空性，眞常論者不就解說爲如來藏實性嗎？如從法空所顯的實性去理解，中道第一義空與佛性，畢竟是一而二，二而一的。再進一步說：不可說我不但與大乘的諸法實性有關，我們倘肯聯想到「我說如來藏，以爲阿賴耶」（見《密嚴經》卷下）的經文，那不可說我與阿賴耶的關係，也自然會注意而不忽略的吧！

〔參考資料〕《大智度論》卷一；《大毗婆沙論》卷十一；《大般若經》卷四九〇；《十住毗婆沙論》卷十；《部執異論》；《十八部論》；《中論》卷二；李世傑《印度部派佛教哲學史》第十四章；靜谷正雄《小乘佛教史の研究》。

癡（梵moha、mūḍha，巴moha，藏gti-mug）

心所名。音譯慕何。七十五法之一，百法之一，又名愚癡。指闇愚癡昧，不能解知事理之精神狀態。與「無明」同義。《俱舍論》卷四云（大正29・19c）：「癡者，所謂愚癡，即是無明、無智、無顯。」《順正理論》卷十一云（大正29・391c）：「癡謂愚癡，於所知境障如理解，無辯了相說名愚癡，即是無明、無智、無顯。」《成唯識論》卷六云（大正31・31b）：「云何爲癡？於諸理事迷闇爲性，能障無癡，一切雜染所依爲業，謂由無明起疑、邪定、貪等煩惱、隨煩惱業，能招後生雜染法故。」

關於「癡」與「無明」之關係，諸書頗有論及，《俱舍論光記》卷四云（大正41・77a）：「照矚名明，審決名智，彰了名顯。此三皆是慧之別名。癡、無明等故名爲無顯，即是無癡所對除法。」《瑜伽師地論》卷八十四云（大正30・772a）：「愚癡者，於不實事妄生增益。無明者，於所知事不能善巧，於彼彼處不正了知。」同書卷八十六亦云，癡有無智、無見、非現觀、惛昧、愚癡、無明、黑闇等異名。乃三不善根之一、大煩惱地法之一、六根本煩惱之一、十隨眠之一，爲一切煩惱之所依，三界繫、四諦及修道所斷者。

《瑜伽師地論》卷五十八載，癡即無明，有相應與獨行二種。相應者，與貪等諸惑相應俱起；獨行者，與貪等不相應。《唯識論述記》卷六（末）云（大正43・444b）：「獨頭無明迷理，相應等亦迷事也。」可知，無明除了與貪等相應之外，亦有獨頭孤起者。

又，《成唯識論》卷五特將無始以來，與第七末那識恆常相應的我癡，稱爲「恆行不共無明」，以便與前第六意識相應的「獨行不共無明」有所區別。而《瑜伽師地論》卷五十五說隨煩惱中，覆、誑、諂、惛沈、忘念、散亂、不正知等，都是以「癡」之一分爲體，《成唯識論》卷六亦云，諸煩惱之生起，必定由癡故，因此癡與其餘九根本煩惱一定相應。

◉**附**：〈無癡〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

無癡（梵amoha，藏gti-mug-med-pa），心所名。「癡」之對稱。又稱不癡。乃百法之一。即明瞭諸理事，能對治愚癡之精神作用。《成唯識論》卷六云（大正31・30a）：「云何無癡？於諸理事明解爲性，對治愚癡，作善爲業。」此中，理者，謂苦、空、無常、無我等理；事者，謂現前見聞等五境。無癡係於此理事皆能慧解明了之謂，能對治愚癡闇昧，生諸善法。故與無貪、無瞋共稱爲三善根。

又，《集異門足論》卷三云（大正26・377a）：

「無癡云何？答：謂知前際智、後際智、前後際智、知內智、外智、內外智（中略），知緣生法智，知六觸處如實智，如是智見明覺解慧光觀，總名無癡。」

說一切有部謂無癡以大地法中之慧爲性，

故於七十五法中，未別立「無癡」一心所。唯識家則將「無癡」攝於十一種善心所之中，而列爲百法之一。

〔參考資料〕 《長阿含》卷一〈大本經〉；《中阿含》卷二十九〈龍象經〉、卷三十三〈善生經〉；《雜阿含經》卷十一、卷二十八；《法華經》卷二〈譬喻品〉；《大般涅槃經》卷五；《悲華經》卷六；《大智度論》卷三十四；《集異門足論》卷十一。

繫（梵grantha，藏mdud-pa）

繫屬、繫縛之義。爲「煩惱」之異名。指將衆生束縛於迷界，使之不得自由的煩惱。按，三界之煩惱能將有漏之諸法各別繫於三界，故稱爲繫。繫屬三界之諸法，稱爲界繫或三界繫。分別言之，繫在欲界者，稱爲欲界繫，有十八種；繫於色界者，稱爲色界繫，有十四種；繫於無色界者，稱爲無色界繫，有三種。

《大乘阿毗達磨雜集論》將「繫」分爲四種，該書卷七云（大正31・724c）：

「繫有四種，謂貪欲身繫、瞋恚身繫、戒禁取身繫、此實執取身繫。以能障礙定意性身，故名爲繫。所以者何？由此能障定心自性之身，故名繫。非障色身，何以故？能爲四種心亂因故。」

此謂貪欲等四者，能令心散亂，障礙定意性之身，故名爲繫。

三界有漏諸法皆爲貪等煩惱所繫，若斷除此繫，即爲擇滅涅槃。《俱舍論》卷一云（大正29・1c）：「擇滅謂離繫，隨繫事各別。」

◉附：印順《辨法法性論講記》（摘錄）

什麼是繫縛？繫縛如被繩索捆縛住了；繫縛是解脫的反面，解脫如把繩結解開脫下一樣。

如人生不自在，受束縛而不得自由，有一種力量把我束縛住了。在種種束縛之中，要生出來，就不能不生；生了以後，就受制約，受支配，終於又不得不死。如生在人中，就是一個人；當然人的能力有大小，知識有強弱，境遇有順逆，可是總有個限度，怎麼也超不過這人的限度。人生出來以後，就有一期的延續，經過老、病階段，最後還是不能不死。死了以後還要生，永久是個生了又死，死了又生的局面，這就是繫縛。被什麼束縛住了？還是自己束縛自己，自己的迷妄，自己的煩惱，自己的錯誤行爲，自己繫縛自己而不得解脫。

解脫也是自己的事，誰也不能使你得到解脫。所以《楞嚴經》中說：佛的堂弟阿難說：我是佛的堂弟，佛很喜歡我，總想佛能幫助我解脫，可是事實上卻不可能。所以學佛的人，向來有兩句話：「各人吃飯各人飽，各人生死各人了。」繫縛生死是自己的事，解脫涅槃也是自己的事，都屬於有情的不共。

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷五十二；《瑜伽師地論》卷八十四；《成唯識論》卷五；《成唯識論述記》卷五（本）；《俱舍論光記》卷二；《大乘阿毗達磨雜集論述記》卷八。

羅刹（梵rākṣasa，巴rakkhasa，藏srin-po）

指食人肉之惡鬼。又作羅刹娑、邏刹娑、羅叉娑、羅乞察娑、阿落刹娑。意譯可畏、護者、速疾鬼。女性之羅刹稱爲羅刹斯（rakṣasi），又作羅叉私。《玄應音義》卷二十四云：「羅刹娑，或云阿落刹娑，是惡鬼之通名也。又云羅叉娑，此云護者。若女則名羅叉私。舊云羅刹訛略。」《慧琳音義》卷二十五云（大正54・464b）：「羅刹，此云惡鬼也。食人血肉，或飛空、或地行，捷疾可畏。」同書卷七亦云（大正54・348b）：「羅刹娑，梵語也，古云羅刹，訛也（中略）乃暴惡鬼名也。男即極醜，女即甚姝美，並皆食啖於人。別有羅刹女國，居海島之中。」

此中，有關羅刹女國，《佛本行集經》卷四十九〈五百比丘因緣品〉、《有部毗奈耶》卷四十七、《大毗婆沙論》卷七十八、梵文《大事》（Mahāvastu），及《大唐西域記》卷十一〈僧伽羅國〉條下，均有記載。依《大唐西域記》及《有部毗奈耶》的記載，所謂羅刹

女國，即指錫蘭島。按，以錫蘭為羅剎住處之說，似源自印度古代之史詩《羅摩衍那》。依該史詩所載，主角羅摩（Rāma）曾渡楞伽島（即今錫蘭島）討伐鬼王邏伐拏（Rāvaṇu），救出其妃息妲云云。此外，另有謂其所以稱之為羅剎，係因南印度住民原有噉食人肉之習所致。

此外，另有一說謂羅剎係地獄之獄卒，職司懲罰罪人。如《大智度論》卷十六云，惡羅剎獄卒作牛、馬等種種形，吞噉、齩嚙罪人。《俱舍論》卷十一云（大正29・58c）：「琰魔王使諸邏刹娑，擲諸有情置地獄者。」

經典中，常有列出不同羅剎名稱之例，如《大方等大集經》卷一舉出住廁羅剎、產乳羅剎二種。《法華經》卷七〈陀羅尼品〉亦載有藍婆等十羅剎女之名，此十羅剎女各各誓言守護持經者。在密教中，羅剎被列於胎藏界及金剛界曼荼羅外金剛部西南隅之天部，稱為羅剎天。此外，《孔雀王呪經》卷下亦列有八大羅剎女、十大羅剎女、十二大羅剎女、七十一羅剎女等名。

〔參考資料〕《長阿含經》卷七〈弊宿經〉；《大般涅槃經》卷十四；《金光明最勝王經》卷六；新譯《華嚴經》卷十四；《翻梵語》卷七；《供養十二天大威德天報恩品》；《佛本行集經》卷四十九。

羅迦陵

近代上海著名英商哈同之夫人。籍貫、生卒年均不詳。因受康有為、章太炎、狄楚卿等人之勸導，發心興辦佛教事業。其事業主要有下列諸項：⑴宣統二年（1910），獨資印行大藏經。此即以活字排版，歷經四年所完成的《頻伽藏》。⑵在其所居之「哈同花園」，提倡僧教育，迎請名僧月霞講授大小經論。後又設「華嚴大學」，招集緇衆，專攻華嚴教義。此事雖不久即告中輟，但在佛教教育史上，具有承先啓後之意義。⑶請名僧宗仰依據《阿彌陀經》所說極樂世界之藍圖，將其私有之「哈同花園」設計成七重行樹，七重羅網，七寶蓮池，八功德水之極樂世界型式，哈同花園亦因此而成為上海之佛教勝地。

〔參考資料〕東初《中國佛教近代史》第二十三章。

羅晴湖（1875～1934）

朝鮮僧。法名學密，法號晴湖，雅號五隱。京畿道高陽人，俗姓羅，出生於世代奉佛之家庭。師自幼聰慧，鄰里每視之為神童。十二歲時，入江原道襄陽郡明珠寺出家，從月運海天剃髮，三年後得度。此後九年，專心研究經藏。二十三歲時，受具足戒。其後即開堂講說經論。後在五大山教育學人十餘年，聲名播及全國。三十四歲，至漢城。於李晦光設立圓宗時，師與朴普峯任監事部長。其後，見李晦光隸屬於日本佛教，遂與韓龍雲、陳震應、朴漢永等人另立臨濟宗。後與同學興雲巡訪洛山寺紅蓮庵，教化大衆。又赴修道山奉恩寺任住持，同時實踐以佛法救濟世間之菩薩行。四十歲時，依各本山住持之意，在覺皇寺成立「朝鮮佛教進興會」，任理務部長，兼為常任說教師。1925年，師因救濟大洪水之災，而有「活佛」之稱。廣州、高陽之居民曾立「奉恩寺住持羅晴湖大禪師水災救濟功德碑」，以紀念其利生之德行。

羅漢供

又作羅漢講、羅漢會。即供養十六羅漢、五百羅漢之法會。關於此會之緣由，《佛祖統紀》卷三十三〈供羅漢〉條下云（大正49・319b）：

「佛滅時，付囑十六阿羅漢，與諸施主作眞福田，時阿羅漢咸承佛勅，以神通力延自壽量，若請四方僧設無遮施，或所住處，或詣寺中，此諸尊者及諸眷屬，分散往赴，蔽隱聖儀，密受供具，令諸施主得勝果報。」

此種供養法會古來多行於禪家，如《景德傳燈錄》卷十四〈翠微無學禪師傳〉云（大正51・313c）：「師因供養羅漢，有僧問曰：丹

霞燒木佛，和尚爲什麼供養羅漢？師曰：燒也不燒著，供養亦一任供養。」

在日本，則在鎌倉時代以後，此會始盛行於諸寺之間。

〔參考資料〕《禪林象器箋》〈祭供門〉。

羅睺羅（梵、巴Rāhula，藏Sgra-gcan-ḥdsin）

佛十大弟子之一。乃釋尊之子，爲耶輸陀羅所生。又作羅護羅、羅怙羅、羅吼羅、曷羅怙羅、何羅怙羅、羅云、羅芸、羅雲。意譯覆障、障月、執日。

有關羅睺羅誕生之年，《衆許摩訶帝經》卷六、《有部毗奈耶破僧事》卷五、卷十二及《大寶積經》卷十等，謂其誕生於佛成道之夜，在胎六年，故釋迦族人甚感疑惑，乃投耶輸陀羅母子於火坑，然二者毫髮無損，釋迦族人始信不疑云云。此外，《佛所行讚》卷一〈處宮品〉則謂師誕生於佛出家以前。《太子瑞應本起經》卷上謂誕生於佛納妃後六年；另有一說則謂在佛納妃後十年。

據《未曾有因緣經》卷上記載，佛成道後六年（一說七年）始歸迦毗羅城，時耶輸陀羅與羅睺羅相偕同出接佛，佛乃令羅睺羅出家受戒。時以舍利弗爲和尚，目犍連爲阿闍梨，此即爲僧伽有沙彌之始。

關於其出家後之事蹟，依《佛五百弟子自說本起經》、《四分律》卷十一等所載，佛制結戒比丘不得與未受具戒者共宿，時師未受具戒，乃被遣出，往廁上宿。後佛知其事，乃聽許比丘得與未受具戒者共宿二夜。又依《羅云忍辱經》記載，他曾於舍衛國爲輕薄者擊首，血流污面，然仍以慈心忍之。《中阿含經》卷三〈羅云經〉、《出曜經》卷十一、《有部毗奈耶》卷二十五等記載，羅睺羅出家後嘗犯妄語戒，佛遂以有關洗足器之譬喻敎之，謂比丘之護口，應如戰場上之象之護鼻。九十單墮中的小妄語戒即因此而制定。

其後，羅睺羅嚴守制戒，精進修道，終證阿羅漢果，並以「密行第一」著稱。如《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2・558a）：「不毀禁戒，誦讀不懈，所謂羅雲比丘是。」又，《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》以羅睺羅爲十六阿羅漢之第十一位（西藏傳爲第十），與眷屬千一百阿羅漢共住畢利颺瞿洲（Priyaṅgu），護持正法，饒益有情。

〔參考資料〕《佛本行集經》卷五十五；《鼻奈耶》卷七；《雜阿含經》卷一、卷十六；《普曜經》卷八；《方廣大莊嚴經》卷十二；《大智度論》卷十七；《五分律》卷十七；《大唐西域記》卷六；《慧琳音義》卷十三、卷二十七。

羅摩派

印度敎毗濕奴派之支派。在印度，自從史詩《羅摩衍那》（Rāmāyaṇa）問世以來，書中之主角羅摩（Rāma）即成爲印度人的民族英雄，而廣受敬愛。其後，羅摩被神格化爲毗濕奴（Viṣṇu）之化身，又被尊爲常住的最高梵，最後遂形成印度敎毗濕奴派中之一支派。

十三、四世紀左右的《Adhyātmarāmāyaṇa》一書，爲此派之敎理基礎。此派之敎義，內含吠檀多之不二一元論、性力派思想及《薄伽梵往世書》等成分。主張信徒須虔敬地歸依（bhakti）羅摩，始能獲得解脫。此派原僅流傳於南印度，十五世紀時，始由羅摩難陀（Rāmānanda）傳佈至北方。

羅布林卡（藏Nor-bu-gling-kha）

西藏名園。位於拉薩布達拉宮西南方一公里處。「羅布」意爲寶貝或珍珠，「林卡」意爲公園或園林。始建於七世達賴喇嘛時代，八世達賴重修之後成爲歷代達賴喇嘛的夏宮。向來門禁森嚴，目前則開放供一般民衆遊憩觀賞。

此園占地三十六萬平方公尺，分爲東區羅布林卡、西區金色林卡、中區新宮大院三大部分，主要建築有烏堯頗章（涼亭宮）、格桑頗章、措吉頗章（湖心宮）、金色頗章、達旦米久頗章（新宮），分別由駐藏大臣，及七世、

八世、十三世、十四世達賴所建。園內林木蔥鬱、奇花異卉遍植，為西藏最具特色之園林。

羅湖野錄

二卷。南宋・仲溫曉瑩撰。收在《卍續藏》第一四二冊、《禪宗全書》第三十二冊。作者仲溫曉瑩係大慧宗杲之法嗣，壯年遊歷叢林，悟禪門大事，晚年歸憩江西臨川之羅湖，結湖隱堂，杜絕人事。本書即其隱居羅湖時所撰，故書名有「羅湖」二字。本書卷首之序云（卍續142・961上）：

「愚以倦遊歸憩羅湖之上，杜門却掃，不與世接，因追繹疇昔出處叢林，其所聞見前言往行不為不多，或得於尊宿提唱、朋友談說，或得於斷碑殘碣、蠹簡陳編，歲月浸久，慮其湮墜故，不復料揀詮次，但以所得先後會粹成編，命曰羅湖野錄。」

此書實即筆記體之佛門見聞錄。由於作者之撰述態度，尚稱樸實，故頗具史料價值，其書亦因而成為南宋以來修僧史者之重要史料。

〔參考資料〕《禪籍志》卷下；《大明高僧傳》卷八；《續傳燈錄》卷三十二；陳垣《中國佛教史籍概論》卷六；陳士強《佛典精解》（八）。

羅摩奴闍（梵Rāmānuja；1017～1127，一說1055～1137）

印度吠檀多學派宗教家、哲學家。生於南印度馬德拉斯市。早年從耶達伐婆羅迦（Yādavaprakāśa）學習商羯羅派的不二論，但由於與該派之主張格格不入，遂離開耶達伐婆羅迦，而自創「制限不二論」，創立羅摩奴闍派。

羅摩奴闍融合婆羅門哲學與大眾的毗濕奴信仰，主張吠檀多哲學的梵與毗濕奴派的最高人格神羅摩衍那為同一，認為梵是無限，具備完全無缺的屬性，為世界之動力因。梵、個我、物質世界三者，皆是實在，各各有不同而明確的本性，但三者有不可分離的關係，即梵與個我、物質世界不一不異。個我及物質世界為梵的身體，因此梵為兩個實在所限定；此被限定的梵，與個我、物質世界是同一的實在。此種哲學論點，被稱為制限不二論（Viśiṣṭaadvaita）。

羅摩奴闍此種有神論的吠檀多哲學，強調由信愛而絕對歸依（prapatti）主宰神。求解脫者若實踐種種宗教上的義務，信愛神，則能得到神的恩寵，覆蓋個我的黑暗乃得以被驅除。由於羅摩奴闍以殊利朗干（Śrīrangam）為根據地的遊歷，以及以泰米爾（Tamil）語布教，使其絕對歸一之教法對南印度一帶的民眾有很大的影響，成為中世印度教改革的先驅。氏之主要著作有註釋《梵經》的《吉祥注》（Śrī-bhāṣya）、闡明《奧義書》的《吠陀義綱要》（Vedārtha-saṃgraha）；此外，晚年也曾註釋《薄伽梵歌》等書。

◉附：〈羅摩奴闍派〉（編譯組）

羅摩奴闍派為印度教支派之一，係羅摩奴闍（Rāmānuja）所創，基本理論為「制限不二論」，主張信愛瑜伽（bhaktiyoga），以為凡人若想獲得解脫，不能祇修練智性，而且更應以熱誠及敬慕絕對皈依人格神（即毗濕奴）。由於皈信毗濕奴而超越階級與種姓之差別，因而可打開恩寵與解脫之道。此外，本派另一顯著的特色是將《奧義書》的哲學思想融入毗濕奴信仰之中，此種思想對後世之影響甚為深遠。

十三世紀時，本派分裂成南方派（Teṅgalai）與北方派（Vaḍagalai）二派。南方派的立場較北方派激進，更重視無條件的歸依神。而且，南方派使用俗語（北方派則使用雅語），故較易使民眾產生共鳴。

羅摩衍那（梵Rāmāyaṇa）

又譯《羅摩傳》、《羅摩延書》，為印度兩大史詩之一。此詩之篇幅較另一史詩《摩訶婆羅多》小。全詩有二萬四千頌，分為七篇。相傳作者為伐爾彌吉（Vālmīki，蟻垤仙人）

，但事實上，伐爾彌吉應只是編纂者而已。全書絕大部分完成於西元前五百年至三百年之間，而第一篇與第七篇則成立於西元二百年左右。在這較晚出的第一篇與第七篇之中，含有甚多神話與傳說，並且由於將歷史人物的羅摩當作是毗濕奴神的化身，乃使此一史詩帶有濃厚的宗教色彩，後世遂有「羅摩崇拜」的情形發生，頗為近代印度教添放異彩。

全書七篇，敍述憍薩羅國（Kosalā）王子羅摩遭嫉而被放逐十四年，其後，為拯救被魔王擄走的王妃息妲，乃遠赴楞伽島與魔王大戰。最後，大敗魔王，夫妻團圓並且返國為王。書中故事過程曲折離奇，人物角色忠奸分明。其文體遠較《摩訶婆羅多》洗練，詞藻高雅，是後世印度美文體（kāvya）作品的濫觴。

本書目前在印度有三種異本傳世，即：流布本、孟加拉本、西北印度本。書中的故事不僅被改編為古典梵語文學作品，更被翻譯為印度各地之方言，以及英、日、德、爪哇、馬來亞、泰國、中國等國文字。

在古代中文之佛教譯籍中，《雜寶藏經》卷一之十奢王故事，及《六度集經》卷四十六中之猴王故事，可能即為羅摩衍那故事之原始型式，然古代譯師們並未將《羅摩衍那》全詩譯出。1980年中國大陸之東方語言學者季羨林，始譯出此一長詩，由人民文學出版社出版。

◉附：季羨林〈羅摩衍那．前言〉（摘錄自中譯本《羅摩衍那》第一冊）

《羅摩衍那》是印度兩大史詩之一，也是世界上優秀的史詩之一。在兩千多年的漫長的時間內，它對印度，對世界上一些國家，產生了重大的影響。它在印度國內外都被譯成了許多種語言，而且還不知有多少抄襲、模擬、意譯、改編的作品。此外，它的影響還波及音樂、舞蹈、雕塑、繪畫等領域。一直到今天，它的影響，仍然繼續存在。當然，書中也還存在著一些糟粕。這是一個批判繼承的問題，是需要分析研究，認眞對待的。

同世界各國的一些古代名著一樣，《羅摩衍那》的作者是誰，是難以搞清楚的。一般傳說，作者是蟻垤。有沒有這樣一個人呢？按照我們目前的研究水平，還無法斷定。但是從全書的結構和文體上來看，除第一篇和第七篇外，基本上是一致的。有那麼一個人做過最後的加工，是完全可能的。但是，我們千萬不能忘記，《羅摩衍那》最初決不會出於一人之手。它最初一定是老百姓的創作，只是口頭流傳。有一些伶工專門以歌唱《羅摩衍那》為生。因人因地之不同而有所增刪，於是就產生了不同的傳本。到了某一個發展階段上，有一個人把全書整理編纂了一番，使文體和內容都達到了某種程度的統一。這個人可能就叫做蟻垤。即使到了這個時候，全書仍然是口頭流傳，師徒口耳相傳，一代一代地傳了下來。到了史詩成為善書的時候，為了獲得宗教效果，有人便用當地的字母寫了下來，因此就形成了不同的抄本。到了印刷術傳入印度以後，才有了印本，那恐怕是比較晚的事情了。

《羅摩衍那》舊本約二萬四千頌，精校本約一萬九千頌，篇幅不可謂不長。但是主要故事情節是很簡單的。現在簡略地把全書結構和故事情節介紹如下：

第一篇〈童年篇〉　這一篇是後來竄入的，內容龐雜，類似一個楔子。其中雖然也講了一些羅摩童年時的情況，但是插入的故事很多，簡直有點線索不清。篇中講到十車王的都城和朝廷，講到大神毗濕奴化為羅摩等四兄弟下凡誕生，講到羅摩隨衆友仙人出去降魔。最後衆友帶領羅摩到了國王遮那竭的朝廷上。這裏插述了悉多的誕生和神弓的故事。羅摩拉斷了神弓，同悉多結了婚。所有的這一切都為以後故事情節的開展打下了基礎。

第二篇〈阿逾陀篇〉　《羅摩衍那》的主要情節從此篇開始。十車王感到老之將至，決定給羅摩舉行灌頂禮。讓他成為太子和王位的繼承人。小皇后利用國王從前曾許給她的恩典

，要挾老王，將羅摩流放十四年，而讓自己的親生兒子婆羅多成爲太子。羅摩是忠臣、孝子，堅決執行老王的命令，自願流放。悉多是賢妻，堅決要陪同丈夫流放。羅什曼那是好弟弟，也要跟哥哥同行。於是三人就進入大森林中。婆羅多也堅持悌道，親率大軍到林中去請求羅摩回城，羅摩不爲所動，婆羅多不得已奉羅摩雙履回國，代羅摩攝政。

第三篇〈森林篇〉 故事情節一下子從宮廷陰謀轉入林中生活，從現實世界轉入童話世界。

羅摩等一進入森林，那裏的隱士們就來請他保護他們不受羅刹的侵擾。羅摩答應了，並且殺死了許多羅刹。楞伽城十頭魔王羅波那的妹妹來引誘羅摩，被羅什曼那割掉鼻子和耳朵。她求救於弟弟伽羅，弟弟也被殺死。她最後去找羅波那。羅波那來到林中，使用調虎離山計，劫走了悉多。羅摩兄弟看不到悉多，到處尋覓。遇到金翅鳥王，得知眞情。他們倆又救了一個無頭怪迦槃陀。迦槃陀勸他們同猴王須羯哩婆結盟，解救悉多。此時悉多已被魔王劫往楞伽城，魔王多方加以誘勸，悉多堅貞不屈，被囚於無憂樹園中。

第四篇〈猴國篇〉 羅摩終於找到了須羯哩婆。須羯哩婆被自己的兄弟波林搶走了王位和老婆。羅摩用暗箭射死波林，猴王復國，二人結成了聯盟。猴王大臣中最聰明、最勇敢的是哈奴曼。哈奴曼向南方搜尋悉多踪迹，遇到金翅鳥王之弟僧婆底，得知悉多被囚於楞伽城。哈奴曼一躍過海。

第五篇〈美妙篇〉 哈奴曼到了楞伽島上，從山頭上下望楞伽城。他變成了一隻狸貓，進入城內和宮內。他最後在無憂樹園中找到了悉多，親眼看到悉多堅貞不屈的情景。他向悉多交出信物，然後火燒楞伽城，飛越大海，回到羅摩身邊。

第六篇〈戰鬥篇〉 羅摩決定遠征楞伽城，下令猴軍前進。此時羅波那之弟維毗沙那同哥哥鬧翻，來投羅摩。羅摩命那羅造橋渡海。兩軍對陣，展開了一場激烈的搏鬥。羅摩受重傷。哈奴曼用手把吉羅娑山托來，在山上找到藥草，爲羅摩治傷，然後又把大山托回原地。最後，魔王被羅摩殺死。維毗沙那被立爲羅刹王。羅摩同悉多團圓，皆大歡喜。《羅摩衍那》的故事到此實際上已經結束了。

第七篇〈後篇〉 這一篇是後來竄入的。同第一篇一樣，又是內容龐雜，頭緒混亂。這一篇主要包括兩個內容：一講羅刹的起源，講羅波那的故事，也講到哈奴曼的故事；二講羅摩與悉多的第二次離合。在這一篇裏，羅摩的性格幾乎完全改變了。他聽到了一些風言風語，就決定讓羅什曼那把正在懷孕的悉多遺棄在荒山野林中。蟻垤仙人救了她。她在仙人淨修林中生下了兩個兒子。孩子長大後，羅摩正舉行馬祠。蟻垤率二子來到羅摩朝廷上，讓他們倆朗誦《羅摩衍那》。羅摩終於認出了他們倆就是自己的兒子。他又把悉多叫來。此時羣神畢至，大地忽然開裂，悉多縱身跳入。羅摩追悔不及，傳位予自己的兒子，升入天堂，又化爲毗濕奴。

全書的梗概就是這樣。

這樣一部書是什麼時候寫成的呢？十分肯定的時間現在還說不出。無論如何，決不會一蹴而就，一定有一個漫長的過程，可能是幾百年的時間。我們現在只能、而且必須確定產生這樣一部作品的社會的性質。印度和某些國家的一些歷史學者認爲，《羅摩衍那》寫成的時代是奴隸社會。這種看法幾乎已經成爲定論。但是，我經過多年的思考和探討，覺得這種說法是有問題的，是難以自圓其說的。無論是在經濟基礎方面，還是在上層建築方面，都有些說不通的地方。我認爲，這個時期的主要矛盾是農民與地主之間的矛盾，而不是奴隸與奴隸主之間的矛盾。國王收的地租一般是產量的六分之一。難道這是奴隸主的剝削方式嗎？最重要的一點是，此時已經有了土地私有制，而土地私有制在中國歷史上是封建社會興起的重要標誌之一。當然，印度早期歷史上有沒有土地

私有制是一個激烈爭論的問題。但是，無數事例證明，印度除了「王田」和農村公社土地公有制以外，確實存在著土地私有制。

與經濟基礎相適應的上層建築，也表現出封建社會的特點。比如道德範疇，在這個時期已經不像奴隸社會那樣簡單、原始、支離、鬆散，而是像中國封建社會那樣已經形成了比較周密的體系。

總之，我認爲，《羅摩衍那》產生於印度的封建社會。時間是從公元前四或三世紀到公元後二世紀。

怎樣來評價這一部史詩呢？

從思想內容上來看，《羅摩衍那》總的傾向是歌頌新興地主階級的代表刹帝利國王的，歌頌他對奴隸主頭子化身的羅刹王、婆羅門羅波那的勝利的鬥爭。這個傾向一般說來是進步的。本書男主人公羅摩是蟻垤用盡一切藝術手段來描繪的一個理想的英雄。他想把他寫成忠臣、孝子、賢夫、良兄、益友。在這一方面，他是成功的，又是失敗的。成功的是，羅摩在二千多年的漫長的歷史上逐漸變成了一個英雄、一個神，一直到今天還受到億萬人民的崇拜。失敗的是，也許是由於作者的世界觀的限制，他實際上把羅摩寫成了一個僞君子、一個兩面派。到了公認是後人竄入的第七篇，羅摩那些美麗的外衣幾乎統統都被剝掉，成爲一個赤裸裸的封建暴君，一個維護封建道德的丈夫。據我看，書中眞正的正面人物是羅什曼那。他反對命運，批判封建道德。他那些大膽而又有說服力的話，在印度古典文學中眞如鳳毛麟角。這無疑就是本書的民主性的精華，值得大書特書的。只有一個新興階級的代表人物才能有這樣鮮明而且比較正確的思想。此外，一個本人是婆羅門但實際上在婆羅門看來却是一個異端的、唯物主義者闍波厘說的一些話，在梵文古典文學中也是異常難能可貴的。這當然也是本書的民主性的精華。可惜這兩個人的言論和舉動，在全書中只如曇花一現，後來再也見不到了。

同一切優秀的古典文學作品一樣，《羅摩衍那》既有精華，也有糟粕。在糟粕中，主要的有宿命論、封建道德、封建家長制、封建等級制、歧視婦女、歧視低級種姓等等。奇怪的是，這些糟粕幾乎都集中表現在主人公羅摩身上。在作者的心目中，羅摩是完美無缺的。否則他就不會爲羅摩賣這樣大的力氣。然而爲什麼這個被作者竭力歌頌的英雄却偏偏有這些我們認爲是缺點的東西呢？結論只有一個，這就是我們同作者的價值標準是不一致的。我們認爲，這些東西是必須批判的。不批判，則二千多年來《羅摩衍那》在這方面造成的消極影響就不能肅淸，而書中眞正的精華也就不能放出光輝。

談到藝術特色，《羅摩衍那》也有許多獨到之處。在人類社會、猴國和羅刹國這三個本書涉及到的領域內，作者都成功地塑造了一些藝術形象，比如羅摩、悉多、羅什曼那、哈奴曼、羅波那等等，都塑造得栩栩如生，有血有肉，有時候簡直是呼之欲出。在描寫矛盾方面，《羅摩衍那》也達到了很高的水平。整個故事情節就是在矛盾鬥爭中展開的。此外，作者對大自然美麗的風光具有特殊的敏感性。描繪自然風光的詩篇隨時可見。印度全年的各個季節都描繪到了，而且感情充沛，筆酣墨飽，具有極大的感染力。

在這裏，我們還必須解答一個問題：爲什麼《摩訶婆羅多》被稱做「歷史傳說」，而《羅摩衍那》却叫做「最初的詩」呢？兩部史詩的內容幾乎完全一樣，用的也是同一種詩體。我認爲，區別只表現在文體方面，表現在藝術風格方面。《摩訶婆羅多》的藝術風格比較簡明、樸素，很少雕飾。從文體發展的歷史來看，它代表一個比較原始的階段。而在《羅摩衍那》中，除了簡明、樸素的詩章以外，還有不少的精緻細膩、彩繪雕飾的詩章。極少數詩章甚至雕琢刻鏤，玩弄文字遊戲，同以後的古典梵文文學作品簡直沒有什麼兩樣。從藝術風格上來看，《羅摩衍那》好像是處在一個從史詩

向古典梵文文學發展的過渡階段。難道這就是它被稱做「最初的詩」的原因嗎？

〔參考資料〕 金克木《梵語文學史》第四章；Shudha Mazumdar（瑪朱姆達）改寫．馮金辛、齊光秀譯《羅摩衍那的故事》（《世界佛學名著譯叢》94、95）；《佛教文献の研究》（龍谷大學佛教學會編）；深浦正文《佛教文學概論》。

羅摩難陀（梵Rāmānanda）

印度宗教家、羅摩難陀派之始祖。西元1400年左右誕生於普列雅各（Prayāg）的婆羅門家庭。1430年左右定居於貝那勒斯，從事修行，學習《吠陀》經典及羅摩奴闍（Rāmānuja）之哲學及瑜伽。學成之後，即周遊各地。並提倡歸依最高神羅摩及其妃息妲（Śītā），謂依此即可解脫云云。

羅摩難陀打破種族階級制度之束縛，强調信愛神，又用方言、俗語佈教，因此其影響層面極爲廣泛。後人之信仰其思想者，乃逐漸形成「羅摩難陀派」，並尊羅摩難陀爲該派始祖。

〔參考資料〕 R. G. Bhandarkar《Vaiṣṇavism，Śaivism and Minor Religions Systems》；Tara Chand《Influence of Islam on Indian Culture》。

羅摩功行錄（梵Rāmcaritmānas）

印度宗教詩人土爾希．達斯（Tulsi Dās；1532～1623）之作品。又稱《羅摩別傳》、《羅摩王子英雄傳之湖》。係以北印度語（Hindi）寫成的敍事詩，共有七篇、一萬頌，完成於1584年左右。

作者土爾希．達斯出身於北印度，爲一狂熱的毗濕奴派信徒，曾以北印度語之阿瓦第（Āwādī）方言撰述許多作品，爲羅摩難陀（Rāmānanda）之第七代弟子。由於他確立了近代印度教的改革，及羅摩信仰，因而被尊崇爲聖者。

本書即其以羅摩爲主題的宗教敍事詩，據說在1574年因得到神靈啓示而撰。前後歷時十年才告完成。取材、內容與伐爾彌吉（Vālmīki，蟻垤仙人）所作的印度古代大敍事詩《羅摩衍那》相同，都是讚歎羅摩的事蹟。但本書絕不是《羅摩衍那》的近代式翻譯。在《羅摩衍那》中，羅摩是現實中的人（十車王之長子），而土爾希．達斯則認爲羅摩是最高神毗濕奴之化身，並在人間行種種善行。因而他倡導絕對歸依羅摩的信仰，並確立羅摩與毗濕奴的一體觀。他認爲依此信仰，始能獲得至上的幸福，達到解脫。

本書爲近代印度教的聖典，被稱爲「北印度的聖書」。書中的思想，頗受羅摩奴闍之「制限一元論」所影響。全詩語調流暢優美，適於朗讀，因此廣受民衆喜愛。北印度崇拜羅摩的家庭，多於平日讀誦此書，而且在每年秋天Rām Līlā節時，即將本書改爲戲劇，在室外露天連夜上演，對民衆具有很大的影響力。因此，土爾希．達斯被稱爲「近代的伐爾彌吉」。

羅姆摩罕羅易（Rām Mohan Roy；1772～1833）

印度近代宗教、社會改革者。屬婆羅門種姓，生於一富裕的印度教家庭。曾於巴特拿（Patna）的回教學校修阿拉伯語、波斯語，深受回教思想的影響。1804年至1814年，任職於英屬東印度公司，開始學習英語、梵文，接觸傳統的印度文化，並接受西歐近代思想的洗禮。

1815年定居加爾各答，鑑於印度教現狀及社會之停滯不前，乃開始從事宗教與社會改革運動。他批判印度教的偶像崇拜，稱揚《奧義書》的眞髓，倡導吠檀多學派的唯一無形之神。且以英語及孟加拉語翻譯《奧義書》；又批判寡婦殉死（sati）、一夫多妻的弊風等。凡此種種，奠定了十九世紀印度社會改革運動的基礎。

1828年，他創設梵教會（Brahma Samāj）。此係一宗教與社會的改革團體，係此後諸教改革運動之先驅。他的宗教理想，並非僅立

足於傳統以從事單純的舊宗教復古，亦非期待、宣揚全新的啓示，而是嘗試促成印度思想與西洋思想，或印度教與基督教的交流。1830年，爲了學習基督教及西歐之文明，他曾到英國。在英國發表有關印度之徵稅、司法制度等意見，相當活躍。後客死於Bristol。

他的主要著作有：《Tuḥfatul Muwaḥḥiddin》（1804）、《Vedānta-sūtras》（Eng. and Bengālī, 1816～1819）、《The precepts of Jesus, the guide to peace and happiness》（1820）、《Religious Instructions founded on sacred authorities》等書。

［參考資料］ 黃心川《印度近現代哲學》第一章；玉城康四郎《近代インド思想の形成》。

羅睺羅跋陀羅（梵Rāhulabhadra，藏Sgra-gcan-ḥdsin bzaṅ-po）

印度中觀學派初期的思想家，相傳爲龍樹之再傳弟子；提婆的傳人。略稱羅睺羅多、羅睺羅。禪宗西天付法藏第十六祖。印度迦毗羅國人，姓梵摩。約與龍樹同時代。

關於師之事蹟，依《多羅那他佛教史》所載，師爲首陀羅族人，家庭富裕，容姿、權勢皆甚殊勝。早年入那爛陀寺，從黑者（Nag-po）尊者受具足戒，學聲聞乘。又從無分別者（Rnam-par mi-rtog-pa）等人習大乘及祕密乘，弘通中觀宗義。後隨侍提婆，證皆空之理，於那爛陀寺教育僧侶。其後，於印度香至國（Kañci）附近遇提婆示寂，提婆臨滅之際授與「心隨之教說」（sñin-poḥi don-gri bstan-pa）。晚年住多恆柯達（Dhiṅkota），瞻仰無量光佛之尊容，並往生極樂世界云云。

依《付法藏因緣傳》卷六所載，師從提婆受婆羅門所造之《鬼名書》，豁然解義。提婆示寂時，得其付法。其後，以種種方便教化衆生，晚年付法於僧伽難提而入滅云云。

關於師之著述，漢譯藏經中未曾收錄。《中觀論疏》卷三（本）云（大正42・40c）：「羅睺羅法師是龍樹同時人，釋八不乃作常樂我淨四德明之。」《止觀輔行傳弘決》卷一之一、《三論玄疏文義要》卷二等，謂師作《中論注》，然其書不傳。但《順中論》卷上、《入大乘論》卷下、陳譯《攝大乘論釋》卷六等，存有其遺偈。

西藏大藏經中，收有師之著作《菩薩行境清淨經義略攝》（Bodhisattva-gocara-pariśuddhi-sūtrārtha-saṃgraha）。又，日僧河口慧海自西藏帶回的梵文《法華經》中載有師所撰之《法華經偈讚二十頌》，梵文《八千頌般若》錄有師之《歎般若偈二十頌》。其中，《歎般若偈二十頌》曾爲龍樹《大智度論》卷十八所援引。依此可知，師與龍樹當爲同時代人，且以般若中觀爲宗，而爲當時人所知。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第三講第三節（摘錄）

提婆之後有一位名羅睺羅跋陀羅的，據我國西藏和內地所傳，他是提婆在南印建志城收的弟子，出身有說是婆羅門，有說是首陀羅，不大清楚。著作有一些還存在：一是《讚般若偈》二十頌，《大智度論》卷十八引了這個讚，但未說作者是誰；吉藏在《中論疏》卷二十中說是羅睺羅法師所作。另外，梵本《八千頌般若》寫本上，大都在開頭寫了這些頌，其中一本在頌後寫明此頌是羅睺羅作。這與中國所傳相符，可以證明確爲羅睺羅作。這裏就產生一個問題，提婆門人的作品怎會出現在龍樹的著作中呢？這是可能的，三人同時，前輩的著作引用後輩的話，並不足爲奇，龍樹的《無畏論》就引了提婆的《四百論》，所以《大智度論》引用羅睺羅的頌，也不是不可解釋的。有人據此遂認爲羅睺羅是龍樹之師，是不正確的。二是《法華略頌》，還存有梵本，是解釋《中論》「八不」頌的，將「八不」與「四倒」（常、樂、我、淨）聯繫起來講的。這是中國方面的傳說。

《讚般若偈》對般若性德的各方面描寫得很徹底，值得注意的是第四頌，它把佛、般若

、涅槃三者統一起來，認爲「三者一相，其實無異。」後來《大涅槃經》發展了這種思想，說涅槃是總相，其內容有三德：法身、解脫、般若。法身是指所的方面，般若是指能的方面，解脫則是其自相。這種思想就是開始於羅睺羅的。他的《讚般若偈》（十六頌）說：「言說爲世俗，憐愍一切故，假名說諸法，雖說而不說。」意思是：言說是世俗諦，這是因爲憐愍衆生才說的，爲了說各種法，才假設了許多名字，這樣的「說」，也就是「未說」。在這裏他提出「說而不說」便把俗諦和眞諦統一起來了。

羅睺羅的著作雖不多，但是比較重要，對以後佛學思想的發展是有影響的。後來在別人的著作中還引到他一些零碎的頌文，如《順中論》引了他的空觀說：「空不空俱不愛」（不要對空和不空有所執著）。《入大乘論》引了他的涅槃方面的理論，認爲涅槃應該入，但是由於「大悲故，住生死而不捨」，這裏所說不入涅槃，就是無住涅槃之意。

〔參考資料〕《傳法正宗記》卷三；《中觀論疏》卷十（末）；宇井伯壽《印度哲學研究》㈠。

羅摩克里希納（Rāmakrishṇa Paramahaṃsa；1836～1886）

印度近代的宗教改革家。本名Gadadhar Chatterji。生於孟加拉的貧窮婆羅門家庭。在父親逝世後，隨兄長前往加爾各答的寺院出家，狂熱信奉卡利（Kalı）女神，將祂視爲宇宙之母。後入森林中修苦行十二年，進入與神冥合的三昧境界，修練瑜伽，脫離現世，故改名爲Rāmakrishṇa（Paramahaṃsa是尊稱，意指學識卓越的超俗者）。

氏注重苦行、瞑想，也吸收伊斯蘭教、基督教的教義，並探討近代西歐思想，認爲各宗教的教義雖然不同，卻都是殊途同歸的眞理，故其立場具有包容寬宥性，又因强調無我無差別人格的光與愛，故信徒衆多。

氏依商羯羅派的絕對不二論思想而有下列主張：

⑴一切宗教皆爲眞、爲善。

⑵神雖不可知，且是非人格、非論理的，但卻遍布於宇宙。人的靈魂是眞、而且神聖的。

⑶偶像崇拜是健全的精神形式。

⑷印度教的要義有其價值，不可輕言改革。

⑸印度國民擁有最古的精神文化，應超越西歐之無理性，而承擔指導全世界的責任。

⑹印度人應維護自己的宗教，避免陷入歐美之唯物、利己的文明，但同時也應廣泛採行西歐的教育與文物，使印度成爲現代世界的一份子，並確立印度人立場之眞正的印度教。

氏終其一生未曾著作。後由門徒、友人將其言行編集成書。其著名弟子辨喜（Vivekananda）更是繼承其遺志，創設「羅摩克里希納教團」（Rāmakrishṇa mission），以宣揚其教理。此外，又編輯刊行《羅摩克里希納語錄》，以喚醒印度國民，激勵印度教的思想改革。

〔參考資料〕黃心川《印度近現代哲學》第四章；Max Müller《Ramakrishna, his Life and Sayings》；M. N. Gupta《Gospel of Sri Ramakrishṇa》。

臘八粥

「臘八」指農曆十二月八日。我國佛教界或民間，於每年農曆十二月八日以米、豆類、乾果煮成的粥，謂之臘八粥。又稱五味粥、七寶五味粥、紅糟、佛粥。

在我國近世佛教界，農曆十二月八日被視爲釋迦牟尼佛成道日。在是日清晨，各寺院均以果品、五穀煮粥供佛及僧，並以之餉諸信徒。其後流風所及，民間亦相沿成風。

在古代佛教界，臘月八日被視爲浴佛節而非成道日。依《大宋僧史略》卷上（大正54．236a）所載：「今東京以臘月八日浴佛。」《禪林象器箋》〈飲啖門〉載：「月令廣義云：宋元臘八日，都城諸寺作浴佛會，併送七寶。以諸果品、五穀煮粥，謂之臘八粥。」可知宋代是以十二月八日爲佛誕日（浴佛節）。

雖然古今所認定之節慶並不相同，但却都有煮臘八粥的風習。

藤井日達（1885～1985）

日本山妙法寺大僧伽的創始人。熊本縣人。畢業於日蓮宗大學。大正六年（1917）發願促成日蓮之「四海歸妙」的理想。次年在中國東北弘法，於遼陽首創日本山妙法寺。十二年返回日本，巡化各地布教建寺。十三年於靜岡縣創建日本境內第一座日本山妙法寺，此後各地續有興建。昭和五年（1930），立誓傳教於西天，乃前往中國、印度弘法，並結識印度的甘地（Gandhi），兩人並締為深交。第二次世界大戰後，氏主張非暴力、不殺生的信念，成為宗教和平運動的中心。進而參與海外禁止原子彈與氫彈等運動，在國際間也以宗教和平運動之指導者知名。著有《毒鼓》、《わが非暴力》。

藥石

原指療病用的藥餌及石針。引申為禪林中晚間所喫的粥飯，又稱藥食。《勅修百丈清規》卷上〈達磨忌〉條云（大正48・1118a）：「鳴僧堂鐘三下，衆散，或請就坐藥石。」《入衆日用》云（卍續111・946下）：「藥石，各就案位，不得先起盛食，不得高聲呼索粥飯鹽醋之類。」

按，律中有「非時食戒」，印度之僧衆皆須「過午不食」。由於風土民情不同，故中國之大部份僧衆對此戒較未重視。然為求不致與戒律明文抵觸，故稱晚間所食之粥飯為藥石。

關於藥石之語義，《玄應音義》卷十八云：「藥石，攻病曰藥石，古人以石為針，今人以鐵，皆謂療病者也。」《祖庭事苑》卷一〈羅漢藥石〉條云（卍續113・15上）：「食當作石，取療病義，故曰藥石。夫攻病曰藥，劫病曰食，古以砭石為針也。」又，《禪林象器箋》〈飲啖門〉「藥石」條云：

「藥石，謂晚間之粥，蓋隱語也。凡禪林清規所舉戒相，止沙彌十戒而已，不舉具足戒，故禪僧行事，於此十支無缺漏，足矣！可謂簡易，然猶不堅持，過午食可耶？抑喫晚粥，為養體療病進修道業，故稱為藥石也。粥呪願，所謂粥是大良藥是也。」

此謂禪林之晚餐，是為養體療病而食，故稱之為藥石。又，藥石皆在放參之後始食，因此又稱為「放參飯」。

〔參考資料〕《叢林校定清規總要》卷下；《禪林備用清規》卷六、卷八；《入衆須知》；《黃檗清規》。

藥師寺

㈠**日本法相宗大本山**：位於奈良市。又稱西京寺。南都七大寺之一。天武八年（680）十一月，天武天皇為祈禱皇后（後來的持統天皇）病癒，發願造一寺奉藥師如來像，然未完成即駕崩。皇后繼位為天皇後又承其遺志，創建堂宇。持統二年（688），嘗於寺內舉行無遮大會。文武二年（698）十月，寺宇建設完成，詔衆僧入住。大寶至慶雲年間（701～706），與大安、元興、弘福等寺，並稱為四大寺。和銅三年（710），遷都平城。本寺亦於養老二年（718）移往新京右京六條二坊。

移到新京的藥師寺，堂塔完備，被定為僧綱常住之寺院。天長七年（830）三月，寺內首度舉行最勝會，其後成為慣例，為南都三大會之一。天延元年（973）二月遭火災，僅殘留金堂及東西二塔。其後雖然重建，但逐漸荒廢。今之建築，除東塔之外，其餘的金堂、東院堂、講堂等，皆為江戶時期之建築。東塔為三層塔，但各層皆附有「裳層」，故狀似六層塔，乃奈良前期之遺構。金堂內的藥師三尊像則為白鳳時期之作品（一說天平時期），而東院內的聖觀音像也是奈良前期金銅佛像的代表作。此外，另藏有佛足石、吉祥天女像、慈恩大師畫像等。

㈡**日本慶寺**：位於栃木縣。創建年代不詳，有天智天皇九年（670）、天武天皇二年（

674）諸說。天平勝寶元年（749）七月，朝廷曾賜與五百町耕田。六年十一月，奈良藥師寺之行信被流放此寺。天平寶字五年（761）正月，設置戒壇院，爲坂東十國的僧尼授戒。此戒壇院與東大寺、觀世音寺的戒壇院並稱爲三戒壇。其時，本寺爲關東地區有名的寺院，其後逐漸衰頽，成爲廢寺。室町時代，足利尊氏在各地建立安國寺時，亦在本寺遺蹟上建立安國寺，直至今日。

〔參考資料〕 (一)《日本書紀》卷二十九、卷三十；《續日本紀》；《藥師寺緣起》。(二)《續日本紀》卷十九、卷三十；《元亨釋書》卷二十二、卷二十三；《本朝高僧傳》卷五十七。

藥王菩薩（梵 Bhaiṣajya-rāja，藏 Sman-gyi rgyal-po）

《法華經》中，燃燒自身以供養諸佛的大菩薩。也是施與良藥給衆生，以除治衆生身心兩種病苦的大士。

依《法華經》所載，在久遠的過去世，日月淨明德如來在世時，如來曾爲一切衆生喜見菩薩講授《法華經》，該菩薩依之修行，而得現一切色身三昧。爲了感謝如來的教誨，此一菩薩乃以天寶衣自相纏身，灌注香油，燃燒全身，以供養如來。菩薩燒身命終之後，又生在日月淨明德如來國土中。其時如來即將涅槃，特別將弘揚佛法的重任付囑菩薩。菩薩在如來涅槃後，起八萬四千塔供奉如來舍利。旋又在八萬四千塔前燃燒自己的雙臂以表示對如來舍利的供養。不久，又以誓願力使雙臂恢復如故。這位累劫以來，經常捨身布施的一切衆生喜見菩薩，就是《法華經》內的藥王菩薩。

此外，依《觀藥王藥上二菩薩經》所載，在久遠的過去世，當琉璃光照如來涅槃時，有日藏比丘爲衆僧辛勤地弘揚佛法。其時有一位星宿光長者曾以雪山良藥供養日藏比丘等人，並發菩提心，誓願除滅衆生之病苦。當時長者之弟雷光明也隨喜乃兄的善行，持藥供養衆僧。這位星宿光長老就是後來的藥王菩薩，其弟就是藥上菩薩。

依《法華曼荼羅威儀形色法經》所載，此菩薩的形像如次（大正19・603b）：

「頂上妙寶冠，紺髮垂耳側，身相朝日色，左定拳著膝，右惠雲上日，跏趺右押左，大悲救世相，身被妙花鬘、天衣及瓔珞，鐶釧爲臂玉，細錦以腰中，赤綾爲妙裳，莊嚴相妙身，身光遍暉曜，寶蓮以爲座，安住月輪海。」

〔參考資料〕 《金毗羅童子威德經》；《法華經文句》卷十（下）；《法華經玄贊》卷十（本）。

藥師如來（梵Bhāiṣajya-guru，藏Sman gyi bla）

在東方淨土化導衆生，且誓願爲衆生消除災苦、求得現世安樂的如來。又稱藥師琉璃光如來。依隋・達摩笈多譯《藥師如來本願經》所述，東方十恆河沙等佛土之外，有世界名淨琉璃，其土有佛號「藥師琉璃光如來」。

藥師如來成佛後，住在淨琉璃世界。其國土莊嚴如極樂國。其中有日光、月光二菩薩，爲彼之二脇士。相傳若人病重，死相現前，閻摩使人引其神識至閻摩法王前，隨善惡業定罪福時，若能爲此人晝夜六時供養禮拜藥師如來，誦此經四十九遍，燃四十九燈，造四十九天之五色綵幡，此人即神識還復，得續其命。

藥師如來在過去世行菩薩道時，曾發十二大願（又稱十二上願），略如下列：

(1)願我來世得菩提時，自身光明熾然，照耀無量世界，以三十二相、八十種好莊嚴，令一切衆生如我無異。

(2)願身如琉璃，內外清淨無瑕垢，光明過日月，令於昏暗中之人能知方所，隨意所趣，作諸事業。

(3)以智慧方便衆生，令衆生受用無盡。

(4)令行異道者，安立於菩薩道中，行二乘道者，以大乘安立之。

(5)令於我法中修行梵行者，一切皆得不缺減戒。

(6)令諸根不具之聾盲跛躄白癩顚狂，乃至種種身病者，聞我名號皆得諸根具足、身分成

滿。

⑺令諸患逼切無護無依，遠離一切資生醫藥者，聞我名號，衆患悉除。

⑻若女人願捨女形者，聞我名號，得轉丈夫相，乃至究竟無上菩提。

⑼令一切衆生解脫魔網，安立於正見。

⑽令爲王法繫縛，無量災難煎迫者，皆得解脫一切苦惱。

⑾令飢火燒身，爲求食故作諸惡業者，先得妙色香味飽身，後以法味畢竟安樂。

⑿貧無衣服者，我當施以所用衣服，乃至莊嚴具。

關於藥師如來之形像，《藥師如來念誦儀軌》云（大正19・29b）：

「安中心一藥師如來像，如來左手令執藥器，亦名無價珠。右手令作結三界印，一著袈裟結跏趺坐，令安蓮華臺，臺下十二神將，八萬四千眷屬上首令安，又令安須蓮臺，如來威光中令住日光、月光二菩薩。」

又，《淨琉璃淨土標》云（大正19・66b）：

「藥師琉璃光如來，通身淺碧色，寶窟中百寶蓮華，師座上大空三昧，放無數光明，一一光中，無量分身諸佛，悉大空三昧相，右臂揚掌，調手開葉，左安臍下，勾小指，號大寶琉璃藥。其地紺琉璃色，塵數無量寶花樹，樹華葉形，或佛形，放無量光明，名佛波羅蜜。或菩薩形，生無量伎樂，名三昧總持。或金堂形，放無量百寶雲，名菩提妙嚴。或寶塔形，生無量天衆，名覺智樹漢日雨輪樹。無量百千幢幡行列，無量寶網寶鬘鈴鐸等莊嚴，佛前左右四姓出家皆入定。」

又，以此如來爲本尊，爲息災等目的所修之行法，稱爲「藥師法」。其儀軌與七佛藥師法相同。其種子爲「bhai」，三昧耶形爲藥壺，眞言有大呪、小呪之分，大呪爲《藥師如來本願經》等所說，即「曩謨婆誐縛帝，佩殺紫野，虞嚕，吠呅哩也，鉢羅婆，羅惹野，怛他蘗多野，羅喝帝，三藐三沒馱野，怛儞也他，唵，佩殺爾曳，佩殺爾曳，佩殺紫野三摩弩蘗帝，娑縛賀」（namo bhagavate bhaiṣajya-guru-vaiḍūrya-prabha-rājāya tathāgatāyār-hate saṃyak-sambuddhāya tad yathā oṃ bhaiṣajye bhaiṣajye bhaiṣajya-samudgate svāhā）；小呪即《陀羅尼集經》卷二等所說的「唵，呼嚧呼嚧，戰馱利摩橙祇，莎訶」。

◉附：《藥師如來本願經》（摘錄）

佛告曼殊室利，東方過此佛土十恆河沙等佛土之外，有世界名淨琉璃，彼土有佛名藥師琉璃光如來（中略）。復次曼殊室利，藥師琉璃光如來所有諸願及彼佛土功德莊嚴，乃至窮劫說不可盡。彼佛國土一向淸淨，無女人形，離諸欲惡，亦無一切惡道苦聲，琉璃爲地，城闕、垣牆、門窗堂閣，柱樑斗栱，周匝羅網，皆七寶成，如極樂國，淨琉璃界莊嚴如是。於其國中有二菩薩摩訶薩，一名日光，二名月光，於彼無量無數諸菩薩衆最爲上首，持彼世尊藥師琉璃光如來正法之藏。

〔參考資料〕 印順《藥師經講記》；菅沼晃（等）編《佛教文化事典》〈信仰と造形〉；五來重《藥師信仰》。

藥師琉璃光如來本願功德經（**梵** Bhagavān bhaiṣajyaguru-vaiḍūryaprabhasya pūrvapraṇi-dhāna-viśeṣa-vistara，**藏** Bcom-ldan ḥdas sman-gyi bla bai-dūryaḥi ḥod-kyi sṅon-gyi smon-lam-gyi khyad-par rgyas-pa）

一卷。唐・玄奘譯。又稱《藥師如來本願功德經》、《藥師經》。內容敍說藥師如來之本願及其功德。收在《大正藏》第十四册。

卷首敍述佛在廣嚴城樂音樹下，對曼殊室利敍說藥師如來之十二大願，並說藥師如來之淨土是在過東方十殑伽沙等佛土之淨琉璃世界，其功德莊嚴如西方極樂世界。若墮惡道者，聞此如來名號，則得生人間。又，願生西方極樂世界而心未定者，若聞此如來之名號，則命終時將有八大菩薩乘空而來，示其道徑，使其

往生彼國。其次，經文又敍述救脫菩薩對阿難說續命幡燈之法，謂修此法可以起死回生。且謂若遭逢人衆疾疫、他國侵逼、自界叛逆、星宿變怪、日月薄蝕、非時風雨、過時不雨等各種災難時，如能供養藥師如來，則國界得以安穩，自身可免於九種橫死云云。

本經除玄奘譯本外，另有四漢譯本，即：(1)東晉・帛尸梨蜜多羅譯，名爲《拔除過罪生死得度經》；(2)劉宋・慧簡譯，名爲《藥師琉璃光經》；(3)隋・達摩笈多譯，名爲《藥師如來本願經》；(4)唐・義淨譯，名爲《藥師琉璃光七佛本願功德經》。其中，慧簡譯本與帛尸梨蜜多羅譯本完全相同，故爲諸經錄所剔除。此外，西藏譯本有二種，一種相當於本經，另一譯相當於義淨譯本。

註釋書有窺基、靖邁、神泰、遁（道）倫、憬興等所撰之《藥師本願經疏》各一卷，以及太賢《藥師本願經古迹》二卷等。

◉附：太虛《藥師琉璃光如來本願功德經講記》（摘錄）

此經之綱宗，可由曼殊與佛之問答中顯示。（中略）本經云：「爾時曼殊室利法王子，承佛威神，從座而起，偏袒一肩，右膝著地，向薄伽梵曲躬合掌，白言：『世尊！惟願演如是相類，諸佛名號，及本大願，殊勝功德。』」此以曼殊之大智上求佛道，故作此問。由此問故，佛說藥師佛之名號國土，及其本因地中行菩薩道時所發十二大願，與夫果德圓成之依正莊嚴。此一大段文義，爲本經上半部之綱要，亦即「藥師琉璃光如來本願功德」之所由立名也。

曼殊之問，含有二義，初以大智感佛說藥師本願行果功德。次曰：「令諸聞者，業障消除，爲欲利益像法轉時諸有情故。」此由曼殊之大悲下濟有情，故發斯問，感佛說藥師本願功德，使諸問者得大法益，拔除業障，消災安樂。此皆由曼殊之大悲心所驅使而發問，故佛讚許言：「曼殊室利！汝以大悲，勸請我說諸佛名號本願功德，爲拔業障所纏有情，利益安樂，像法轉時諸有情故。」故此一大段文，爲曼殊大悲恩濟像法轉時之有情，爲本經下半部之綱要。但此大段文中，又可分爲兩段：(1)拔除一切業障，(2)十二神將饒益有情。

(1)拔除一切業障

〔如來加被〕 此言聞說藥師名號、本願功德，依之修習，即可拔除一切業障，得大利益安樂，蒙佛加被，消災延壽，故此經亦名《拔除一切業障得度生死經》。但此中亦可分二段言之：①聞名滅罪往生，②誦咒除病離苦。

聞名滅罪往生者，即諸愚癡無智衆生，闕於信根，生造諸不善業，死招三途極惡之報，但由聞此藥師名號本願經故，使得滅罪往生。如云：

「爾時，世尊復告曼殊室利童子言：有諸衆生，不識善惡，惟懷貪悋，不知布施及施果報，愚癡無智，闕於信根，多聚財寶，勤加守護，見乞者來，其心不喜，設不獲已而行施時，如割身肉，深生痛惜！復有無量慳貪有情，積聚資財，於其自身尚不受用，何況能與父母妻子奴婢作使，及來乞者？彼諸有情，從此命終，生餓鬼界，或傍生趣。由昔人間，曾得暫聞藥師琉璃光如來名故，今在惡趣，暫得憶念彼如來名，即於念時從彼處沒，還生人中。」

此等經文，皆明由聞名滅罪，並得轉生善道或往生淨土者。

誦咒除病離苦者，上言聞名故蒙佛加被，拔除業障，得生善處。今明若能念誦藥師眞言，即可消除病苦，延年益壽。如言：「曼殊師利！若見男子女人有病苦者，應當一心，爲彼病人，常清淨澡漱，或食，或藥，或無蟲水，咒一百遍，與彼服食，所有病苦悉皆消滅。若有所求，志心念誦，皆得如是，無病延年。命終之後，生彼世界，得不退轉，乃至菩提。」此言於此眞言若自誦，若教人誦，皆得消災獲福者也。

〔有情奉持〕 此言若人信受奉行讀誦此經，即得獲福免難與救命延壽之二種功德。

獲福免難者，若能依教修行，受持此經，即於現實人生，獲福免難。如云：「復應念彼如來本願功德，讀誦此經，思惟其義，演說開示，隨所樂求一切皆遂：求長壽得長壽，求富饒得富饒，求官位得官位，求男女得男女。」此言讀誦此經故，即於現生遂願所求，獲大福利。又云：「或有水、火、刀、毒、懸險，惡象、獅子、虎、狼、熊、羆、毒蛇、惡蠍、蜈蚣、蚰蜒、蚊蝱等怖，若能至心憶念彼佛，恭敬供養，一切怖畏皆得解脫。」如是等文，皆言持誦此經，即得免除種種患難也。

救命延壽者，上爲佛說消災周，此乃救脫延壽周。救脫菩薩爲利有情故，示現種種延壽之法，使諸有情壽命相續。如救脫菩薩答阿難言：「大德！若有病人，欲脫病苦，當爲其人，七日七夜受持八分齋戒，應以飲食及餘資具，隨方所辦，供養苾芻僧，晝夜六時禮拜行道，供養彼世尊藥師琉璃光如來，讀誦此經四十九遍，燃四十九燈。造彼如來形像七軀，一一像前各置七燈，一一燈量大如車輪，乃至四十九日，光明不絕。造五色綵旛，長四十九搩手，應放雜類衆生，至四十九日，可得過度危厄之難，不爲諸橫惡鬼所持。」此爲救身病以延身命者；復有救國難以延身命，及救諸難以延諸命等文，皆救命延壽之法也。

(2)十二神將饒益有情

此即藥叉誓護周。十二藥叉神將，因聞佛說此經功德，即發願於後末世，擁護此經，利樂有情。所謂：「我等今者，蒙佛威力，得聞世尊藥師琉璃光如來名號，不復更有惡趣之怖。我等相率，皆同一心，乃至盡形歸佛法僧，誓當荷負一切有情，爲非義利饒益安樂。」是故此經，亦名《十二神將饒益有情經》，不無所以也。以法臨像季，道高一尺，魔高一丈，行者因魔障故，唐捐其功；故先以曼殊之智悲感佛說法，復得藥叉神將擁護是法，誠難事也。昔之講者，往往將十二神將之文判入流通，實則應歸正宗：蓋像法轉時，荷負是法甚仗藥叉神將，饒益有情；況釋尊定此經亦名十二藥叉神將饒益有情，理宜歸屬正宗分也。上來所言兩大段文，由曼殊之大智，示藥師佛之依正行果；復由曼殊之大悲，濟渡像法有情；而此悲濟像法轉時有情文中，復分拔除一切業障與神將饒益有情二段，則此全經之總綱彰矣。

〔參考資料〕 印順《藥師經講記》；望月信亨《佛教經典成立史論》。

譚雲山（？～1983）

中印文化交流的現代推動者。湖南省茶陵人。年輕時，即頗留心於經史、釋典，且工詩、善書法，長於寫作。曾任緬甸華文日報主筆。1928年初次赴印度，隨詩哲泰戈爾及國際大學之碩儒研究印度哲學、文學、語言與文物。餘暇則外出朝禮佛教聖地，曾撰《印度周遊記》一書。1931年，奉命赴西藏訪問，謁見達賴。事畢，再赴印度，與聖雄甘地會談。回國後，即致力於中印文化之復興及交流工作。旋與戴季陶、太虛等人創辦中印文化學會。

1934年赴印度，並在珊地尼克坦（Santiniketan）的國際大學成立中印學會。1937年，又在該大學創立中國學院，並擔任院長及漢學教授，且常應邀至印度各地演講中國文化。1971年，邀集錫蘭、緬甸、泰國等十國佛教界人士，在佛陀成道處——佛陀伽耶創建世界佛學苑。氏之一生，在印度約五十年之久。對中印文化交流之推動，氏之貢獻在現代罕見其匹。

〔參考資料〕 巴宙〈譚雲山與現代中印文化關係〉（《巴宙文存》）；東初《中國佛教近代史》第二十二章。

證空（1177～1247）

日本淨土宗西山派開祖。俗姓源，字善慧。通稱西山上人。建久元年（1190），入法然門下，此後，二十三年間隨侍其左右。法然撰《選擇本願念佛集》時，師任校勘工作。及法然示寂後，廣習天台、密教諸學，並以西山

善峯寺、北尾往生院（後稱三鈷寺）爲據地，發展淨土教學（西山義），奠定今日西山派之基礎。寬喜元年（1229），參詣奈良當麻寺，禮拜觀經曼荼羅。深受宮中貴族崇信，嘗爲後嵯峨天皇、道覺法親王等授戒。寶治元年入寂，世壽七十一。寬政八年（1796），追謚「鑑智國師」。

師之門下弟子極衆。其中，法興淨音、圓空立信、觀鏡證入、道觀證慧各立一派，稱爲「西山四流」。著作有《觀門要義鈔》四十一卷、《觀經疏他筆鈔》十四卷、《觀經疏大意》一卷、《積學鈔》九卷等。

〔參考資料〕《淨土法門源流章》；《法然上人行狀畫圖》卷四十七；《本朝高僧傳》卷十四；《東國高僧傳》卷九。

證嚴（1937～　　）

現代台灣佛教界最具公信力的比丘尼之一。臺中縣清水鎮人。俗姓王，名錦雲。民國四十九年（1960），由於父親遽然去世，感嘆人生無常而自行落髮出家。民國五十二年皈依印順，成爲正式的比丘尼。後返回花蓮普明寺，恪守百丈清規：「一日不作一日不食」之教訓，且立下「不趕經懺，不做法會，不化緣」的自持生活原則。民國五十五年，有感於山地婦女小產，求助無門，而萌生組織「慈濟功德會」之意念。該會成立後，以慈善、醫療、教育、文化爲四大志業。在其本人身體力行之務實作風推動下，先後開設慈濟綜合醫院、慈濟護校、慈濟醫學院等機構。其慈悲濟世之事業，不惟施行於台灣，且及於中國大陸及海外各地。在現代中國佛教之社會慈善事業中，師之成果，罕見其匹。1991年，師獲得菲律賓「麥格塞塞獎」中之「社區領導獎」。可見師之事業，亦已獲得國際社會的正式肯定。

識（梵vijñāna，巴viññāṇa，藏rnam-par-śes-pa）

「識」之梵語原文爲「vijñāna」，音譯毗若南、毗闍那，係由字首vi（分析、分割）與動詞語根jña（知）所合成。其原意是指分析對象之後所生起的認識作用。在佛教教義中，另有二種含義，茲略述如下：

㈠**指精神作用之主體——六識、八識等**：即「心王」。又稱心或心法。即以眼等諸根對境所產生的認識作用，有時亦指認識主體。相當於五蘊中的識蘊。在《阿含經》及《俱舍》諸論之中，僅立眼、耳、鼻、舌、身、意六識；然而《解深密經》及《瑜伽》諸論，則另立七（末那識）、八（阿賴耶識）二識；《大乘入楞伽經》卷九、《決定藏論》卷上等，又立阿摩羅識爲第九識，《釋摩訶衍論》卷二於上列九識之外，另加一切一心識，而總說十識。

其後，唯識學派將八識區分爲心、意、識三類：

⑴**心**（citta）：指第八識，即阿賴耶識。

⑵**意**（mano）：指第七識，即末那識。

⑶**識**（vijñāṇa）：指前六識。

《大乘義章》對這三類識之皆具有「了別」（認識）作用，曾作解說。該書卷三云（大正44・525a）：

「如是八中前六，有所了別，可名爲識，後之二種，云何名識？釋有兩義，一義釋云，後二雖非了別之因，而是了體，故名爲識；第二義者，八識並有了別之義，故通名識。云何了別？了別有三，一事相了別，謂前六識；二妄想了別，謂第七識；三者眞實自體了別，謂第八識。了別既通，是故八種俱名爲識。」

除此之外，尙有一識、二識、五識等不同說法。成實學派及經部主張僅有一識，謂吾人之一識依於六根而緣六境。密教亦有主張一識說者。《大乘起信論》謂有二識。⑴阿梨耶識：又稱無沒識；⑵分別事識：又稱意識，係依阿梨耶識而生。然《大乘起信論》依據識之作用，又立業、轉、現、知、相續等五識。

此外，陳・眞諦譯世親《攝論釋》卷五，將識分爲身識、身者識、受者識、應受識、正受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善惡兩道差別識等十一種。

(二)**指十二因緣中之識支**：即吾人於託胎剎那時之意識。《俱舍論》卷九認為，識係吾人附託在現在的母胎中之結生初念。其文云（大正29・48b）：「於母胎等正結生時一剎那位五蘊名識。」此受生時之最初位，為生有之初剎那，故具有五蘊。但五蘊之中，以識為最勝。故名為識。

關於此識支之體，頗有異說。《順正理論》卷二十五謂此位之中，五識之生緣未具，故此唯是第六意識；《俱舍論》卷九謂通於六識；經部以「中有」為識支所攝，亦通於六識。在唯識大乘，係以十二因緣說二世一重之因果，隨而以識、名、色等五支為所引支，唯局限於種子，故識即指異熟識阿賴耶識之種。如《瑜伽師地論》卷九云（大正30・321b）：「行為緣，故識生，此識於現法中名為因識，能攝受後生果識故。」

又，《華嚴經探玄記》卷十三謂識支有二義：(1)所引：即本識中之異熟種，此取種子；(2)能引：謂五果之種子所依之本識名為識，此為現行第八。此中，能引之現行第八識為識之體。

◉附：印順《佛法概論》第八章第一節（摘錄）

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。《中含》〈嗏帝經〉說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。關於識的是一是多，古來大有爭辯。依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，而非絕對的多識。但識為依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別。

佛教後期，發展為七識說、八識說、九識說。佛的區別識類，本以六根為主要根據，唯有眼等六根，那裏會有七識、八識？大乘學者所說的第七識、第八識，都不過是意識的細分。古代的一意識師（見《攝大乘論》），以意識為本而說明諸識，以為意識對外而了別五塵時，即為一般所說的前五識；意識又向內而執取根身。這向內而執取根身的，即等於一般所說的阿陀那識。此意識為本的意識，應為從意而生的意識，不只是六識中的意識。（中略）

一般的心理學者或認識論者，論到認識的來源時，有的說：心如白紙，什麼都沒有，一切認識作用，都由生活經驗而漸漸生起、資長。如不和外境接觸，心就什麼也不會有。一切從經驗來，即所謂經驗派。有的說：認識作用的種種功能，是與生俱來的。如想像、思考、推測等種種認識功能，都本來就有，由外境的觸對而引發，此即所謂理性派。以佛法來說，這即是新熏說與本有說。二家所說的，各見得一些，却不是完善的。依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來，即由外而內——從識到心，又由內而外——從意到識，不斷的交流。有情無始以來，即有此心此意此識。不悟時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

〔參考資料〕 (一)《雜阿含經》卷三十六；《中阿含》卷七〈大拘絺羅經〉；《大毗婆沙論》卷九；《瑜伽師地論》卷六十三；《辯中邊論》卷中；《佛學概論》。(二)《雜阿含經》卷十二；《大毗婆沙論》卷二十三～卷二十五；《大智度論》卷五；《成唯識論》卷八；《大乘義章》卷四。

識身足論（梵 Vijñānakāya-pāda，藏 Rnam-śes-kyi-tshogs）

十六卷。印度・提婆設摩造，唐・玄奘譯。全稱《阿毗達磨識身足論》，又稱《說一切有部識身足論》。為說一切有部之六足論之一。收在《大正藏》第二十六冊。

本書相傳為佛入滅後一百年之作品，由七千頌構成，分為六品，即〈目乾連蘊〉、〈補特伽羅蘊〉、〈因緣蘊〉、〈所緣緣蘊〉、〈雜蘊〉、〈成就蘊〉。初品破斥目乾連之過未無體、現在有體說，建立說一切有部的教義。第二品破斥補特伽羅論者之有我說。第三品以下，漸次敍述繁雜的教義，闡示我空法有之

說。

◉附：印順《說一切有部爲主的論書與論師之研究》第四章第七節（摘錄）

《阿毗達磨識身足論》，傳爲提婆設摩（Devaśarman）所造。玄奘於貞觀二十三年（649）譯出，共十六卷，分爲六蘊。在六分阿毗達磨中，極爲重要，受到毗婆沙師的推重。《識身論》的內容，是以六識爲中心的。先彈破二家，其次分別二事。所破的兩家：(1)「沙門目連」的「過去未來無，現在無爲有」。就是〈目乾連蘊〉第一。(2)「補特伽羅論者」的「諦義勝義，補特伽羅可得可證，現有等有，是故定有補特伽羅」，就是〈補特伽羅蘊〉第二。但〈補特伽羅蘊〉的第三嗢陀南，說到唯有六識身聚、十二緣起、心性無常、苦集苦滅的正觀；六識有四緣。對上文說，這是說明沒有補特伽羅，僅有以六識身爲中心的緣起、苦集苦滅的正觀。如對下文說，六識身有四緣，引起下文的四緣論。

《識身論》彈破的第一家，是「目連沙門」，就是從根本上座部分化而出的分別說系，阿育王時代，目犍連子帝須（Moggaliputta-tissa）領導的部派。這一系，無論是傳化到錫蘭的銅鍱部，或流行印度本土的化地部、法藏部、飲光部（略折中說一切有說），都是主張過未無體、現在是有的分別說者。這與三世實有的說一切有者，尖銳的對立。《識身論》以三世一切有的立場，反覆的難破他，主要是以彼此共許的佛說來證明。《識身論》有四項基本原則：

(1)**二心不能並生**：如觀貪不善根等，不可能觀現在貪，非過去（或未來）的不可。如觀現在貪，那能觀與所觀，就同時有二心了。也就因此，意根不可能是現在的。無間滅入過去的意，爲緣而能生意識，怎麼可說沒有過去？

(2)**業與異熟果不能同時**：業已滅而能感異熟果，所以非過去有不可。

(3)**佛說我們的了別——識，一定有境爲所緣**：過去未來的，可以觀察，可以了別，所以過去未來是有的。

(4)**成就的可以不現前**：如有學現起纏心，而還是成就五根的。現入滅盡定的，還是成就少欲、羞慚、觸、意思、識食。不現前而是成就的，那一定是過去未來有了。「目連沙門」僅提出了「有無所緣心」，以爲過去未來雖沒有實體，但可以成爲認識的境界。

彈破的第二家，「補特伽羅論者」，就是從上座部說一切有中，分化而出的犢子部及正量等四部。犢子部以爲：「有爲可得，無爲可得，補特伽羅亦有可得。」有補特伽羅，才能造業受苦樂；爲慈悲的所緣。《識身論》自稱性空論者，即無我論者，反覆的責難他。

(1)從前後的關係說：如有眞實的補特伽羅，那從這趣而另生他趣，或從初果到二果等。如前後是一，「彼即是彼」，就犯是常是一的過失。如「彼異於彼」，就犯是斷是異的過失。假如說：「不可說彼或（是）彼或異（彼）」，那也就不該說這「不可說彼或彼或異」的話了。

(2)如有補特伽羅，怎麼知道呢？佛說六識所知的，是色、聲、香、味、觸、法，並沒有補特伽羅；不能說六識以外，別有了別補特伽羅的第七識。依性空論者的見地，「諸法性有等有，由想等想，假說有情。於此（慈緣有情）義中，慈緣執受諸蘊相續」。上二蘊，成立三世有的自宗，遮破補特伽羅實有，過去未來無體——二大系。從教理上，簡要的表示了說一切有部的主要思想。

次明二事——「因緣」、「成就不成就」。

(1)以六識爲主而廣論四緣：〈因緣蘊〉第三，明因緣。〈所緣緣蘊〉第四，明所緣緣。〈雜蘊〉第五，明等無間緣與增上緣。論「因緣」，含有《發智論》的五因。從六識的三世、三性、四性、三界繫（三界四性，成十心）、五部斷（三界成十五心）；而論爲因，爲緣，隨眠隨增，斷等。論「所緣緣」，也約三世等

六識（加學無學，成十二心），論所緣，隨眠隨增，斷等。論義非常繁密，比起《品類論》的〈辯隨眠品〉，是有過之而無不及的。

(2)〈成就蘊〉第六，明成就不成就，也是約十二心、十心等作論。

上座部阿毗達磨的根本論題，是自相、共相、攝、相應、因緣。《品類論》的〈辯七事品〉，與《界身論》，明攝不攝，相應不相應。〈辯攝等品〉與〈辯千問品〉，是共相分別——「問分」的說一切有部論。《識身論》，就是明「因緣」，與銅鍱部《發趣論》、《舍利弗阿毗曇論》的「緒分」的意趣相合。說一切有部，明六因、四緣，《識身論》就是據此而造論的。說一切有部是三世有的，因此發展出一宗特殊的論門——成就不成就。

提婆設摩造論的傳說，如《大唐西域記》卷五說（大正51・898c）：「鞞索迦國……城南道左，有大伽藍，昔提婆設摩阿羅漢，於此造識身論，說無我人。瞿波阿羅漢造聖教要實論，說有我人。因此法執，遂深諍論。」

鞞索迦（Viśākhā）為正量部的化區。說一切有部與正量部，以這兩部論為代表，而引起二部的諍論，當然是事實。然《識身論》是深受《發智論》影響的，思想極為圓熟精密，傳說佛滅一百年中，提婆設摩造《識身論》，是絕無可能的。約為西元一世紀初的作品。

《識身論》深受《發智論》的影響，但對世友（Vasumitra）的《品類論》，風格更為接近。論煩惱時，以「一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏」作分別。論五無間罪時，說「衆同分，處得，事得，生長處得」。所舉的法數，與〈辯五事品〉相合。《識身論》雖隱用六因說，而以四緣說為主，這與《品類論》的〈辯攝等品〉、〈辯千問品〉相同。

《識身論》深受《發智論》的影響，但立義每與《發智論》不同。如《大毗婆沙論》引《識身論》說：「身語惡行……是隨煩惱。」使毗婆沙師苦心的為他解說。但現存奘譯的《識身論》，已依毗婆沙師義，改為「非隨煩惱」了。《識身論》所說的十二緣起，與《發智論》不同，《大毗婆沙論》稱之為「遠續緣起」；雖沒有取為正義，但也沒有加以責難。總之，識身論主是《發智論》的學者，在六論中有崇高的地位。但與偏宗發智論者不同；與世友的《品類論》一樣，有自己的立場與獨到的見解。

識無邊處天（梵Vijñānantyāyatana）

無色界的第二天，即識知天、識處天。指由於憎厭第一天（空無邊處天）之空無邊，乃依轉心緣識所加行之定而得之果報。《大毗婆沙論》卷八十四云（大正27・433a）：

「云何識無邊處？如契經說超一切空無邊處入無邊識，識無邊處具足住，是名識無邊處。（中略）但以加行名識無邊處，如施設論說。以何加行修識無邊處定？由何加行入識無邊處定？謂初業者先應思惟清淨眼等六種識相，取此相已，假想勝解觀察照了無邊識相，以先思惟無邊識相而修加行，展轉引起第二無色定，故說此名識無邊處。」

關於此天之壽量，《長阿含經》卷二十謂二萬一千劫，《立世阿毗曇論》卷七謂此天下品為三萬大劫，中品為三萬五千大劫，上品為四萬大劫。《大毗婆沙論》卷八十四謂其壽為四萬劫。

〔參考資料〕《瑜伽師地論》卷三十三；《法蘊足論》卷七。

譏嫌戒

戒之一類。全名息世譏嫌戒。「性重戒」之對稱。指其性本非罪惡，但為避免世俗之譏嫌所制之戒。即除去四重禁等性戒後之其餘諸遮戒，如禁貯金穀、禁食五辛等。《大般涅槃經》卷十一載，戒有性重戒、息世譏嫌戒二種。性重戒謂四重禁；而息世譏嫌戒則指不作販賣輕秤小斗欺誑於人、不蓄象馬車乘金銀穀米等、常受一食不曾再食、不食肉、不飲酒、五辛葷物悉不食之、所受衣服纔足覆身、不蓄

高廣大床等、不觀鬥馬鬥牛等、不故意聽歌叫伎樂、不作樗蒲圍碁波羅塞戲等、不作卜筮、不作王家往返傳語之使命等。

贊寧（919～1001）

北宋律宗僧，《宋高僧傳》之作者。湖州（浙江）德清人。俗姓高。其先祖爲渤海人。初於杭州祥符寺出家，後入天台山，受具足戒。師博涉三藏，尤精南山律，辭辯宏放，無人能挫其論鋒，時人譽稱爲「律虎」。兼通儒、道二家典籍，又善文辭，深受王侯名士敬仰。吳越忠懿王慕其德風，任其爲兩浙僧統，並賜號「明義宗文大師」。宋・太平興國三年（978），蒙敕賜號「通慧大師」，並晉住開封左街天壽寺。其後，歷任翰林史館編修、右街僧錄、左街僧錄等職。咸平四年（一說至道二年，996）示寂，世壽八十三。追諡「圓明大師」。著作頗多，除《宋高僧傳》之外，另有《大宋僧史略》、《鷲嶺聖賢錄》、《內典集》、《外學集》等書。

◉附：牧田諦亮著・索文林譯〈贊寧與其時代〉（摘錄自《中國近世佛教史研究》第三章）

贊寧到了六十多歲，攜阿育王寺的佛舍利進入宋朝京城汴梁（今開封）。太平興國三年（976）之後，贊寧才開始發揮了他的抱負。此時吳越王錢氏降宋，贊寧隨著錢俶攜阿育王寺眞身舍利塔進京。太宗在滋福殿召見，一日七次宣召，詢問天臺石橋、方廣寺五百羅漢和高達五丈多的大瀑布崖上的石梁的情況，贊寧在當時的活動情形爲：

⑴與錢氏一族中的忠懿王、宣德節度使錢湛、奉國節度使錢億、越州刺史錢儀、金州觀察史錢儼、工部侍郎錢昱都有親密的交往，此外並與衛尉卿崔仁冀、工部侍郎愼知禮、內侍致仕楊偉等互相唱和應酬詩文。

⑵吳越的文風隆盛，直接間接刺激了贊寧對於儒學的關心，當時江南佛教界有貫休、靈徹齊已等儒僧。贊寧並受光文大師彙徵教以文格（文體），前進士龔霖授以詩訣。因此贊寧的聲望日隆，文學日盛，在錢塘有數的名僧中有四虎。即契凝——論虎、義從——文虎、晤恩——義虎、贊寧——律虎。他在吳越爲副僧錄及兩浙僧統達數十年之久，對吳越佛教頗有貢獻。贊寧獲得「明義宗文大師」的師號即在此時。據他在《宋高僧傳》中所記，他和錢塘慈光院文備（926～985）、淨光大師義寂等都有親密的交往。

吳越王錢氏（908～979）於太平興國三年五月在宋室統一進迫的壓力下，將其國土十三州一軍八十六縣五十五萬六百八戶兵丁十一萬五千三十六，獻與宋帝，而保全了一族的安寧。贊寧也隨錢俶奉阿育王寺眞身舍利塔入京，謁太宗於滋福殿，一日七宣，備受太宗存問。

太宗親賜贊寧紫方袍，改號「通慧大師」，深得太宗信任，駐錫於汴京左街天壽寺。

贊寧老年與盧朱崖、李穆等講論儒學及名理諸論，在歐陽修的《六一詩話》有下面一段有趣的記述：

安鴻漸街行遇贊寧與數僧相隨。鴻漸指而嘲曰：「鄭都官不愛之徒，時時作隊。」（鄭谷詩「愛僧不愛紫衣僧」）贊寧應聲曰：「秦始皇未坑之輩，往往成羣。」

歐陽修在《歸田錄》中亦載：

太祖幸相國寺，至佛像前燒香，問：「當拜與不拜？」僧錄贊寧曰：「不拜。」問其故。曰：「現在佛不拜過去佛。」上微笑而頷之，遂以爲定制。

以上的記述也許不一定是事實。但却可看出在北宋初期，官僚知識階級對佛教乃至贊寧的觀感。其後元祐黨人吳處厚所著《青箱雜記》卷六中有：「近世釋子多務吟詠，唯國初贊寧獨以著書立言，尊崇儒術爲佛事。」可謂允當之評論。

贊寧在太平興國六年（981）被任命爲右街副僧錄，掌右街教門之事。七年，受詔歸杭州，先後七年纂修《高僧傳》。端拱元年（

988）七十歲再度入京。淳化元年（990）參知政事蘇易簡奉太宗旨意，編纂三教聖賢事蹟，由太一宮道士韓德純編述道教，贊寧編述佛教，著作了《鷲嶺聖賢錄》。這本書現在已經失傳了。很明顯的其中是向三教歸一的方向邁進的。編纂的人都是當時的各教權威。王禹偁的《小畜集》卷十中載有，在著書完成之時，贊寧在這一年是充任左街講經首座。（中略）

至道二年（996）贊寧以七十八歲高齡，蒙恩命受洛陽佛教教團監掌。在這一年首都文人之間因襲白居易的故事，常常召開九老會的雅集，當時以總理宋初大文化事業的李昉（著有《太平御覽》、《太平廣記》、《册府元龜》、《文苑英華》）爲中心，成員有宋琪、楊徽之、魏丕、李運、朱昂、武允成、張好問及方外沙門贊寧等九人。而以八十五歲且文名貫於當時的張好問爲筆頭（文首），其餘都是近乎八十歲高齡的人，對於繪畫賦詩朗詠都有研究素養，可以說是一個風雅高尚的集團，後來因爲蜀地叛亂，出兵四川，九老會也一時不得不中斷了。在白居易之後以詩論話體聞名當世的王禹偁，對於佛教並不抱有好感，然而對於贊寧則以師事之，在他的《小畜集》中記有向贊寧呈送詩詞的事情。

此期間，贊寧開始著作《高僧傳》，到了咸平二年（999）加以重修爲《僧史略》，這是他的最後著作。總其一生所著內外之學計數百卷，年逾八十，仍爲護教而努力，他經歷了史館編修、左街僧錄之職，於咸平五年以八十五歲高齡，於杭州祥符寺示寂，葬於錢塘龍井塢，門弟子有顯忠、智輪（見於進呈《宋高僧傳》表中）。天聖七年（1029）法孫宗盛，將贊寧遺骸付諸荼毗，重新祀奠。崇寧四年（1105）徽宗加諡爲「圓明大師」，旌表其學行，更四十年後，紹興十四年（1144）法道重刊《僧史略》，再度確定了贊寧佛先道後之主張。

〔參考資料〕《佛祖統紀》卷四十四；《佛祖歷代通載》卷十八；《釋門正統》卷八；《律苑僧寶傳》卷八；《佛教人物史話》（《現代佛教學術叢刊》㊾）。

辭世偈

即修行者在臨終時賦詠偈頌或詩歌，以述其情懷之辭世語。又稱辭偈、遺偈、示寂偈。唐代以後盛行於禪家或淨土行者之間。如《景德傳燈錄》卷八〈米嶺和尚〉條下云（大正51·260b）：「師將示滅，乃遺一偈云：祖祖不思議，不許常住世，大衆審思惟，畢竟只遮是。」又，《樂邦文類》卷五載法鏡講主若愚之辭世頌云（大正47·220c）：「本是無家何處歸，雲邊一路正誰知，溪光搖落西山月，正是仙潭夢斷時。」五代之布袋契此之辭世偈云（大正51·434b）：「彌勒眞彌勒，分身千百億。時時示時人，時人自不識。」宋代宏智正覺之臨終偈云（大正48·120c）：「夢幻空華，六十七年。白鳥煙沒，秋水天連。」（「天連」亦作「連天」）。

日本係在平安時代中期以後始有此風，至鎌倉時代盛行於禪家之間，其後又行於其他諸宗及武家之間。

〔參考資料〕《景德傳燈錄》卷八；《元亨釋書》卷八。

醯羅山

「醯羅」爲hiḍḍa或heḍḍa的音譯。源自梵文的haḍḍa。此山位於北印度烏仗那國。乃釋尊過去世修行時，爲聞半偈而捨身之處。《大唐西域記》卷三云（大正51·882c）：

「瞢揭釐城南四百餘里至醯羅山，谷水西流，逆流東上，雜華異果，被澗緣崖，峯巖危險，谿谷盤紆，或聞諠語之聲，或聞音樂之響，方石如塔，宛若工成，連延相屬，接布崖谷。是如來在昔爲聞半頌之法，於此捨身命。」

關於釋尊前生爲聞半頌之法而捨身之事，《大般涅槃經》卷十四〈聖行品〉謂，釋尊過去在雪山行菩薩行時，自羅剎處聞「諸行無常，是生滅法」之前半偈。後，爲求「生滅滅已

，寂滅爲樂」之後半偈，乃捨命施與羅刹云云。據推測，此山之位置在今西北境悠蘇夫寨（Yusufzai）之北，布尼爾（Bunir）溪谷附近。

醯羅城

北印度那揭羅曷國之都城。城內藏有佛之頂骨，故又稱「佛頂骨城」。《高僧法顯傳》云（大正51・858c）：

「由是法顯獨進向佛頂骨所，西行十六由延，至那竭國界醯羅城。城中有佛頂骨精舍，盡以金薄七寶挍飾，國王敬重頂骨，慮人抄奪，乃取國中豪姓八人，人持一印，印封守護。清晨，八人俱到，各視其印，然後開戶，開戶已，以香汁洗手，出佛頂骨，置精舍外高座上。」

又，《大唐西域記》卷二〈那揭羅曷國〉條云（大正51・879a）：「城東南三十餘里至醯羅城。周四五里，竪峻險固，花林池沼，光鮮澄鏡。城中居人淳質正信，復有重閣畫棟丹楹，第二閣中，有七寶小窣堵波，置如來頂骨，骨周一尺二寸，髮孔分明，其色黃白，盛以寶函，置窣堵波中。」

此外，又記載閣內藏有如來之髑髏骨、僧伽胝袈裟、錫杖等。

此城相當今之喀布爾河（Kābul）沿岸賈拉拉巴德（Jalālābād）之西約二哩、希達（Hidda）之西北西五、六哩處的柏格蘭（Begrām）。

〔參考資料〕 季羨林《大唐西域記校注》卷二；A. Cunningham《The Ancient Geography of India》。

邊國

佛典中，「中國」一詞之對稱。指佛法盛行區域之外的邊埵偏遠之國（或城鎮、聚落）。蓋佛法弘傳初期，於制戒上，爲符合弘法之方便，乃有中國、邊國之分。依戒律之規定，受戒之方式有若干種。其中，在佛法興盛之地區（中國）須有戒師十人，而於邊遠之地（邊國），戒師僅須五人，俾使慕法者順利受具足戒。《俱舍論》卷十四云（大正29・74b）：「有十種得具戒法（中略），一由自然，謂佛獨覺；（中略）八由持律爲第五人，謂於邊國；九由十衆，謂於中國；十由三說歸佛法僧，謂六十賢部共集受具戒。」

關於經論所舉的邊國，《百一羯磨》卷五云（大正24・477c）：「東方有國，名奔荼跋達那，城東不遠有娑羅樹，名奔荼各叉，此謂東邊；自茲已去，名爲邊國。南方有城，名攝跋羅伐底城，南有河，名攝跋羅伐底，此謂南邊；自茲已去，名爲邊國。西方有村，名窣吐奴、鄔波窣吐奴，二村俱是婆羅門處，此謂西邊；自茲已去，名爲邊國。北方有山，名嗢尸羅祇利，此謂北邊；自茲已去，名爲邊國。」

此外，《薩婆多部律攝》所說與此相同，而《十誦律》卷二十五則認爲中、邊之界域當如下述：南方是白木聚落，西方婆羅門聚落，北方優尸羅山下蒲泉薩羅樹，東方婆羅聚落（伽郎），東北方竹河。

此上所述，係就佛法弘傳之初期而言，故與大乘興起後之《大智度論》之所舉並不相同。《大智度論》卷二十五所舉之邊國爲安陀羅舍婆羅（裸國）、兜呿羅（小月氏）、修利、安息、大秦等。

邊執見（梵antagrāha-dṛṣṭi，巴antagāhikā，藏mthar-ḥdsin）

略稱邊見。十隨眠之一，五見之一。意指偏執一邊之見，亦即對五取蘊執取斷、常一邊的謬見。如《俱舍論》卷十九云（大正29・100a）：「於所執我我所事，執斷、執常，名邊執見。以妄執取斷常邊故。」《成唯識論》卷六云（大正31・31c）：「邊執見，謂即於彼隨執斷常，障處中行出離爲業。」

此中，執斷者，稱爲斷見，主張「我」（生命主體）死後即告斷絕；執常者，稱爲常見，主張「我」死後仍常住不變。此二見乃緣於薩迦耶見（有身見）所執之我、我所之事法而起，障礙「處中之道諦」與「出離之滅諦」，

隨有身見而轉。

另依《成唯識論》卷六所述，邊執見總共有四十七見。其中，七斷滅論是斷見，其餘四十見屬常見，都是分別起，因邪師邪教等而生。

此見爲遍行惑所攝，與有身見同是自界緣，皆以大地法中之慧爲體，爲見苦所斷。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷四十九；《雜阿毗曇心論》卷四；《順正理論》卷四十七；《大乘阿毗達磨雜集論》卷一。

關口眞大（1907～1986）

日本研究天台宗與禪宗之著名學者。栃木縣人。畢業於大正大學文學部佛教學科。後任大正大學教授。著有《天台止觀の成立と達摩禪》、《達摩の研究》、《天台止觀の研究》、《禪宗思想史》、《摩訶止觀——禪の思想原理》等書。

關懷生命協會

西元1993年成立的台灣民間社團。宗旨爲「尊重生命，關懷生命」。會址設在台北市。以「所有生命皆有好生畏死之本能，與追求生存快樂的權利，任何人皆無理由剝奪其它生命的生存權益」的信條爲立會宗旨，希望結合各界人士，藉著各種管道，喚醒社會大衆「尊重生命，關懷生命，與萬物共存於大地」的覺知。

此會自成立以來，曾舉辦系列巡迴演講、完成「關懷生命」紀錄片之製作企劃、對諸如「抓春鷄」等虐待動物事件，公開在媒體提出譴責。

本會首屆理事長昭慧（1957～　　），廣東梅縣人。1978年出家，1980年受具足戒於龍泉寺。曾任教於福嚴佛學院、佛教弘誓學院、華嚴專宗學院研究所，並曾成立護教組，領導多次護教活動。著有《如是我思》、《燃燈與熄焰》、《我願將身化明月》等書。

關中創立戒壇圖經

一卷。唐・道宣撰。爲有關戒壇問題之概論性典籍。收在《大正藏》第四十五册。全書共含十一章：

(1)戒壇元結教興：敍述樓至比丘爲結戒受戒，請佛立壇，佛乃依言於祇樹園中立三壇之事。

(2)戒壇立名顯號：記戒壇與戒場之別，以及祇桓戒壇之結構。

(3)戒壇形重相狀：記三重壇、北天竺烏仗那國東之石壇，並引用寶唱之《神鬼錄》，說明有關戒壇之守護神。

(4)戒壇高下廣狹：記烏仗國石壇之高廣、祇樹園六十四院，以及中國戒壇建立史。

(5)戒壇大界內外：記大界與戒壇之關係。

(6)戒壇結法先後：記先制戒場，後結大界。

(7)戒壇集僧遠近：記先自然集僧，後結戒場，再引五六比丘結大界。

(8)戒壇作業成敗：分「約相集僧、依相三唱、明事儀、作業」四項，示行法之嚴格。

(9)戒壇受持儀軌：舉受戒之行儀，及創立戒壇以來，受戒三十九人之受戒寺名、人名。

(10)戒壇功能遠近：說明結界地之不滅。

(11)戒壇贊述辨德：記載開壤創築戒場之壇文、戒壇之銘、戒壇佛舍利之銘、荊州等界寺無行之戒壇舍利贊，及大唐中原關輔戒場儀等。

難陀（梵、巴Nanda，藏Dgaḥ-bo）

(一)**又作難努、難屠、難提**：意譯歡喜、有喜、嘉樂、喜。又因其妻孫陀利之名而別稱「孫陀羅難陀」（Sundarānanda）。係淨飯王之第二子，釋尊之繼母摩訶波闍波提所生，爲釋尊之異母弟。其人身長一丈五尺二寸，容姿端正，爲世所稱。

關於其出家因緣，依《雜寶藏經》卷八所載，佛成道後，歸迦毗羅衛城時，欲度化已婚之難陀出家，而難陀以眷戀其妻故不允。佛乃以神通攜難陀至忉利天，使見衆多貌美之天女；不久又攜之至地獄，使見地獄之苦狀。如此

，乃使難陀惻然警醒人命之無常，終能誠心歸依佛陀，而證得阿羅漢果。

又，依巴利文《經集注》（Suttanipāta-aṭṭhakathā）及《增一阿含經》卷七〈火滅品〉所載，佛曾對諸比丘讚美難陀，謂就「端正」與「諸根寂靜」而言，無有勝難陀比丘者。巴利文《長老偈》第一五七、一五八偈，即難陀之得道語。

㈡**佛弟子**：原為牧牛者，為與上述之「孫陀羅難陀」簡別，佛典中多稱之為「牧牛難陀」。依佛典所載，當頻婆娑羅王請佛及僧三月安居時，牧牛難陀住於附近，日日送乳酪，如是三月不怠。王甚嘉許，遂令拜見佛陀。牧牛難陀於參詣之時，以牧牛之事問佛，佛即以十一事為彼說牧牛之法。牧牛難陀始起恭敬之心，發心出家，而成為佛弟子。

㈢**唯識十大論師之一**：印度人，世稱勝軍祖師難陀尊者。與安慧、淨月同時。在唯識學上，師與淨月皆主張見、相二分說，故有「二分家」之稱。又以建立新薰種子之說而聞名，師否定種子本有說，主張種子皆由現行之薰習而新生，故古來稱之為新薰家。師曾註釋世親之《唯識三十頌》、彌勒菩薩之《瑜伽師地論》等書。

〔參考資料〕㈠《佛五百弟子自說本起經》〈難提品〉；《增一阿含經》卷三、卷九；《雜阿含經》卷十一、卷三十八；《佛本行集經》卷十一、卷五十六；《阿羅漢具德經》。㈡《佛五百弟子自說本起經》；《無量壽經連義述文贊》卷上。㈢《成唯識論》卷一；《成唯識論述記》卷一（本）；《成唯識論掌中樞要》卷上（末）；《成唯識論了義燈》卷一（末）、卷六（末）。

難行道

「易行道」之對稱。指修行道上，較為艱難、費力之方式，通常係指自力教（他力教之反面）而言，有時亦指苦行而言。《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉云（大正26・41b）：「佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」

此謂以信方便迅速到達阿惟越致（即不退轉地）為易行道；相對地，由長久勤行精進始達不退轉地，則稱為難行道。曇鸞《往生論註》卷五釋云（大正40・826b）：「難行道者，謂於五濁之世，於無佛時求阿毗跋致為難。此難乃有多途，粗言五三以示義意。一者外道相善，亂菩薩法。二者聲聞自利，障大慈悲。三者無顧惡人，破他勝德。四者顛倒善果，能壞梵行。五者唯是自力，無他力持。如斯等事，觸目皆是。譬如陸路步行則苦。」

此謂五濁惡世、無佛出世時，在修行道上欲求不退，頗難獲致。其難有五種。而依佛之他力往生淨土，速入正定聚，則較為容易，故稱易行道。道綽《安樂集》卷上即承襲此說，而作聖道、淨土二門之教判。

〔參考資料〕《安樂集》卷下；《選擇本願念佛集》；《愚禿鈔》卷上。

難陀龍王（梵Nanda，藏Dgaḥ-bo）

又作難途龍王、難頭龍王。「難陀」意譯歡喜、喜。此龍王係八大龍王之一，優波難陀龍王之兄弟。此兄弟二者常並稱為難陀婆難陀、難途跋難陀、難頭和難陀。據《法華經玄贊》卷二記載，此龍王善順應人心，能調御風雨，深得世人歡喜，因而有喜龍王等名稱。又，依《增一阿含經》卷二十八、《大寶積經》卷十四等記載，此龍王有七龍頭，本性頗為兇惡，後為佛弟子目犍連降伏云云。此外，《過去現在因果經》卷一、《法華經》卷一〈序品〉、《大般涅槃經》卷一〈壽命品〉、新譯《華嚴經》卷六十四等，皆列此龍王為護法龍王之上首。

又，在密教中，此龍王列於現圖胎藏界曼荼羅外金剛部院中，南、西、北三門之內側右邊。其形像皆身肉色，頭上有七龍頭。其中，安於南門內者，左掌叉腰，右手持劍當胸；安

於北門內者，左手伸頭指、屈餘指置腰，右手持劍當胸。三摩耶形為荷葉上之劍。安於西門內者，左手豎掌置腰，屈頭、中、名三指執輪索，右手持劍當胸。三摩耶形為荷葉上之索。

離車（梵Licchavi、Lecchavi）

古代居住於中印度毗舍離城（Vaiśāli）的種族。又作離車毗、梨車毗、栗呫毗、栗呫婆、隸車、律車、利車、梨車、黎昌。意譯皮薄、同皮、仙族王、貴族公子、王族公子、邊地主、傳集國政、傳參國事。乃跋祇族（Vṛji）之一部。

《善見律毗婆沙》卷十載有此族之起源神話，略謂往昔波羅㮈國王之夫人，產一肉胞。以異於常嬰故甚以為恥，遂將肉胞投於江中，而為一修行者所拾。經半月，一肉分成二片，又經半月，二片各生五胞，復過半月，一片成男，一片成女。修行者以慈心力故，兩手拇指自然出乳，一指飲男，一指飲女。乳入子腹，如清水入摩尼珠，內外明徹。該行者遂名兒為離車子（漢譯皮薄）。後有牧牛人見修行者養兒辛苦，有礙道業，遂允代為撫養。

此二子年至十六，牧牛人為之起立舍宅，並以女嫁與男，立為夫婦。且拜男為王，女為夫人。後女懷姙，產下一男一女，先後共計十六胎。牧牛人見王子漸多，又更為開立舍宅。如是展轉三次開廣舍宅，故稱「毗舍離」（意謂廣嚴）。此即離車族與毗舍離城之緣起傳說。

釋尊之世，此一種族實施共和制，其國頗為富强。釋尊逝世後，此族民衆亦曾分得佛舍利，並為起塔供養。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二；《中阿含經》卷四〈師子經〉、卷二十一〈無刺經〉；《佛般泥洹經》卷上；《高僧法顯傳》；《大唐西域記》卷七；《大智度論》卷十八。

離繫（梵、巴vi-saṃyoga，藏mi ldan-pa、bral-ba）

遠離繫縛之意。又譯離滅。謂由斷除煩惱而遠離有漏法之繫縛。與「解脫」同義。《大毗婆沙論》卷三十一云（大正27・163a）：「諸有漏法無始時來，煩惱所繫，不得解脫，若斷煩惱彼離繫故，便得解脫。」《俱舍論》卷一云（大正29・1c）：「擇滅即以離繫為性，諸有漏法遠離繫縛，證得解脫，名為擇滅。」

此謂諸有漏法為煩惱所繫縛，故不得解脫。今由無漏之道力斷煩惱而遠離其繫縛，故名為離繫。按，斷一煩惱，於其所繫之有漏法雖得離繫，但彼法亦為其他煩惱所繫，故若未能斷除緣彼之一切煩惱，則於彼法亦不能離繫。《俱舍論》卷二十云（大正29・106b）：「且見道位，苦智已生，集智未生，見苦所斷，諸事已斷。見集所斷，遍行隨眠，若未永斷，能緣此者，於此猶繫。及修道位，隨何道生，九品事中，前品已斷，餘未斷品，所有隨眠能緣此者，於此猶繫，斷非離繫如是。」

此謂在見道位，苦智既生，若未斷苦諦下之煩惱，則見苦所斷之有漏法，雖得離繫，但集智未生，故彼法為集諦下之遍行隨眠所緣，仍不得離繫。在修道位，雖前品已斷，但其餘未斷品之隨眠能緣此者，猶於彼法隨增，故亦不得離繫。亦即就自性斷而言是已斷，但若未斷緣縛，即非離繫。《俱舍論》卷十六論述有漏善時，亦謂有漏法若非永斷所緣之一切煩惱，則不得離繫。因此，若未證阿羅漢果，則無法獲得眞解脫。

又，依慧之簡擇力斷除煩惱、遠離有漏法之繫縛，證得擇滅無為之果，此果謂之「離繫果」（visaṃyoga-phala）；獲得此離繫果，謂之「離繫得」。依《成唯識論》卷八所說，所謂「離繫」，指斷無漏道障所證得之善無為法，異於其餘四果之有為果，且由脫離惑之繫縛而證得，故稱為「離繫果」，而證得此果即稱為「離繫得」，包括六無為中之不動、想受滅、擇滅和眞如無為等四種，虛空及非擇滅二無為以未斷惑故，並不攝屬在內。又《顯揚論》卷十八云：「若諸異生由世間道諸煩惱滅，

非究竟轉，故非離繫果。」此謂依有漏之六行觀所得之滅，並未斷除種子，故雖得增上果仍不能稱之爲離繫得。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷三十二、卷三十三；《俱舍論》卷六；《順正理論》卷六；《瑜伽師地論》卷三十八。

離婆多（梵、巴Revata，藏Nam-gru）

佛弟子。係舍利弗之弟。又作離越多、隸婆哆、隸跋多、梨波多、哩嚩帝、離婆、離曰、離越、麗越，或頡離伐多、頡隸伐多、頡戾茷多、褐麗筏多。意譯常作聲、所供養、金、室星或適時。據《佛本行集經》卷四十七〈舍利目連因緣品〉記載，師爲摩訶陀國王舍城外那羅陀（Nalada）村大婆羅門之子，爲舍利弗之弟。由於其父母祈禱離婆多星而得生，故名離婆多。

關於師出家之因緣，佛典中之說法，並不一致。《法句經註》（Dhammapada-aṭṭha-kathā）載，師年長將欲婚娶，當他到岳家時，忽然感受到人身之終將老衰，遂於歸途訪精舍而出家學道，後入佉彌囉（Khadira）林止住，終於證得阿羅漢果。此外，《大智度論》謂師曾爲避雨而止宿於神祠，深夜見有二鬼爭食人屍，因而感受到人身之虛幻。遂造訪佛所，聞佛開示。始悉人身爲四大假和而成，因而出家入道。

此外，《五分律》卷二十一載，師曾遊行至陀婆國，遇寒雨而不著革屣，其足部乃因而凍傷。其時，佛讚歎師能少欲知足，乃准許此後得於寒國穿富羅、著革屣。

師頗好禪定，《中阿含》卷四十八〈牛角沙羅林經〉云（大正1・728b）：「離越哆比丘常樂坐禪。」《增一阿含經》卷三〈弟子品〉云（大正2・557b）：「坐禪入定，心不錯亂，所謂離曰比丘是。」可知師確以禪定而知名於時。

〔參考資料〕《中阿含經》卷八；《增一阿含經》卷二十九、卷四十六；《文殊師利問經》卷上；《十誦律》卷二十六；《大智度論》卷二十四；《玄應音義》卷六、卷二十二。

離六堂集

十二卷。清・石濂大汕編。收在《禪宗全書》第九十九册、《禪門逸書》續編第七册。爲大汕自選詩文集。十二卷中，賦一卷，詩十卷，詩餘一卷。書前附圖三十二幀，每圖各有題贊，多一時名人，如屈大均、毛際可、梁佩蘭等。又，書中多述及嶺南社會風俗、越南社會情況等。編撰者石濂大汕，號厂翁，童眞入道，通內外學，得曹洞禪法於天界道盛，爲青原下三十七世嗣人，歷主廣東曹溪祖庭、南海長壽諸刹，講說垂四十年，以康熙四十一年（1702）寂，塔於江寧攝山。

◉附：錢振民〈離六堂集〉（摘錄自安平秋、章培恆編《中國禁書大觀》）

《離六堂集》十二卷、《近稿》一卷，清初僧人釋大汕撰。

釋大汕，字石蓮，亦作石濂、石湖，號厂翁，本姓徐，吳人。康熙初年，主持廣州長壽庵。工詩擅畫，富於才情。其畫雅有禪意，爲世所重。喜歡交遊，與當時嶺南名流屈大均、梁佩蘭、潘耒等都一度交好，後來，與三人發生齟齬，屈大均作花怪說詆之，潘耒作書責斥其狂妄，並致書廣州當權者，梁佩蘭罵得更厲害，刊布《救狂砭語》。大汕在廣州寺院，歲收租七千餘石，又私下與海外商人做生意，因此財產非常富厚。加之他依附權貴，就招來了不測之禍。康熙中，按察使許嗣興把他押發出境。到了贛州，又被巡撫李基和逮解回江南原籍，死於途中。後來，方世泰過長壽庵，有詩悼之：「野性自應招物議，諸奴未免利吾財。」「唯餘詩卷長留在，還爾西來不壞身。」

《離六堂集》十二卷，除第十二卷爲詞外，餘皆爲各體詩，刊刻於康熙三十年。《近稿》一卷，亦多爲詩，刊刻於康熙四十一年。前者集首有「行脚」、「遣魔」、「放魔」、「

供母」、「默契」、「遇異」、「演洛」、「觀象」、「說法」、「吟哦」、「遨遊」、「訪道」、「作畫」、「吹簫」、「推卜」、「釣魚」、「夢游」、「雅集」、「看雲」、「秣馬」、「賣雨」、「浣花」、「法起」、「卧病」、「出嶺」、「論道」、「領衆」、「酌古」、「註書」、「樂琴」、「製器」、「北行」、「長嘯」等三十三幅圖，大致描繪了釋大汕一生的行迹。這些圖都是他自己所畫，頗能傳神。集首復有熊一瀟、曾燦、王培、張總、唐化鵬、吳綺、梁佩蘭、樊澤達、吳壽潛、周在浚、陶煊、毛際可、李方廣、高層雲等友朋弟子所撰寫的序文。其詩主淸麗，但是僧人賦詩，未免禪氣。周在浚在序裏說：「以眞學問運其眞性情，信手拈來，盡成妙諦。」大汕在自序裏亦說：「然以爲禪，則離詩，非也；以爲詩，則離禪，非也；以爲詩禪互用而無分別，非也。然離非也，合亦非也，知合之未始，則離之亦未始。」

乾隆年間禁毁書籍時，該集也被列入禁毁書目。其原因主要是集子裏收有涉及「三藩」的詩篇。第八卷裏有〈喜晤尚駙馬〉一詩：「秋風往事可誰說，嘆惜如君勢獨存。大國名藩公子貴，金城紫勒帝甥尊。麒麟閣禮先人像，翡翠帷開湛露樽。杖策昨來尋邸第，一天紅日映朱門。」《近稿》裏有〈懷尚駙馬〉一詩：

「長安甲第連雲起，嶺徼迢遙爭萬里。直道分明一線通，誰能步向金台始？忙昔邀歡雁翅城，天然貴種名王子。年少親登文選樓，搜窮丘索諸墳史。將門武備間嘗語，月下輪槊霜滿體。桃花馬上葉穿楊，同機異紮蝨飛矢。學成振袂入金門，玉面星眸揚皓齒。按圖曆落數山川，百代興衰能屈指。一鑒宸聰眷遂深，王姬載咏華桃李。龍鳳樓前夜宴歸，鴛鴦池畔歡魚水。三十年來泡幻間，君獨一門膺福祉。紫勒金羈擁帝甥，承恩湛露開朱邸。上林苑裏晝看花，九重禁鑰爲君啓。我昔都中杖策時，相逢笑語常移晷。一回相見一相思，兩地只今空爾爾。四海淸平拱至尊，放勛浩歌無涯涘。日月重華照隱微，皇情垂注方無已。夢逐篷壺報尺書，相期賣藥長安市。」

淸朝初期，爲了籠絡「三藩」，採取的手段之一便是聯姻。因而，吳三桂的兒子吳應熊娶了太宗天聰（皇太極）的女兒，耿仲明的孫子耿聚忠娶了順治皇帝撫從兄安郡王岳樂的女兒，尙可喜的第七個兒子尙之隆也有幸娶了順治皇帝撫兄承澤親王碩塞的女兒。上面兩首詩裏的尙駙馬，就是尙之隆。康熙皇帝平定「三藩」之亂，尙之隆並未因他哥哥的叛逆而受牽連，仍然做他的駙馬爺。可他畢竟不能與「三藩」毫無關係，人們談起他時，會想起「三藩」，談起「三藩」時，怕也要提及他。到了乾隆年間禁毁書籍時，凡是涉及「三藩」的文字，除了乾隆皇帝特赦的《三藩始末》外，都遭了殃。釋大汕的這兩首詩對尙之隆備極稱頌，也就給收錄它的《離六堂詩集》及《近稿》帶來了厄運。

釋大汕另著有《海外紀事》六卷，記錄了康熙年間他應邀去越南講法的所見所聞。《四庫全書》存目中著錄了這部書。

離作業灌頂

密教用語。指不行種種作法事業而傳法之灌頂。由於不用儀式作業，故有此稱。《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉所說「印法、以心、具支」三種灌頂之中，「印法、以心」二灌頂屬於離作業灌頂。「印法灌頂」係對信心深足、但不能實行各種事業作法之弟子，授與手印、眞言的灌頂；「以心灌頂」係爲通達之人所行的灌頂，以心傳心，不須一切形式的作法。此二者均是無形式無作法之修法，故爲離作業灌頂。

相對於此二灌頂的「具支灌頂」，則爲選擇土地行七日造壇之作法，又稱事業灌頂、作業灌頂。

此外，《大日經》〈祕密漫荼羅品〉另說五種三昧耶，其中第五祕密三昧耶乃爲大機根

者所授之祕密灌頂，亦屬離作業灌頂。

〔參考資料〕《離作業略記》。

離檀禁止令

日本江戶中期禁止檀家脫離寺院的法令。寬永十二年（1635）以後，檀家制度確立，寺院各自擁有所屬之信徒家庭（即檀家）。由於檀家並無選擇寺院之權力，因而屢起紛爭，有些檀家乃欲脫離其所屬的寺院。當時幕府認爲，若允許離檀，則原爲揭發天主教而設的「寺請制度」（即保證寺院所屬之檀家並非天主教徒）將無法維持，寺院之經營亦將無法安定，因此乃下令禁止離檀，如享保七年（1722）的「諸宗僧侶法度」、享保十年至十四年所行的「三奉行達」皆是。其後，離檀乃完全被禁止。寺院則以此法令爲依據，致力於擴大經營寺院。

願（梵praṇidhāna）

「願」有志願、欲願、願求等義，指得某物的欲求。其梵語爲pranidhāna；此是由語根dhā（放置）加上接頭語pra（進或前）及ni（近），再加上接尾語na而成的，即將心放在目的物之前，所以譯作「願」。

性相家曾對「願」的體性提出諸說，《成唯識論》卷九列舉二說，其一將「願」當作「慧」之心所；另一將「願」當作「欲、勝解、信」之心所。《瑜伽論記》卷十一（上）云（大正42·557b）：

「論願體性諸師不同，有古師依成實以忍爲體，備師云以智爲性，故此論云智於後後希求故。三藏云思欲信上假立願也。景師云，用勝解欲思信爲體。」

由於在佛道修行上首先要發起求菩提的願心，故《大智度論》卷七云（大正25·108b）：「獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力雖能挽車，要須御者，能有所至；淨世界願，亦復如是，福德如牛，願如御者。」

「願」又可稱爲本願、因願、誓願。主要有總願與別願二種。《瑜伽師地論》卷四十五舉出發心願、受生願、所行願、正願、大願五種；其正願又有總、別二種；大願又分供養願、受持正法願、攝法上首願、增長衆生心行願、教化衆生願、知世界願、淨佛國土願、同心同行願、三業不盡願、成菩提願十種。此外，《成唯識論》卷九又提出求菩提願與利樂他願二種。

按，所謂「四弘誓願」即是總願；而彌陀的四十八願、藥師的十二上願、釋迦的五百大願則是別種大願。

關於「願」的性質，可分「要期願」、「悕求願」二種。《探玄記》卷三（大正35·162b）：「以大誓自要，要成此果，即要期願也。又所修福行悕成此果，即悕求願也。」此即必期成就，以及期望結果到來之意。於因位，爲成佛而發大誓願，屬於前者；修因行而趣求佛果則屬於後者。

又，行者在內心發起總願或別願之心，謂之「發願」。發願須與行業（實踐）相輔，始能有成，此二者合稱「願行」，如一切菩薩以四弘誓願爲總願，然仍須以六波羅蜜之行業促成之。此外，在我國佛教界，信徒在修善作福之時，往往有陳述施主發願之文辭。此等文辭，謂之「發願文」，或稱「願文」。《廣弘明集》中，即收有不少此類願文。

〔參考資料〕《道行般若經》卷六；《放光般若經》卷十九；《大阿彌陀經》卷上；《悲華經》卷三、卷四、卷七；《文殊師利發願經》；《華嚴經普賢行願品》卷四十；《發菩提心經論》卷上。

顛倒（梵viparyāsaḥ）

謂違背常道、不順應正理。《法華經》卷五云（大正9·43a）：「此子可愍，爲毒所中，心皆顛倒。」又云（大正9·43c）：「爲凡夫顛倒，實在而言滅。」又，不契當事理眞相之誤謬見解，亦稱顛倒。顛倒之見，略稱爲「倒見」或「倒」，用於指稱妄想、虛妄，《往生論註》卷上云（大正40·826b）：「顛倒善

果，能壞梵行。」（大正40・827c）「所謂凡夫人天諸善，人天果報，若因、若果，皆是顛倒，皆是虛僞，是故名不實功德。」又云（大正40・828a）：「哀哉衆生，締此三界，顛倒不淨。」

關於「顛倒」的種類，諸經論分之爲二顛倒、三顛倒、四顛倒、七顛倒、八顛倒、十顛倒、十二顛倒等，茲略述如下：

⑴**二顛倒**：指「衆生顛倒」與「世界顛倒」。語出《大佛頂首楞嚴經》卷七。①衆生顛倒，謂衆生不明自性，逐妄迷眞，隨順妄惑而造妄業。由此妄業展轉相生，輪轉三界，不能返妄歸眞。②世界顛倒，「世」者，以三世遷流爲義，即指時間；「界」者，以四方分位爲義，即指空間；涵蓋此時間、空間者，名爲世界。衆生迷失眞性，而念念遷流，住妄境界，起諸倒見，即名世界顛倒。

⑵**三顛倒**：即想顛倒、心顛倒、見顛倒。語出《陰持入經》卷上、《大集法門經》卷下、《七處三觀經》、《大品般若經》卷十一、南本《涅槃經》卷二等。諸家釋此三倒義，所說不同，今依毗婆闍婆提（分別說部）所說，謂心與心所法，「體」雖同時，「用」有先後，故分想、心、見三種。先起想倒，次生心倒、見倒。即初起微想，於無常法思之爲常，名爲想倒。次重起心，緣前所想，取著定有，名爲心倒。後見成就，於所取中，執見分明，說爲見倒。

⑶**四顛倒**：即「執無常爲常、執苦爲樂、執不淨爲淨、執無我爲我」等四顛倒，通常略稱爲常、樂、我、淨四倒。廣出於各宗經論。今依《俱舍論》之說，謂邊見中唯取常見，名爲常倒；見取見中計取樂淨，名爲樂倒、淨倒；有身見中唯取我見，名爲我倒。此四倒有時節、相、處所之別。即：常倒是將無常之時計爲常，故爲時節而立；我倒是將無我計爲我，故由相而立；淨、樂倒是將不淨處與苦處計爲淨與樂，故由處所而立。

⑷**七顛倒**：即合併前述之三顛倒與四顛倒。語出《瑜伽師地論》卷八等。

⑸**八顛倒**：即前述四顛倒及其反面之「計常爲無常、計樂爲苦、計我爲無我、計淨爲不淨」等四顛倒之合稱。前四倒係因迷於生死有爲之法，故名「有爲倒」，後四倒係因迷於涅槃無爲之法，故名「無爲倒」。或謂前四倒是將有爲無常生滅之法，轉計爲「無爲常住」，故從「所計」而言，是爲「無爲倒」，後四倒亦從其「所計」而稱爲「有爲倒」。即前者爲凡夫、外道「妄執世間有爲法」之轉倒；後者是聲聞、緣覺二乘不得大乘之知見，而「轉倒無爲涅槃之四德」之謬見。

⑹**十顛倒**：即常、樂、我、淨四顛倒，加上貪、瞋、癡、過去因、未來果、現在因果等六顛倒。語出圓測之《仁王經疏》卷下。

⑺**十二顛倒**：《大集法門經》卷上謂四顛倒又個別具有想、心、見等三顛倒，故總爲十二顛倒。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷一〇四；舊譯《華嚴經》卷十；《慧琳音義》卷十五；《大乘義章》卷五（末）。

麓山寺

位於湖南長沙市西郊岳麓山。相傳是西晉・泰始四年（268），將佛法首度傳入湖南之竺法崇所創。初名古鹿苑，北宋・元祐年間（1086～1093）改爲寺，爲湖南最早的佛寺，有「漢魏最初名勝，湖湘第一道場」之稱。自晉以來，寺名先後改稱爲岳麓寺、慧光寺、萬壽寺。民國初年復稱古麓山寺。明末，寺宇毀於兵火。清・順治五年（1648）重建，光緒年間（1875～1908）重修。然大雄寶殿、彌勒殿於1944年被炸毀，現僅存寺門及後殿藏經閣。此外，寺前有二株相傳爲六朝時所栽的羅漢松，稱爲「六朝松」，樹齡在一千五百年以上。寺旁有多處名勝古蹟，如白鶴泉、禹王碑、舍利塔、蟒蛇洞、雲麓宮等。

二十劃

勸修寺

日本眞言宗山階派大本山。位於京都市山科區勸修寺仁王堂町。山號龜甲山。俗稱山科門跡、山階宮。相傳爲醍醐天皇依其生母藤原胤子的御願而建，以承俊律師爲開山祖。延喜五年（905），列爲定額寺，並成爲眞言、三論兼修的道場。自開創以來，常有熟諳眞言密教事相者入山，傳至七世寬信，更成爲小野流支派勸修寺流的根據地。及至寬胤法親皇入寺，繼任第十五世住持之後，本寺成爲宮門跡寺院。明治維新以後，逐漸衰落。現存堂宇多爲江戶時代所重建。其中，書院爲江戶初期建築的典型代表。此外，寺中藏有蓮華蒔繪經筥、紙本墨書《仁王經良賁疏》等寶物。

勸發菩提心集

大乘佛教之信仰入門書。三卷。唐・慧沼（651～714）撰。又作《勸發菩提集》。收在《大正藏》第四十五册。內容係自《十地經》、《瓔珞經》、《優婆塞戒經》、《玉耶經》與《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《顯揚聖教論》、《大智度論》等經論中，集錄有關菩提心之要文而成。

全書包含菩薩種姓、發心因緣、發願立誓、受戒、持戒、護戒、布施等數十項，對於大乘佛法入門者之實踐、修持等問題，有頗爲具體的陳述。

嚴佛調

又稱嚴浮調。爲文獻所見之我國最早的出家人。臨淮（安徽盱眙）人，生卒年不詳。幼年穎悟，敏而好學，信慧自然，遂出家修道。據《開元釋教錄》卷一所述，師於後漢靈帝光和四年（181），與安息國優婆塞都尉安玄共譯《法鏡經》二卷、《阿含口解十二因緣經》一卷，師任筆受。中平五年（188），在洛陽譯出《濡首菩薩無上淸淨分衛經》等書，此外，又撰有《沙彌十慧章句》一書。

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四章（摘錄）

《祐錄》亦稱浮調綺年穎悟，敏而好學，信慧自然，遂出家修道。《祐錄》〈沙彌十慧章句序〉，題曰嚴阿祇梨浮調所造。是浮調乃漢人出家之最早者。據此王度奏疏，謂漢朝不聽漢人出家，實不確也（或桓靈時佛教勢盛已弛此禁也）。《沙彌十慧章句》乃浮調所撰，此亦中國撰述之最早者。據其序，謂安侯傳教，唯《沙彌十慧》未聞深說。

調以不敏，得與賢次。學未浹聞，行未中四，夙罹殃咎，遘和上憂。長無過庭善誘之教，悲窮自潛，無所繫心。於是發憤忘食，因閑歷思，遂作《十慧章句》。

浮調既學佛（「學佛」二字首見於〈法鏡經後序〉）於世高，聽講禪數，唯十慧則未詳聞，故此撰書（《祐錄》著錄一卷）。其序中又謂「十慧之文，廣彌三界，近觀諸身」，則乃禪觀之書也。考謝敷〈安般守意經序〉有「建十慧以入微」之句，該經世高所出，中有十點，謂數息、相隨、止、觀、還、靜、四諦也。十慧似即十點。浮調所撰，即在申明世高之遺旨（世高譯之《阿毗曇五法行經》別有十點，按其內容，當非浮調之十慧）。

《法鏡經》者，調所筆受。《十慧章句》，調所自撰。現存南北朝以前記載未言其自行譯經，吳時〈法句經序〉謂「昔藍調安侯世高、都尉、佛調，譯胡爲漢，審得其體。」（見《祐錄》〈七僧傳〉作安侯、都尉、佛調三人，「藍調」二字疑衍。）晉・道安稱其出經「省而不煩，全本巧妙。」（《祐錄》十三）此均據其共譯《法鏡經》而言，未言其曾獨自出經也，至隋・費長房始著錄其所譯《古維摩經》等六部（合《十慧》爲七部），其中《內習六波羅蜜經》，《安錄》入於失譯中，不知長房何因知其爲調所譯，餘五部多大乘經，不似

安侯、都尉風味，且早佚失，疑長房所言只係懸揣（其中一部乃據古錄及朱士行錄，然長房自言未親見二錄）。然古時譯經，僅由口授，譯人類用胡言，筆受者譯爲漢言，筆之於紙。故筆受者須通胡語。浮調時人稱爲善譯，則或擅長胡語，巧於傳譯，而爲中華譯經助手之最早者。夫調能譯，且以佛理著書，又爲發心出家之最早者，則嚴氏者，眞中國佛敎徒之第一人矣。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《高僧傳》卷九；《歷代三寶紀》卷二；算沙齋〈中國最早的佛學著作及其內容問題——「十慧」之謎〉（《萬行》雜誌第五十三期）；鎌田茂雄著．關世謙譯《中國佛教史》(一)第一章第六節；E. Zürcher《The Buddhist Conquest of China》。

寶卷

盛行於明清民間宗教之間的講唱文學作品。淵源於唐代的變文。其題材多爲宗教故事，而以宣揚因果報應爲主。明、清以後，取材於民間傳說及其他社會生活內容的作品亦日益流行。曲本則以七言、十言的韻文爲主，間雜以散文。又，由於寶卷經常被用作民間祕密宗教、祕密結社的組織工具，因而常被官方視爲妖書、邪經而屢受禁壓。保存至今者約有二、三百種。其中，有屬於佛教及神道故事者，如《目蓮寶卷》、《土地寶卷》等；有屬於民間傳說者，如《孟姜女寶卷》、《梁山泊寶卷》等；另有屬於遊戲性質者，如《藥名寶卷》等。

寶卷可以宣唱。演唱者有宗教界的傳教者，也有民間通俗曲藝界之藝人。內容及文字，多半粗俗不雅，因此不爲上層階級或文學家所重視。

◉附：周紹良〈記明代新興宗教的幾本寶卷〉（摘錄自《中國文化》雜誌第三期）

寶卷是明代興起的，事實上它並不是宣揚佛教，也不是宣揚道教，而是當時民間一些新興宗教吸取一些傳統教派的某些思想因素和用語，糅雜歷代民間神話和各種自創新說編造起來的，藉著勸善，用小市民喜歡聽取的曲調，藉娛衆以傳播教義，擴大影響，我們在《金瓶梅詞話》裏大致可以看到當時宣講寶卷的情況。

創造這些寶卷的，完全是一些淺薄無知之徒，他（她）們是新興宗教的主持人或者就是一位創教主。因爲那時民間宗教紛紛興起，比較大的當然是白蓮教，從這裏又產生出如無爲教、弘陽教、皇天教、龍天教、大乘教等等，各有自己的信徒，於是各教各派都有各自編造的寶卷，作爲自己傳授的典籍。

寶卷之興盛主要由於它是一種近於曲藝的作品，是一般市民階層所樂於接受的，聽者以爲在勸善，又可以娛樂，並且以爲是做好事，像《金瓶梅詞話》中的吳月娘之流。至於各派的領袖們，也指望藉寶卷的力量，使自己攀附到社會的上層，能藉以勾搭上官署裏的小官吏、地方上的小士紳，以至於宮廷中無知的太監，攀到這些人不獨自己衣食無缺，並且可以和他們一樣成爲社會中的上層人物，所以大量寶卷，總是藉宣揚封建統治道德如忠臣孝子，甚至於歌頌統治階級以應和統治階層的需要，來擴張自己教派的發展。

事實上明代早期民間新興宗教並沒有使用「寶卷」這一名稱，《湧幢小品》卷三十二〈妖人物〉條所載「妖書各目」八十八部中沒有一本是以「寶卷」爲題的，可見寶卷之起，至早當在明．正統時代。

當然這也是由於時代的氣氛所造成，主要與皇宮中太監有密切關係。這些人雖然認識一些字，却還是無知的愚民，他們與民間新興宗教徒有著各種不同的關係，如同鄉、同族等。事實他們的職業又是永無前途的工作，不過生活却是優裕的，因之新興宗教與之一拍而合，而且精神自然會寄托在這上面。同時因果報應之說是極容易投其所求，於是一些新興宗教就乘機滲入，得以利用。如太監張永就爲無爲教

的羅祖把他的《五部經》進呈正德帝（朱厚照）御覽，以致得到他的寶卷由專司刊刻皇家書籍的經廠印行，頒行全國，無爲教即刻昌盛起來，成爲當時徒衆最多的新興宗教。後來弘陽教投託於九蓮菩薩庇蔭之下，又幾乎取無爲教而代之。可見當時這些新興宗教所依賴的都是這樣的力量，而新興宗教的使用的手段則是寶卷。

現在要研究這些新興宗教，寶卷就是重要的參考材料，篋中所存約十餘種，除了幾本關於弘陽教的寶卷贈與吳曉鈴外，茲分錄其目如下（編按：原文附有各書之說明，茲從略）

(1)《銷釋金剛科儀》
(2)《銷釋金剛科儀會要》
(3)《銷釋印空實際寶卷》上、下卷
(4)《佛說如如居士度王文生天寶卷》
(5)《無爲正宗了義寶卷》（下）
(6)《救度亡靈超生寶卷》（下）
(7)《佛說王忠慶大失散手巾寶卷》
(8)《銷釋授記無相寶卷》
(9)《佛說二十四孝寶卷》
(10)《佛說梁皇寶卷》
(11)《翟氏寶卷》
(12)《大乘金剛寶卷》上、下卷
(13)《佛說地獄還報經》
(14)《玄天、眞武寶卷》上、下册
(15)《無量佛功德卷》
(16)《苦行悟道卷》
(17)《小祖師苦功悟道卷》

附錄

(1)《破邪顯證鑰匙寶卷》上、下卷
(2)《佛說利生了義寶卷》上、下卷

〔參考資料〕 鄭振鐸《中國俗文學史》第十一章；吉岡義豐著・余萬居譯〈寶卷與民間宗教〉（《世界佛學名著譯叢》㊿）。

寶亮（444～509）

南朝義學名僧。又稱小亮法師。俗姓徐。先祖爲東莞冑族，晉代爲避戰亂，移徙至東萊（山東）。十二歲，從青州道明出家。受具足戒後，歷遊諸方。年二十一，南至建業，居中興寺，深獲袁粲讚揚，學名隆盛。時，齊竟陵文宣王聞師道譽，親至其居，恭請師引領法席。不久，住靈味寺，盛講《涅槃》、《成實》、《勝鬘》、《維摩》、《法華》、《十地》、《首楞嚴》諸經論，緇白弟子有三千餘人。

師精研涅槃佛性之學。南朝末年，均正所撰《大乘四論玄義》中，列舉「正因佛性說」有本三家、末十家之別。而寶亮即爲末十家中之第三家。

師之爲人俊氣雄逸，鋒辯縱橫，凡有問者皆能盡其所問。在當時，師深受梁武帝尊崇。天監八年（509），曾奉勅撰《涅槃經集解》，帝且親爲作序。同年十月示寂於靈味寺，世壽六十六。門下弟子有莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲、靈根寺僧遷等。

〔參考資料〕 《梁高僧傳》卷八、卷十；《續高僧傳》卷五〈僧遷傳〉、〈僧旻傳〉、〈法雲傳〉；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十七章。

寶唱

梁代僧。生卒年不詳。吳郡（江蘇省吳縣）人，俗姓岑。十八歲依建初寺僧祐出家，遍學經律。後住莊嚴寺。齊・建武二年（495）出建康，遊歷講肆五年。後爲避兵亂，遠逃至閩越。梁武帝天監四年（505）入京，奉勅住新安寺，參與僧旻《衆經要抄》、僧朗《注大般涅槃經》及智藏《義林》等書之述作。亦曾於僧伽婆羅譯場，筆受《阿育王經》等十一部經。

天監十五年，師改訂僧紹之《華林佛殿衆經目錄》，新編經錄四卷，世稱《寶唱錄》。帝甚嘉許，勅掌華林園寶雲經藏。此外，師另編撰《經律異相》五十卷、《名僧傳并序目》三十一卷、《衆經飯供聖僧法》五卷、《衆經護國鬼神名錄》三卷、《比丘尼傳》四卷、《衆經諸佛名》三卷、《衆經懺悔滅罪方法》三

卷、《衆經擁護國土諸龍王名錄》三卷、《法集》一四〇卷、《續法輪論》七十餘卷、《出要律儀》二十卷等。然多已不傳，僅《經律異相》、《比丘尼傳》、《名僧傳抄》三書尚存。

又，由師所編撰之書名，可知其範圍包括教理、目錄及佛教儀禮、傳記等方面。其中尤以佛教儀禮方面，計集錄近百卷之多，因此師被譽爲我國佛教儀禮書之集大成者。

〔參考資料〕《梁高僧傳》卷三；《續高僧傳》卷一；《歷代三寶紀》卷三、卷十一；《法經錄》卷六；《釋氏稽古略》卷二。

寶雲

(一)（376～449）東晉譯經僧。河北人（一說涼州人）。幼年出家，十八歲入廬山。嘗立志親覩靈蹟，廣尋經要，遂於晉安帝隆安（397～401）初年，與法顯、智嚴等先後前往西域，歷經于闐、張掖諸國，而得遍禮聖蹟。此外，師且廣學梵書，鑽研音字訓詁。其後，與僧景、慧達等人返回長安，師事佛陀跋陀羅。劉宋・永初二年（421），於建康道場寺（一說六合山寺）譯出《新無量壽經》。元嘉四年（427），移住枳園寺，與智嚴合譯出《普曜經》、《廣博嚴淨經》、《四天王經》等。其後，又襄助僧伽跋摩等人譯出《雜阿毗曇心論》、《雜阿含經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《法鼓經》、《勝鬘經》等書。

師兼通華梵，又精音訓，譯筆佳妙，頗爲時人所推仰。元嘉二十六年示寂，世壽七十四（一說七十八）。又，依《法經錄》、《歷代三寶紀》卷十等所載，師所譯佛典除上列之外，另有《淨度三昧經》、《付法藏經》、《菩薩瓔珞本業經》等書。此外，師撰有《西域遊記傳》一書，然已不傳。

(二)中唐時代禪僧。生卒年、籍貫均不詳。爲馬祖道一的法嗣。嘗住池州（安徽）魯祖山，大弘教化，故世稱魯祖寶雲。師一向以面壁不語爲接化學人的方式。另有若干機緣語句傳世，其餘事蹟不詳。

〔參考資料〕(一)《高僧法顯傳》；《出三藏記集》卷二、卷十四、卷十五。(二)《祖堂集》卷十四；《景德傳燈錄》卷七；《五燈會元》卷三。

寶稱（梵Ratnakīrti）

十一世紀印度後期的唯識論師、論理學學者。相傳係智勝友（Jñānaśrīmitra）的弟子，屬於有相唯識派。其事蹟不詳，著作有《一切智者論證論》（Sarvajñasiddhi）、《自在神論證破斥論》（Īśvarasādhanadūṣaṇa）、《離論證論》（Apohasiddhi）、《刹那滅論證論》（Kṣaṇabhaṅgasiddhi）、《量內在論》（Pramāṇāntarbhāvaprakaraṇa）、《遍充決擇論》（Vyāptinirṇaya）、《常恆論證破斥論》（Sthirasiddhidūṣaṇa）、《多樣不二顯現論》（Citrādvaitaprakāśavāda）、《他相續破斥論》（Santānāntaradūṣaṇa）。後整理匯集成《寶稱著作集》（Ratnakīrtini-bandhāvalī）。

此外，在《西藏大藏經》也收有其所撰之唯識學及密教方面的若干著作。

〔參考資料〕《青史》；《如意寶珠史》。

寶生佛（梵 Ratna-saṃbhava，藏 Rin-chen ḥbyun-ba）

漢譯又作寶生如來。印度密教金剛界五佛之一，藏密五方佛之一。通稱爲南方寶生佛，或南方福德聚寶生如來。在顯教經典裏，則往往稱爲南方寶幢佛，或南方寶相佛。

由於顯教經典對寶生佛的誓願、本生故事及佛刹等缺乏詳細的記載，所以一般顯教佛徒，很少以此一佛陀爲供奉膜拜對象。在密教裏，寶生佛也是在修法時觀想的佛陀之一，象徵大日如來的平等性智，也代表修行之德與福聚之德。

密教修法時，所觀想的佛菩薩，各有一定的方位與顏色光明。依《瑜伽焰口》所載，寶生佛在南方世界其身赤色放大光明，手執摩尼

寶。依密教經典《守護經》所載，寶生佛的印契是滿願印，即左手持衣角當心，右手仰掌。修法時，觀想自身皆融成金色，此身即成寶生如來。並從頂上放金色光，現出無量金色菩薩，各各手中雨如意寶，光照南方恒沙世界。衆生如遇此佛光，則所有願求皆得滿足。這種觀想法，也象徵寶生佛「滿足衆生所求」的本願。

古來認爲此尊之形像與胎藏界五佛之東方寶幢如來相同，故認爲此二尊同體。如本圓《兩部曼荼羅義記》卷一即謂，南方寶生佛號爲東方寶幢。又，《金光明經》卷一、《觀佛三昧海經》卷九、《陀羅尼集經》卷十等經所說四方四佛之中，「南方寶相」相當於此一如來。《金光明最勝王經》卷八則認爲「南方寶幢」也相當於此一如來。

〔參考資料〕《金剛頂經》卷上；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷三；《略述金剛頂瑜伽分別聖位經》；《守護國界主陀羅尼經》卷二。

寶光寺

四川古剎。位於成都市北郊十八公里處的新都縣城。相傳始建於東漢，隋代擴建，名大石寺。唐．廣明元年（880）黃巢之亂時，僖宗避難駐蹕於此。相傳僖宗在夜間見寺內福感寺塔放出紫色霞光，遂命發掘而挖出一石匣，內有舍利十三顆。帝以爲祥瑞之兆，乃新建十三級佛塔，稱舍利塔，並改寺名爲寶光寺。宋朝曾一度更名爲大覺寺。明末崇禎年間（1628～1644），寺毀於兵火。清．康熙九年（1670）再度重建，道光年間（1821～1850）又再加擴建。

全寺佔地一二〇畝，由一塔、五殿、十六院組成。用四百餘根石柱支撐。舍利塔高三十公尺，磚造方形，底層龕內塑有釋迦牟尼貼金坐像。大雄寶殿右側爲著名的羅漢堂。內有泥塑羅漢五百軀，每軀高約二公尺，全身鎏金，或坐或立，姿態各異，爲四川目前保存較完整的清代雕塑羣像。念佛堂內有清代石鑿舍利塔，高五點五公尺，直徑二公尺，由三塊青石雕鏤而成。塔心中空，呈六方宮殿形，每邊都刻有龍抱柱，頂部刻有各種佛經故事人物，基腳四周刻有浮雕。

此外，寺內珍藏有豐富的宗教文物，譬如：梁武帝大同六年（540）石刻千佛碑；明．永樂十一年（1413）建的石刻尊勝幢；印度貝葉經與合金優曇花；以及歷代名家字畫、匾對與古籍善本書等。

寶作寂（梵Ratnākaraśānti）

又譯寶積靜、寶藏寂。爲十至十一世紀間，印度後期唯識派論師。又稱寶提巴（Śāntipa）。爲阿底峽（Atīśa）的老師之一，亦爲後期印度佛教最重要的學者之一，與同時代的智勝友（Jñānaśrīmitra）、寶稱（Ratnakīrti）等人，均曾住在超戒寺。相傳嘗隨那洛巴（Nāropa）學習密續，對密教影響深遠。在唯識學派中，師屬於無相唯識派，其與有相唯識派論師智勝友的論爭，頗爲著名。此外，亦嘗批判中觀派月稱（Candrakīrti）的學說。

師之著作甚多。唯識方面，有：《般若波羅蜜多教誡論》（Prajñāpāramitopadeśa）、《中觀莊嚴教誡論》（Madhyamakālaṃkāropadeśa）、《中觀莊嚴釋疏中道成就》（Madhyamakālaṃkāravṛtti Madhyamapratipadāsiddhi-nāma）、《唯識性成就》（Vijñaptimātratāsiddhi）等書；論理學方面，有《內遍充論》（Antarvyāptisamarthana）；密教方面，有：《聖般若波羅蜜多八千頌細疏最上心髓》（Āryāṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāpañjikā Sārottamā-nāma）、《俱生瑜伽次第》（Sahajayogakrama）等書。

◉附：梶山雄一著．吳汝鈞譯《空之哲學》第四章（摘錄）

㈠寶作寂的注釋

寶作寂是在十世紀後半十一世紀初活躍的學者；他曾詳盡地注解過《八千頌般若經》，寫而成書。不過，他的哲學立場，却在他的《

般若波羅蜜多論》中，較能表現出來。這書規模較小，有西藏譯現存。寶作寂曾與有形象唯識派的智勝友（智吉祥友，Jñānaśrīmitra）交相論爭。後者較他略爲年輕些。智勝友的著作，有梵本現存；在他的一些作品中，曾引述過寶作寂的文字。

寶作寂代表這個時期的無形象唯識派。他曾多次强調，中觀與唯識並不是相異的傳統（中略）；因而他作出多方面的努力，希望這兩學派的理論能臻于一致。基於這一意義，我們可以說，比較起寂護與蓮華戒，他更有中觀瑜伽派的意味。另外，他寫《般若波羅蜜多論》的方法，是把哲學的梯級與瑜伽的梯級配列並行起來的那種。他又重視《入楞伽經》十·二五六至二五八的三詩頌，而視爲自己思想的根據。從這些點看，我們又可以說，他承受了寂護、蓮華戒他們很多好處。

㈡寶作寂對唯識派的批判

當時的中觀派與唯識派，一方面互相讓步，企求總合化；但另一方面，在各自內部，亦分裂爲多個派系。與寶作寂爭持不下的，有唯識的兩個分派。其一以爲，認識的形象是實在；另一則以爲，從究極的意義言，即使是認識本身，亦如外界的對象那樣，不是實在。持前一種說法的，是有形象唯識派，其代表人物，即是智勝友。對於這種說法，寶作寂有如下的討論。

世界所有的現象，不過是我們認識的表象而已；這表象由青與紅這些形象（ākāra）與使之成爲現象的照明（prakāśa）二者所成。其中，形象由無始以來的錯誤印象所生，故不是實在，如夢中的知覺那樣。這形象倘若不倚靠作爲認識的本質的照明作用，是不能單獨現起的；又，青的形象，作爲一錯誤，可依紅的形象而被訂正。由於形象一般可爲其他的形象所否定，又其自身不能獨立地顯現，故可以說，它是虛僞的東西。不過，認識的照明作用，却常是不變的，常是被自覺的。即使我們把貝誤認爲銀，仍有使這形象顯現的照明作用在；一瞬間後，即使形象被訂正爲貝，照明的那一邊，仍然存在，不被訂正。因此，我們可以說形象不是實在，但却不能懷疑照明的實在性。

有形象論者表示，青的形象被照明而顯現出來，則形象與照明應是同一，同樣地是實在。倘若不是這樣，則青色被照明這一件事，便不能成立了。寶作寂則表示，倘若是這樣，則所有認識的形象都是正確的了，所有的人，常具有正確的認識，因而都得到解脫了。這樣，凡夫與聖者的區別，便不能成立。

先前我們已說過，有形象唯識派把形象與思惟區別開來。他們以爲，思惟是虛構的；但形象却遠離思惟，它是實在，是認識的本質。寶作寂則對形象與思惟同樣看待，以之俱爲虛構；他以爲，照明當體遠離形象與思惟，它才是認識的本質。印度佛教中這兩個立場對立起來，到最後仍不能消解。

在另一方面，唯識派自始便有這樣的理論，以爲一切都是認識的表象，並無外界的對象存在；由於對象不存在，因而認識亦不存在。這是無形象唯識論的初期形態。對於這種理論，寶作寂表示，認識的對象是客觀的契機；以認識的對象的不存在爲理由而否定的，不過是認識的主觀的契機而已。但照明當體，却超越乎主觀與客觀的契機之上，它是認識的本質，故是實在。寶作寂以爲，我們說主觀、客觀的不存在，這否定並不是命題的否定，並不表示純然的欠缺狀態；而却是名詞的否定，涵有對另一實在的肯定之意。因此，他以爲，所謂主客不存在，我們必須指涉到離主客的照明當體的存在性方面去。倘若不是如此的話，則聖者以眞實的智慧，去直觀空性，與宛如闇黑狀態的無知，或知的欠缺，便變得無差別了。按這空性，正是形象的欠缺、無形象之意。

㈢寶作寂對中觀派的批判

這個時期的中觀派，依對唯識派的態度的不同，而分爲兩派。繼承清辨的足跡的經量中觀派的系統，就一般的理解立場來說，承認外界的對象與內界的心靈這兩者的存在性。但就

最高的眞實言，則以爲兩者皆不存在。對於這一分派的意見，寶作寂表示，倘若作爲最高的眞實，心靈不是實在的話，則所謂覺悟便不能成立了。因覺悟不外是智慧，亦即是心靈上的事而已。即使說那樣的智慧亦是錯誤的被想像的東西，但這樣的否定，其自身仍不外是智慧，何以能以智慧來否定智慧呢？

寂護等的中觀瑜伽派，就一般的理解立場，則否定外界的存在，只肯定心靈的存在。在以一般見解的立場來支持唯識的立場方面，這學派是不同於經量中觀派的。不過，論到最高的眞實，當牽涉到連這心靈的實在性都否定掉時，它與後者則沒有那種程度的差異。對於這樣的立場，寶作寂引用《中邊分別論》的說法，把一般的理解與最高的眞實，各各分類爲三種。並且表示，最高眞實可以是空性，這是眞實智慧的對象；亦可以是涅槃，這是眞實智慧的結果；亦可以是眞實智慧當體。例如，他以爲，即使認識的形象是虛僞，我們却不能把照明當體視爲不存在。這照明當體，實是知的本質，是最高眞實。

這樣，寶作寂把心靈的本質視爲照明當體，在此中，他見到中觀與唯識共通的眞理。可以說，他再度回歸至《般若經》的清潔光輝的心靈，而要統一佛教哲學。

㈣瑜伽的梯級

寶作寂所說的瑜伽的梯級，與蓮華戒所說的大致上相同，但在一重要點上不同。上面我們述過他的理論，可以看到，在他看來，照明當體遠離形象，它是心靈，是最高的階段。除此之外，寶作寂並未有設定超過它的階段。瑜伽行者經過學習（聞）與批判（思）之後，最後集中在瞑想（修）方面。他把這瞑想分爲四個階段；這四個階段，一一分爲止心、觀察，與兩者的統一（止、觀、雙運），這與蓮華戒的場合，是相同的。在止心階段，修行者直觀瞑想的對象，而不用理性推究；但在觀察階段，則用理性推究。以下我們依次看這四個階段。

第一階段是以阿毗達磨哲學的十八種範疇爲對象，而進行瞑想。這稱爲「以盡其所有爲對象的階段」。瑜伽行者棄置思惟，把心專注於這對象中，而保持靜寂。這點作了，而止心完成時，他即以思惟來研究十八種眞理，確信這是沒有錯誤的眞理，而達成觀察。再次，他要成功地使止心與觀察這兩種瑜伽並行起來，達成兩者的統一。

在第二階段，他以諸法的原有的眞相，作爲瞑想的對象。他能觀察到外界的存在並不外於心靈，它們不外是認識的表象而已。這正是唯識的眞理。他即以此爲對象，而修習止心、觀察，及兩者的統一。這階段稱爲「以作爲如實的眞理的唯心爲對象的階段」。

在第三階段，瑜伽行者這樣理解到，作爲心的顯現的那些形象，只是錯誤的表象，它們不是心靈的本質。在這個階段，瑜伽行者以無形象唯識論的眞理——心靈的本質是離主客離形象的照明當體——爲對象，以寶作寂的中觀瑜伽派的眞理爲對象，而不斷修習止心、觀察與兩者的統一。這階段稱爲「以眞如爲對象的階段」。

第四階段正是第三階段的完成。在第三階段中，眞如仍作爲瞑想的對象而被設定，而與思惟夾雜在一起。在第四階段中，則不再以眞如爲對象，修行者成爲眞如自身，得到超越乎思惟的智慧（無分別智）。這階段稱爲「無顯現的階段」，但却不是以無顯現爲對象的階段。

瑜伽行者完成這些階段後，即位於信解行地，接著便修習菩薩十地，最後昇至佛位。這個過程，與蓮華戒的場合，並無異致。不過，這瑜伽四階段的內容，與寂護、蓮華戒的場合都不同。而寶作寂對於《入楞伽經》的二五六至二五八三詩頌的了解，在讀法與解釋方面，與上面二人的都不同。這兩點是有關係的。根據寶作寂的理解，這三詩頌的意思，可表示如下：

瑜伽行者悟到了唯有心一點，便不以外界的

對象是存在。他沉潛於瞑想中，以眞如爲對象；這樣，他亦超越了唯有心的觀點了。（二五六）

瑜伽行者這樣地超越了唯有心的觀點，便亦超越（以）沒有（形象的）顯現（的照明當體爲對象）的觀點。這樣，他沉潛於無顯現中，見到大乘的眞理。（二五七）

這種境地，不是可以勉力而致的；修行者靜寂地以本願來淨化自己。這是遠離本體的最高的智慧。他所見到的大乘眞理，便是這樣的。（二五八）

强調無顯現，以之超越照明當體，這即是超越照明當體的對象性，而與之成爲一體。這並不表示在照明當體之外，更有空的立場，比它更爲究竟。這却是說，與照明當體成爲一體的立場，是唯識眞理的實在，是中觀眞理的空之智慧。

〔參考資料〕 多羅那他《印度佛教史》；《青史》；《中觀與空義》、《中觀思想》（《世界佛學名著譯叢》62、63）。

寶雨經

十卷。唐・長壽二年（693），達摩流支譯於洛陽佛授記寺。一稱《顯授不退轉菩薩記》。收在《大正藏》第十六册。內容敍述佛於伽耶山頂放光明，遍照十方世界，爲月光天子授記，說當於摩訶支那國現女身爲自在王；其次東方蓮華眼佛世界之止一切蓋菩薩，來問一〇一事，佛對每事皆以十法答之云云。

異譯本有三，即：(1)《寶雲經》七卷（梁・曼陀羅仙譯）、(2)《大乘寶雲經》八卷（陳・須菩提譯）、(3)《除蓋障菩薩所問經》二十卷（宋・法護譯）。其中，第二譯《大乘寶雲經》係闕本；此外，另二譯本之卷首闕月光王子成爲女王之記載。

〔參考資料〕 《開元釋教錄》卷九；滋野井恬〈寶雨經をめぐる若干の問題〉（《唐代佛教史論》第七篇）。

寶華山

近世中國佛教界的傳戒名山。位於江蘇省句容縣境內。關於此山之得名因緣，一說謂因山中多寶，地面有青松翠竹、茶葉、果木與藥材，地下有銅、煤等礦藏，故名寶華山；另一說謂因梁代寶誌禪師曾結茅山中，創蓮華庵。後人將人名、寺名各取一字合併而成寶華山。

此山周圍原有芳庵、茶庵、九蓮社、一葉庵、鹿山庵、龍潭下院、定水庵等庵社，但今均已不存。中心地爲隆昌寺。明・崇禎十一年（1638），三昧寂光請建戒壇於寶華山，大弘律宗。後有見月讀體（1602～1679）繼其法席，亦多建樹。至第三代定庵德基，採諸部律之精華，發前賢底蘊，著《毗尼關要》十六卷、《羯磨會釋》十四卷、《比丘戒本會議》十二卷等，使傳戒規範嚴整完善，此山亦成爲全國之傳戒重鎮。此後，全國各寺院之授戒儀規，皆以寶華山隆昌寺之《傳戒正範》爲藍本。寶華山之唱念，亦成爲江南佛教寺院之標準唱腔。隆昌寺且贏得「天下第一戒壇」之美譽。

本山歷來頗受帝王、卿相、名人學士之重視。清・康熙、乾隆諸帝均嘗數訪此山，九世班禪亦曾隨戴傳賢至此參觀。

中共統治大陸之後，隆昌寺之傳戒活動中斷三十五年。至1992年九月始再恢復傳戒活動。

寶瓶氣

藏密無上瑜伽練氣法之一。又譯「瓶息」、「瓶風」、「壺形氣功」、「風瑜伽」等。其修息以閉氣爲要，分爲吸、滿、消、射四步驟。《明行道六成就法》中之〈靈熱成就法〉中，謂之爲引息、滿息、均息與射息。

(1)吸：又稱「引息」，即吸氣法。

(2)滿：又稱「滿息」，即閉氣法。

(3)消：又稱「均息」，即散氣法。分內消、外消二種。

(4)射：又稱「射息」，即衝氣法。

此法涉及生理及遷識，如修習不得法，不

唯無益反而有害，故須擇明師學習，切忌盲修瞎練。

◉附一：《明行道六成就法》〈靈熱成就法〉（摘錄）

「引息滿息與均息，及以射息爲四法。

不明四法合作者，無益有損險當知。」

釋曰：言引息者，於身前約十六指之距離處，想有靈息輪圈，用兩鼻孔，輕緩無聲，飽滿引吸入體中之謂也。引息入已，務須極盡充滿，達到肺之最下端。於是收束腹筋，令隔膜上提，以抵逼胸腔。同時閉氣下壓，使此上下不漏，中滿風息之胸腔，如同瓦壺，滿滿盛水，而不滲漏點滴，是即滿息，或云壺式息。既作此壺式已，當更力挺胸骨，以提隔膜，令其膜之中凸者，愈再上抵胸腔，同時膜之兩旁，愈向下收窄，彈力亦愈大，所謂如抽弦彎弓之式。但此時也，胸腔縱已被逼於其下端之高凸膈膜，然猶一面緊之再緊，扭動胸肋各骨，愈益挺出胸腔。一面更由鼻孔吸入短息數口，使胸中風息，極盡緊滿，無以復加，而各處無不極盡均勻達到，是之謂均息。息既滿而且均，於是保持勿洩，至盡力能持之久。然後乃由兩鼻孔，先輕微和緩，繼略粗重，終乃一衝而出，如射箭，是之謂射息。此四法須合作，打成一片，所謂引、滿、均、射，一氣依次行之，方爲完整之瑜伽息。否則無益，而反有害也。

◉附二：劉銳之《諸家大手印比較研究》第十五節（摘錄）

寶瓶氣者：謂三出濁氣已，上氣由鼻端徐徐吸入，下氣微向上提，盡力忍而持之，故金剛誦屬柔氣，寶瓶氣雖屬剛氣，但其中又有剛柔之別。今之所述者，則屬剛中之柔。其法爲行者自觀成本尊身相，三脈四輪具足，先以九節風除濁氣已，隨以吸滿消矢四法行之，吸謂上氣由鼻吸之，漸次下壓至臍下四指處，同時下氣上提，亦至臍下四指處，如函蓋相扣，氣藏其中，如空瓶然，力挺下腹，持之久住，此之謂滿，於此持氣時間，初以三十六節爲標準，不及者亦可，漸至七十二，如能滿至一百零八，才稱合度，不可過勞，善自審度。持至忍不能忍時，氣應消散，而消散又分內消、外消二種：內消者觀氣入中脈，而至於心，業氣即變爲光明智氣。外消者，則觀氣徧全身，由毛孔出，此後如放矢，直衝於頂，而由鼻出，此名衝頂矢氣。但每修此法只宜射頂一次，餘次可觀直由鼻出，此名自性矢氣。至下氣上提，初學者不宜用氣太過，恐生大小便之障，內消甚難，先修外消，衝頂不宜多者，恐遷識也。《地藏十輪經》云：「此心極難調伏者，由氣與心所緣異」，如氣息停滅，則由心緣境所引妄念，亦當盡絕也。心如人，氣如馬，人與馬分，心與馬異，人乘未調之馬，任其奔馳，心乘未調之氣，除其紛沓，欲令循途趨道難矣。經云：「心安則身安，心調則氣調。」欲心調而身安者，先在調氣，氣不停，心亦不停，停心須兼停氣，必使心與氣合，則世出世乃至佛果一切功德，皆可由此證得也。夫人之呼吸，一晝夜大換氣十二次，每次一千八百息，共計二萬一千六百，換氣盡，則心緣境爲氣所引之妄念，亦隨之而盡。氣化虹光，神氣妙用，自然顯現，世出世功德，悉備於此。

寶瓶氣有謂爲緣於壺形，所謂緣壺形者，應用力吐出內部濁氣，務使盡絕，分三步行之：⑴自鼻孔，徐徐吸入外氣。⑵氣入後觀想成爲壺形。⑶使氣留住，以能持久爲度。至所謂心者，恆隨息出入，念念轉變，以不能離息專其所司故，甚難控制。今依如是修法，可以調伏，不復倚息起伏。蓋通常一念所佔時間，等於一息。息轉變時，念亦隨變，心之調伏，本爲難事，以依本節教法，不斷修習故，當可成就，爾時心即不再隨息而轉矣。世人竭盡所能，以保持想念之不變，而息之轉變，通常能造成想念之若干，或少分變易，或竟使另起新念以代之。是以緣壺形修法之目的，即在於修心，使離息而獨立，縱有想念起落，亦不爲所影響。蓋心之造像，純因激盪而起，激盪既平，

想念自止，心亦臻於本來如如之境，關於心息之互相倚託，印度《奧義書》言之詳矣。

〔參考資料〕《大幻化網導引法》。

寶慶記

書名。一卷。日本曹洞宗祖永平道元（1200～1253）記，面山瑞方（1683～1769）編。內容記錄道元於宋理宗寶慶年間（1225～1227），入宋參謁天童如淨的經過及垂示法門。全篇流露强烈的求道熱情，與對佛法的嚴肅態度。又，原書係以漢文寫成，日本・建長五年（1253）道元入寂後，其弟子懷奘於永平寺方丈遺書中發現此書，遂加以抄寫流傳。此即爲最古之寫本，今藏於愛知縣全久院。寶曆元年（1751），面山瑞方鑑於各處之寫本頗多訛誤脫落，遂匯集諸寫本加以校訂出版。註釋書有《事林》、《聞解》、《冠註》等。

寶藏論

一卷。相傳爲後秦・僧肇（384～414）所撰。又作《晉僧肇法師寶藏論》。收在《大正藏》第四十五册、《卍續藏》第九十六册。全書分爲三品，即：

(1)〈廣照空有品〉：述衆生由眞起妄之原，佛教離妄合眞之道，以其妄空，故其眞恆有。

(2)〈離微體淨品〉：述法身體絕名言，性相常住，非色非心謂之離，而色而心謂之微，離者涅槃，微者般若。

(3)〈本際虛玄品〉：述一切衆生無礙涅槃，在聖不增，在凡不減，由無爲生二有爲，是爲內外；從二有爲乃生三界，通達眞一，萬象非殊。

此論頗爲中唐以後之禪宗語錄所引用，華嚴宗自宗密之後之著述，亦常提及此論。然其是否果爲僧肇著述，則頗可疑。因爲劉宋・陸澄《法論目錄》、《梁高僧傳》之〈僧肇傳〉等書，皆未嘗著錄此論，且書中行文，與《肇論》及僧肇所撰諸經論序之語句多不相似。此外，又引用實叉難陀譯於久視元年（700）之《入楞伽經》。且內容顯然受到牛頭法融《絕觀論》思想之影響。據此推論，本書疑係中唐以後禪家僞托之作。

◉附：湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十章（摘錄）

現存有《寶藏論》者，謂爲僧肇作。《祐錄》、《長房錄》、《內典錄》、《隋志》、《兩唐志》均未著錄。六朝章疏未言及。至《通志略》與《宋史》〈藝文志〉始列入，決爲僞托。明・憨山大師云，《傳燈錄》載肇在被殺時，乞七日假，著《寶藏論》。（《御選語錄》云，典刑之人，無乞假著書之理。肇被殺事，實不確也。）現查《傳燈錄》無此語。（宋・曉月〈肇論序注〉云，作《寶藏論》進上秦王，秦王答旨慇懃。是宋時人亦有不知肇被殺者。）但謂此論爲僧肇所作，或本出於禪宗人之傳說。且查論中語句，頗多宗門所常用，殊不似僧肇口吻。禪宗著作，亦有援引此論者。明・弘治甲子所刊之《寶藏論》，載有〈上都章敬寺懷暉〉序文。（敍肇在義熙十年年三十一終於長安，未言其被殺。）按懷暉亦唐代禪宗名人之一。（元和十年逝世。）則此論之流行，與禪宗當有關係。又金・趙秉文《道德經集解》，引有所謂肇公之《老子注》，其中有「習學謂之聞，絕學謂之鄰」諸句。（禪宗書《碧巖錄》五引此諸語，則謂出於《寶藏論》。）實《寶藏論》中語。論中亦並頗有道教理論與名辭（如虛洞、太淸、陰符等）。則似此論爲中唐以後，妄人取當時流行禪宗及道教理論湊成。托名僧肇。而所謂肇公之《老子注》，同是僞書也。檢《寶藏論》云，何謂五通？一曰道通，二曰神通，三曰依通，四曰報通，五曰妖通，云云。夫「通」者亦即「神通」之簡稱，五通者即謂五神通。（按《長阿含》〈十上經〉謂神足通、天耳通等爲「六神通」，可以爲證。《長阿含》譯時，僧肇曾參與，並爲作序，現存。）今列「神通」爲五通之一，肇公博學，曾助什翻譯，（《維摩經》

〈方便品〉「遊戲神通」句下，肇注曰：「經云菩薩得五通，或具六通」云云。此爲肇知「通」爲「神通」之略稱之證。）必不能言論離奇至此。又作僞者似以「神通」者神仙之通，故列一「妖通」與之相對。可謂妖妄已極。《寶藏論》之爲僞托，固可不俟再煩言取證而即決也。

〔參考資料〕　塚本善隆《肇論研究》；鎌田茂雄〈寶藏論の思想史的意義〉（《宗教研究》雜誌一七一號）。

寶山石窟

位於河南省安陽市西南二十五公里的寶山峽谷兩側。因中間峽谷舊有靈泉寺，故亦名靈泉寺石窟。始鑿於東魏．武定四年（546），後歷經隋、唐、宋，長達六百餘年，峽北之東南側有一〇六窟，峽南之西北側有六十四窟，共計一七〇窟。其中，北峯東南側正中之大住聖窟，爲窟羣造像之傑作，開鑿於隋．開皇九年（589）。

靈泉寺舊址仍保存一對北齊石塔、一對唐代石塔、一對北朝石獅，與石窟羣均爲研究中國古代佛教、建築藝術與民間雕刻藝術之重要資料。

寶通禪寺

位於湖北武漢市武昌大東門外洪山南麓。原名靈峯寺，相傳係唐．寶曆二年（826）隨州（湖北省信縣）大洪山民衆，爲感佩善慶祈雨靈驗而建。南宋．端平年間（1234～1236）金兵南下，遂遷寺至武昌東山，改名爲崇寧萬壽禪寺，並改東山爲洪山，以紀念寺宇發祥地隨州大洪山。元．至正十六年（1356），毀於戰火。明初，楚昭王朱楨重修殿宇，其子莊王、其孫靖王，先後請求朝廷賜予匾額，至成化二十一年（1485）始改名寶通禪寺。

其後，此寺屢有興毀，現存建築爲清．同治四年至光緒五年間（1865～1879）所建成，主要有放生池、聖僧橋、接引殿、東西廳、大雄寶殿、祖師殿、禪堂與宋鑄鐵鐘、明雕石獅等。其中，鐵鐘又名萬斤鐘，係南宋．嘉熙四年（1240）所鑄。此外，寺後有洪山寶塔（靈濟塔）、法界宮，另有小亭、層臺、奇石、幽徑、華嚴洞、白龍泉等勝跡。

寶蓮禪寺

香港著名佛教道場之一。位於大嶼山，建築宏偉，屬曹洞宗。創建人爲大悅、頓修、悅明三位禪師。草創之初，僅有小石屋、大茅蓬，略具禪門規模；至1924年，紀修自鎮江金山江天寺來此擔任住持以後，正式命名爲寶蓮寺，並爲此寺大興土木。且依江天寺軌範以制定本寺儀規。1930年筏可繼主法席，法業更爲隆盛，並於1934年開辦佛學院，遂成規模完備的叢林。筏可圓寂後，廣慧、源慧、慧命、聖一等人相繼擔任住持。

本寺向與內地佛教界保持密切關係，相互往來。1989年籌建世界最高之露天青銅釋迦牟尼佛像（即天壇大佛），該佛係由二〇二塊青銅片焊接而成，高三十三點九五公尺，重二五〇噸。

寶鏡三昧

書名。又稱《寶鏡三昧歌》、《洞山良价禪師寶鏡三昧》。曹洞宗祖洞山良价撰。收在《大正藏》第四十七册〈筠州洞山悟本禪師語錄〉中。全篇由四言九十四句三七六字所成，敍述曹洞宗「偏正回互」之宗旨。此「偏正回互說」淵源於石頭希遷之《參同契》。經藥山、雲巖，至洞山而大成之。

本書古來即爲曹洞宗所重視，爲該宗祖堂朝課諷經之課誦本。註釋書甚多，以指月慧印《參同契寶鏡三昧不能語》、面山瑞方《參同契寶鏡三昧吹唱》較爲有名。

寶覺禪寺

臺灣中部名刹之一。位於臺中市北區。係民國十六年（1927），福建莆田縣後果寺住持

艮達所創建。其後由妙禪、智性先後接任第二、第三任住持。民國三十四年宗心（俗名林錦東）接任第四任住持後，除創辦《新覺生月刊》及國際佛教文化出版社外，又成立臺中佛學書院，復於寺內建八十八尺高之彌勒佛像一座。

此寺與日本佛教界時相往來。第四任住持林錦東曾皈依日本臨濟宗妙心寺派宗務總長高林玄寶門下。第二次世界大戰後，此寺曾收集在台之日人遺骨一萬四千具，安置於寺內。民國四十四年，日本全國佛教會，亦曾將日本國寶解夢觀音像一尊贈送此寺。

〔參考資料〕 關正宗《台灣佛寺導遊》(五)。

寶女所問經

四卷。西晉・竺法護譯。又稱《寶女經》、《寶女三昧經》、《寶女問慧經》。收在《大正藏》第十三冊。內容敍述佛爲寶女說實語、義語、毗尼、十力、四無畏等法門。凡十三品，即問慧、發意三十二寶、聰明、問寶女、八力、十種力、四無所畏、十八不共法、三十二相、法行、不退轉、大乘、囑累品。

本經之異譯本有《大集經》第三會〈寶女品〉及西藏譯本。後者近似本經，但不分卷；前者則較本經晚一五〇年左右譯出，而篇幅不及本經之一半。

寶行王正論（梵 Ratnāvalī，藏 Rgyal-po-la gtam-bya-ba rin-po-che phreṅba）

一卷。陳・眞諦譯。收在《大正藏》第三十二冊。係作者站在大乘佛教立場，論述國王、國民應該實踐正法之著作。內分五章，即：安樂解脫、雜、菩提資糧、正教王、出家正行。其中，第一章，首先論述佛教的世界觀、批判外教徒的世界觀，並敍述業及緣起的教義。第二章，舉出善惡的行爲，勸善行、誡惡行。第三章，論述依善行完成王者及佛的功德；王者應該建立寺塔、佛像及服務社會。第四章，詳論王者應行之道。第五章，敍述菩薩的十地思想及修行佛法之道。

關於本書之作者問題，漢譯本未載作者之名；然西藏譯本則謂係龍樹所作。義大利學者圖奇（G. Tucci）嘗於尼泊爾發現梵本之殘卷，內缺第三與第五章。經校訂後，附英譯刊行。其後，弗勞瓦爾納（E. Frauwallner）復將梵本第一章譯成德文出版。又，日本學者和田秀夫、中村元等人均曾對本書加以研究。此外，漢譯中類似的文獻，有唐・義淨譯《龍樹菩薩勸誡王頌》一卷，及其二異譯本《龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈》與《勸發諸王要偈》。

〔參考資料〕 《龍樹論集》（《大乘佛典》⑭）；壬生台舜編《龍樹教學の研究》。

寶篋印陀羅尼（梵 dhātukāraṇḍamudrā-dhāraṇī，藏 de-bshin-gśegs-pa thams-cad-kyi byin-gyis-rlabs-kyi sñiṅ-po gsaṅ-baḥi riṅ-bsrel-gyi za-ma-tog ces-bya-baḥi gzuṅs）

全稱《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼》。即積聚一切如來全身舍利功德之陀羅尼，出自唐・不空譯《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》（略稱《寶篋印陀羅尼經》，收在《大正藏》第十九冊），凡四十句。茲分列中文及梵文羅馬字拚音如次：

(1)**中文：**

娜莫悉　怛哩野地尾迦南　薩婆怛他蘖多南　唵　部尾婆嚩娜　嚩𡁠　嚩者𡁠　嚩者𪘨　祖魯　祖魯　馱囉　馱囉　薩婆怛佗蘖多馱都馱𡁠鉢踏輆　婆嚩底　惹也嚩梨　畝怛犁　薩麼囉　怛佗蘖多達摩斫迦囉鉢囉靺㗚哆娜嚩日哩　冒地滿拏楞迦囉楞訖哩諦　薩婆怛他蘖多地瑟恥諦　冒馱野　冒馱野　冒地　冒地　沒馱　沒馱　參冒馱𠌯　參冒馱野　者攞　者攞　者懶覩　薩嚩嚩囉拏𠌯　薩嚩播波尾蘖諦　戶嚕　戶嚕　薩嚩戍迦弭蘖帝　薩嚩怛他蘖多紇哩那野嚩日囉抳　參婆囉　參婆囉　薩嚩怛他蘖多麌呬野馱囉抳畝　涅梨　沒悌　蘇沒悌　薩嚩怛他蘖多地瑟恥多馱　覩蘖陛　娑嚩訶

參摩耶地瑟恥帝　娑嚩訶　薩嚩怛他蘗多紇哩那野馱覩畝捺㘑　娑嚩訶　蘇鉢囉底瑟恥多娑覩閉　怛他蘗多地瑟恥帝　戶嚕　戶嚕　吽　吽　娑嚩訶　唵　薩嚩怛佗蘗多塢瑟抳沙馱覩畝捺囉尼　薩嚩怛他蘗單　娑馱覩尾部使多地瑟恥帝　吽　吽　娑嚩訶

(2)梵文之羅馬字拼音：

namas try-adhvikānāṃ sarva-tathāgatānāṃ, oṃ, bhuvi-bhavana-vari vacāri vācāṭai, śru śru dhara dhara, sarva-tathāgata-dhātu-dhari, padmaṃ bhavati, jaya-vari, mudri, smara tathāgata-dharma-cakra-pravarttana-vajri, bodhimaṇḍālaṃ-kārālaṃkṛte, sarva-tathāgatādhiṣṭhite. bodhaya bodhaya bodhi bodhi budhya budhya, sambodhani sam-bodhaya. cala cala calantu sarv'āvaraṇāni. sarva-pāpa-vigate, huru huru, sarva-śoka-vigate, sarva-tathāgata-hṛdaya-vajrāṇi sam-bhara sambhara, sarva-tathāgata-guhya-dhāraṇi, mudri, buddhe, subuddhe, sarva-tathāgatādhiṣṭhita-dhātu-garbhe, svāhā. sa-mayādhiṣṭhite svāhā. sarva-tathāgata-hṛda-ya-dhātu-mudri svāhā. supratiṣṭhita-stūpe tathāgatādhiṣṭhite, huru huru hūṃ hūṃ, svāhā. oṃ, sarva-tathāgatoṣṇīṣa-dhāraṇī-mudrāṇi, sarva-tathāgata-dhātu-vibhūṣitā-dhiṣṭhite, hūṃ hūṃ svāhā/

相傳書寫、誦讀此陀羅尼，或納之入塔而加以禮拜，則能消滅罪障，免於三途之苦。且能使壽命長遠，得無量功德。日本天台宗及眞言宗等，將此咒與尊勝陀羅尼、阿彌陀根本陀羅尼合稱三陀羅尼。

又，內含寶篋印陀羅尼之塔謂之「寶篋印塔」。古來造立此塔之風甚盛。依材料分，有土、石、木、金、銀、銅、鉛等種。而以銅造、石造者爲數較多。我國五代吳越王錢弘俶所立之銅造八萬四千座寶篋印塔，係此中之最著名者。

寶王三昧念佛直指

書名。二卷。明・妙叶集。又作《念佛直指》。收在《大正藏》第四十七册。係根據「事理雙修、禪淨一致」之思想，以念佛三昧爲諸禪三昧中之寶王，而勸禪者修持直指西方往生行之作。上卷內含〈極樂依正〉等九篇，論述淨土之本質，正觀等。下卷則含〈勸戒殺〉等十三篇，敍述念佛之實踐方軌，列祖之行履等。卷末附有〈眞妄心境圖說〉及〈破妄念佛說〉（一名〈直指心要〉）二篇短論。

懺法

懺法是悔除所犯罪過以便積極修行的一種宗教儀式。

中國佛教中的懺法，起源於晉代，漸盛於南北朝，至隋、唐大爲流行。唐・道宣說（大正52・330b）：「諸佛（中略）善權方便，（中略）立悔罪之儀。（中略）道安、慧遠之儔，命駕而行茲術，（中略）南齊司徒竟陵王，制布薩法淨行儀，其類備詳，如別所顯。」宋・淨源更詳細說（卍續129・1上）：「漢魏以來，崇茲懺法，蔑聞其有人者，實以教源初流，經論未備。西晉・彌天法師，嘗著四時禮文；觀其嚴供五悔之辭，尊經尚義，多摭其要。故天下學者，悅而習焉。陳、隋之際，天台智者撰《法華懺法》、《光明》、《百錄》，具彰逆順十心。規式頗詳，而盛行乎江左矣。」

懺法盛行於南北朝的齊、梁時代。元・智松柏庭述《梁皇懺法》的起源及其意義說：「世尊愍念四衆，爲說《觀藥王藥上二菩薩經》，命禮諸佛，洗清障垢，依教奉行，俱獲解脫。聖言雖在，凡情罕知。南朝齊武帝永明間（483～493），文宣王蕭子良撰《淨住子》二十卷，分淨行法爲三十門，未及流通，即罹變故。梁・天監時（502～519），具德高僧刪去繁蕪，撮其樞要，採摭諸經妙語，改集十卷悔文，總列四十品章。前爲六根三業，皈依斷疑，懺悔解寃；後及六道四恩，禮佛報德，迴向發願。其中正以露纏結罪，滌過去之惡因，復

憑發菩提心，植當來之種智。由蕭梁武帝之創修，俗稱《梁皇寶懺》。」

自那時以來，採用大乘經典中懺悔和禮讚內容而成的懺法，以種種形式流行，從而產生許多禮讚文和懺悔文，至智顗時遂具備了獨自的形式。智顗於所著《摩訶止觀》卷二說四種三昧，第三半行半坐三昧，即法華三昧，爲修習止觀的重要行法。智顗的懺法，即要把這三昧體現出來，因此，他依《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉和《普賢觀經》而成的《法華三昧懺儀》，既是修行的方法，同時也是懺悔的儀式。其內容分爲嚴淨道場、淨身、三業供奉、奉請三寶、讚嘆三寶、禮佛、懺悔、行道旋繞、誦法華法、思惟一實境界（即坐禪實相正觀）等十法，可說是將《普賢觀經》之說加以具體化。《法華懺法》所依據的《普賢懺》，劉宋的僧苞、道冏和北齊的靈倡都曾依以修行。至持《法華經》行懺法者，則姚秦的竺曇邃，宋的法宗、普明，齊的弘明、僧侯，以及隋的僧映等。其和智顗同時代的，則有南嶽的慧思及其門下的大善、慧勇、慧誠，以及唐代吉藏、法誠、法喜、智琰等。其後智顗一系以外的佛徒，修行法華懺法者尚不勝枚舉。

此外，《藥師懺法》、《金光明懺》以及《方廣懺悔滅罪經》等，在宋、梁之間也開始流行。如道宣說（大正50・699b）：「至如藥師行事，源出宋朝，比用在疑，頗存沿俗。（中略）又有普賢別行，金光總懺，名歸清衆，事乖通俗。（中略）梁初方廣，源在荆襄，本以厲疾所投，祈誠悔過，（中略）能使像手摩頭，所苦欻然平復。因疾相重，遂廣其塵；乃依約諸經，抄撮成部。」

此後懺法的著作漸出。有梁高祖（武帝）《摩訶般若懺文》、《金剛般若懺文》、陳宣帝《勝天王般若懺文》、陳文帝《妙法蓮華經懺文》、《金光明懺文》、《大通方廣懺文》、《虛空藏菩薩懺文》、《方等陀羅尼齋懺文》、《藥師齋懺文》、《娑羅齋懺文》等。

隋、唐之間，佛教宗派漸起，各派依所宗經典撰成種種懺悔行法。如天台宗除上述《法華三昧懺儀》外，還有《方等三昧行法》（智顗說，灌頂記）、《請觀世音懺法》、《金光明懺法》（智顗撰）等。三階教有《七階佛名》，又稱爲《禮佛懺悔文》，或《晝夜六時發願法》（信行撰）。淨土宗有《淨土法事讚》（善導撰）、《五會念佛略法事儀讚》（法照撰）等。華嚴宗有唐・宗密《圓覺經道場修證儀》十八卷，稱爲廣本；宋・淨源略爲一卷，稱爲略本。又有《華嚴經海印道場九會諸佛儀》，略稱《華嚴懺法》，是西夏・一行法師所撰、宋・普瑞補註的。又，密宗有不空譯《佛說三十五佛名禮懺文》。此外唐末知玄（即悟達國師，809～881）抄錄宗密《圓覺經修證儀》述《慈悲水懺法》三卷，至今猶流行。又在唐・開元間（713～741），智昇更集成《集諸經禮懺儀》二卷，是各種懺法儀式最初的綜合刊本。

宋代是懺法全盛的時代。天台巨匠四明知禮（960～1028）、慈雲遵式（964～1032），與東湖志磐（？～1270）俱廣作懺摩，攝化道俗。因爲這些天台宗學者，繼承智顗遺法，都認爲禮懺是修習止觀的重要行法。故知禮住延慶寺數十年講學之外，專務懺儀，計修法華懺法三七日爲期前後五遍，光明懺法七日爲期二十遍，彌陀懺法七日爲期五十遍，請觀音懺法七七日爲期八遍，大悲懺法三七日爲期十遍。他著有《金光明最勝懺儀》、《大悲懺儀》、《修懺要旨》各一卷。最後一種《修懺要旨》是宋・天禧五年（1021）依眞宗命爲國家修法華懺法之時，答使者俞源清之問而述。遵式與知禮同門，居杭州慈雲寺，亦廣修懺法，稱爲慈雲懺主。他撰有《金光明懺法補助儀》，對智顗《金光明懺法》詳加補充；又因智顗《方等三昧行法》一書，自唐季流出海外，其時行法半任臆裁；至宋・咸平六年（1003），日僧寂照齎至，遵式以此書「雖東國重來，若西乾新譯，載披載沃，適奉醍醐」。特作序重刊，流行於世。南宋天台學者志磐，除撰有《佛祖

統紀》外，更於四明東湖撰《水陸道場儀軌》，盛行於世。又，元照撰有《蘭盆獻供儀》一卷，亦爲存亡露過陳悔的懺法之一。

金代王子成（慶之）集淨土因緣爲《禮念彌陀道場懺法》，略稱《彌陀懺法》十卷。據他自序謂「依梁武懺之儀軌，闡彌陀教之功德。千佛備列，聖衆全彰」云云。元・至順三年（1332），高麗三藏旋公捐資並募衆緣重刊，遂廣行於世。

明代洪武之初，太祖屢建法會於南京蔣山，超度元末死難人物。洪武五年（1372）的廣薦佛會，太祖親臨燒香，最後並命軌範師行瑜伽焰口施食之法。其後懺法廣泛流行。舉行懺法儀式，成爲僧侶的職業。僧侶以赴應世俗之請而作佛事的，稱爲應赴僧。這些僧人以行瑜伽三密行法，又稱爲瑜伽教僧，略稱教僧。洪武十五年制定佛寺爲禪、講、教三宗制度，並於南京能仁寺開設應供道場，供京城內外大小應赴寺院僧人集中學習，作成一定佛事科儀。洪武十六年，由僧錄司頒行。

到了明末，雲棲袾宏廣作懺法，重訂《水陸道場儀軌》，修訂《瑜伽集要施食壇儀》，又名《瑜伽集要施食儀軌》，並撰《施食補注》（即近代流行的「水陸」與「焰口」），影響所及，又有許多懺法出現。明・受登撰《準提三昧行法》及《藥師三昧行法》各一卷，智旭撰《占察善惡業報經行法》、《贊禮地藏菩薩懺願儀》（即《地藏懺法》）各一卷，禪修撰《依楞嚴究竟事懺》（略稱《楞嚴懺法》）二卷，如惺撰《得遇龍華修證儀》（略稱《龍華懺儀》）四卷。清代又有夏道人集《準提焚修悉地懺悔玄文》（《準提懺法》）一卷，失撰者名《消災延壽藥師懺法》三卷及《慈悲地藏菩薩懺法》三卷，繼僧撰《舍利懺法》、弘贊集《供諸天科儀》、建基錄《金剛經科儀寶卷》各一卷，智證錄《水懺法隨聞錄》三卷、西宗集注《水懺法科注》三卷等。

近世通行的懺法有《梁皇寶懺》、《慈悲水懺》、《大悲懺》、《藥師懺》、《淨土懺》、《地藏懺》等。

《梁皇懺》十卷，創始於梁武帝（通行金陵刻經處本作梁・寶誌、寶唱等撰），現行本是經元代審訂改正流行的。相傳此懺創始於梁武帝，故稱《梁皇寶懺》。後世滅罪消災濟度亡靈者，常延僧虔修此懺，是中國流傳最久的一部懺法。

《慈悲水懺》三卷，唐・知玄述。知玄，四川人，唐懿宗咸通四年（863）署爲悟達國師。初知玄在長安遇一異僧，患惡疾，人皆厭之；知玄侍候無倦色。後知玄將回川，異僧感其風義，臨別告以向後有難，可往彭州茶隴山（亦名九隴山）相尋。中和三年（883），一珠隆起於左股，曰人面瘡。知玄求醫無效，忽憶往日異僧之語，遂至茶隴山相尋，果於山中見之，告以所苦。異僧命以岩泉濯之，瘡愈。知玄因依宗密《圓覺經修證儀》錄成名著《慈悲水懺》三卷，流行於世。

《千手千眼大悲心咒行法》一卷，略稱《大悲懺》，是根據〈大悲咒〉而作的一種懺法。宋・知禮始集儀軌，由於觀音信仰的普遍，漸次流行於民間。清初南京寶華山見月讀體刪文重纂。這個懺法儀式簡略莊嚴，爲今日全國流行最廣的一種懺法。

《藥師三昧行法》一卷，略稱《藥師懺》，是根據《藥師如來本願功德經》而作的一種懺法。清初仁庵義禪師自揚州竇歸杭州顯寧寺，經天溪大覺寺受登刊定，以定名、勸修、方法、釋疑四項，釋此懺法，遂盛行於江南。凡消災延壽之法事，多禮此懺。

《往生淨土懺願儀》一卷，略稱《淨土懺》，宋・遵式撰，是採用大本《無量壽經》及稱讚淨土諸大乘經而立的一種懺法。淨土信仰流行民間以後，此懺法通行很廣。

《慈悲地藏懺法》三卷，略稱《地藏懺》，失撰人。智旭撰《贊禮地藏菩薩懺願儀》加以補充。據智旭《懺願儀》後序說，是根據《大乘大集地藏十輪經》和《占察善惡業報經》、《地藏菩薩本願經》而制此儀法的。其儀式

與《藥師懺》、《淨土懺》略同，是較晚出的懺法之一。凡報親恩、祈父母冥福之法事，多禮此懺。（林子青）

◉附：印順〈經懺法事〉（摘錄自《華雨集》第四冊）

禮佛稱名的懺悔，如《舍利弗悔過經》說：「持悔過經，晝夜各三過讀。」「晝夜各三過讀」，那是一日一夜，六時讀誦經的；可說是懺悔與誦經的統一。從譯典來看，印度佛教發展爲誦偈的禮懺，如龍樹《寶行王正論》說：「現前佛支提，日夜各三遍，願誦二十偈。」佛支提是佛舍利塔，當時佛像還不多，所以在塔前誦偈；所誦的二十偈，就是禮佛、懺悔、勸請、隨喜等。東晉．佛陀跋陀羅譯出的《文殊師利發願經》，共四十四偈，就是〈普賢行願品〉（六十二）偈的初型。《出三藏記集》卷九〈文殊師利發願經記〉說：「外國四部衆禮佛時，多誦此經以發願求佛道。」這可見禮佛、稱名、懺悔爲主的誦偈，已成爲印度大乘佛教的一般行持。

在中國，梁、陳時代（503～588），懺文發達起來。唐．道宣的《廣弘明集》卷二十八所載，有梁武帝、梁簡文帝、陳宣帝、陳文帝，及江總所作的懺文。不只懺文而編成懺法儀軌的，是陳、隋間的天台智者大師。智者撰有《法華三昧懺儀》、《請觀世音懺法》、《金光明懺法》、《方等三昧懺法》（「懺法」，智者是稱爲「行法」的，後人改稱爲「懺法」）。天台的後人，唐．湛然有《法華三昧補助儀》、《方等懺補助（闕）儀》。到宋代，法智有《修懺要旨》、（金）《光明懺儀》、《大悲懺儀》；遵式有《金光明護國儀》、《請觀世音消伏毒害陀羅尼三昧懺儀》，治定《往生淨土懺儀》、《熾盛光懺儀》、《小彌陀懺儀》、《法華三昧懺儀》；淨覺有《楞嚴禮懺儀》，仁照有《仁王懺儀》；南宋晚年有志磐的《水陸道場儀軌》。宋初的法智，專心講經禮懺三十年，而遵式被謚爲「懺主」，可見宋代天台學者的重視懺法。天台教觀的弘揚，與禮懺相結合，是影響中國佛教最深切的。屬於賢首宗的，有唐．宗密的《圓覺經道場修證儀》；知玄的《慈悲水懺法》等。

從懺法的內容來說：有懺罪的，是懺法中的取相懺，要「見相」才能消除業障。有作爲修行的前方便，天台宗、華嚴宗、密宗、淨土宗，都有這類懺；天台的懺法，本是以此爲主的。以上，都是自己修持的，有爲人消災的，如陳永陽王從馬上墜下來，昏迷不知人事，智者曾「率衆作觀音懺法」，永陽王得到了平安，這是爲人的現生利益而修懺。有爲國家修懺的，如天台宗的法智與遵式。《仁王護國般若經》說到：請百位法師，「一日二時講讀此經，……不但護國，亦有護（獲）福」，這是爲了國家而講讀經典與修懺法的（仁照有《仁王懺法》）。

誦經修懺法門，在民間發展中，漸漸的重在消災植福，超度鬼魂，關鍵在元代。元是文化低的蒙古人，成爲中國的統治者。各種宗教，都受到保護，但自元世祖起，「西番僧」（現在稱爲喇嘛）受到了異乎尋常的尊敬與縱容。對中國傳統的佛教，好處是：「三武二宗」（加一宋徽宗），佛教受到破壞，都有道士在從中作怪。到了元代，總算在帝王的支持下，佛道一再辯論，達成焚毀一切僞造道經的勝利（現在還是編在《道藏》中）。壞處是：「西番僧」大都是不僧不俗的，修男女和合的歡喜法；有的還蒙元帝賜幾位美女。國家隨時都在作消災植福的功德（經懺法事），還成立「功德司」來管理，這主要也是「西番僧」的事。「上有好之，下必有甚者」，內地僧侶的不僧不俗，與民間的經懺法事，當然會大大流行起來。

明太祖護持佛教，也要維持僧伽清淨的。從洪武二十四年，〈申明佛教榜册〉（《釋氏稽古略續集》卷二）所見：僧人分三類，在「禪僧」、「講僧」以外，有「瑜伽僧」，也稱爲「教僧」，就是爲人誦經禮懺的應赴僧。誦

經禮懺的，已成爲一大類（怕還是多數），中國佛教是大變了！〈榜册〉中明令，有眷屬（妻）的還俗；如與眷屬分離，准予住寺修行。對「私有眷屬，潛住民間」的，嚴加取締；「官府拿住，必梟首以示衆」。不僧不俗的情形，太嚴重了！並禁止「民間世俗多有倣僧瑜伽者，呼爲善友」。這類應赴經懺的在家人，從前我以爲上海五馬路，今日台灣才有這種現象，原來元明間也曾如此。虧了明太祖的護持，總算阻遏了歪風（沒有變成不僧不俗，僧俗不分的），但在民國初年，太虛大師所見的佛教，淸高流、坐香（坐禪）流、講經流、懺燄流，「其衆寡不逮後一（懺燄）流之什一」。懺燄流就是瑜伽僧，占佛教僧侶十分之九以上（台灣似乎少一些），這才是元明以來的佛教的主流！

著重於消災、消業、超度亡靈的「經懺法事」，現在流行的，有：

(1)「**水陸齋會**」：是盛大的普度法會。宋《釋門正統》卷四說：梁武帝夢見神僧，要他作水陸大齋，普度苦惱衆生。誰也不知水陸大齋是什麼，誌公勸武帝「廣尋經論」。武帝在經中，見到了「阿難遇面然鬼王，建立平等斛食」，這才制立儀文。天監四年二月，在金山寺修水陸齋，「帝親臨地席，詔（僧）祐律師宣文」。志磐的《佛祖統紀》也這樣說，但略去了阿難見面然（燄口）鬼王事。阿難見面然鬼王，出於《佛救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，是唐・實叉難陀譯的。武帝尋經，怎能見到唐代的譯經？志磐大概感覺到這一問題，所以略去了。但是《釋門正統》所說，有事實的成分，如說：「諸仙食致於流水，鬼食致於淨地。」布施餓鬼，飲食是放在「淨地」上的，布施仙人及婆羅門，飲食「瀉流水中」，這確是《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》所說的；「水陸」二字，是依此得名的。在每一餓鬼前，「各有摩伽陀斗四斛九斗飲食」，也就是「平等斛食」的意義。這樣，普度餓鬼仙人的水陸大齋會，一定在實叉難陀譯經以後，不可能是梁武帝所撰的。《佛祖統紀》卷三十三說：唐・咸通（860～873）年間，西京法海寺道英禪師，「夢泰山府君」說起，知道梁武帝所集的，「今大覺寺義濟得之」，這才得到了水陸儀，「自是，英公常設此齋，流行天下」。這才是中國流行水陸齋會的事實！無論是義濟或道英，極可能是唐末咸通年間，假傳泰山府君所說，託名爲梁武帝所集而興起來的。

(2)「**梁皇懺**」：是懺罪消災，救度亡靈的法事。元末，覺岸的《釋氏稽古略》卷二說：梁武帝的夫人郗氏，生性殘酷嫉妒，死後化爲巨蟒，在武帝夢中求拯拔。「帝閱覽佛經，爲製慈悲道場懺法十卷，請僧懺禮」，這是「梁皇懺」的來源。稍爲早一些的念常，編《佛祖歷代通載》，也說到郗氏的「酷妒」；死後在夢中見帝，並關心武帝的健康。武帝「因於露井上爲殿，衣服委積，置銀轆轤、金瓶，灌百味以祀之」（卷九）。文中並沒有說到懺法，但目錄中作「郗氏夫人求懺」，這應該是後人改寫的。郗后的酷妒，死後化作龍形，唐高宗時李延壽所作的《南史》已有記載。《通載》進而說祭祀，《稽古略》就說到懺法。《通載》說是天監四年，《稽古略》改爲二年，這是天監四年水陸齋會傳說的翻版。

《茶香室叢鈔》說：梁皇懺是梁代諸名僧，删改齊竟陵王的《淨行法門》而成。元代的妙覺智等「重加校訂審核」，成爲現行的「梁皇懺」——《慈悲道場懺法》。可以推定的，這是元代所編，假借梁武帝的名字來推行的。在中國佛教史上，梁武帝確是誠信佛法的。隋《歷代三寶紀》卷十一說：武帝爲了「建福禳災，或禮懺除障，或饗鬼神，或祭龍王」，命寶唱等集錄了《衆經懺悔滅罪方法》等八部。雖只是集錄經文，但對建福禳災、禮懺除障、饗鬼神與祭龍王等法事，是會有影響的。這可能是「水陸齋會」與「慈悲道場懺法」，都仰推梁武帝的理由吧！

(3)「**瑜伽燄口**」：是以超度餓鬼爲主的。唐・不空譯的《救拔燄口餓鬼陀羅尼經》，是實

叉難陀所譯《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》的再譯。不空並譯出《瑜伽集要救阿難陀羅尼儀軌經》；《明藏》有較廣的《瑜伽集要焰口施食儀》，可能是元代「西番僧」所出的；明、清又有各種不同的改編本。

「施食」——救濟餓鬼，在我國的晚課中，有「蒙山施食儀」，近代有人擴編爲「大蒙山施食儀」，也有作爲「法事」的。「水陸齋會」、「瑜伽燄口」、「蒙山施食」，救度鬼魂的本質是相同的；在「祕密大乘」中，只是低級的「事續」。適應中國的「人死爲鬼」，與「愼終追遠」的孝思，這一超度鬼魂的法事，得到了異常的發展。七月——「鬼月」普度而施放（救濟品）燄口，到處都在擧行。流行的「水陸齋會」，「內壇」是主體，加上「大壇」的禮儀，「華嚴壇」、「淨土壇」等的誦經、念佛，成爲「經懺法事」中最具綜合性的大法事。

(4)「**大悲懺法**」：宋・知禮依《大悲心陀羅尼經》而編成的。本是修持的方便，但觀世音與現生利益——消災植福、西方淨土有關，所以也成爲一般的「經懺法事」。

(5)「**慈悲三昧水懺**」：是唐末知玄所輯成的，可以消釋宿世的寃業，也相當的流行。

(6)「**淨土懺**」：《往生淨土懺願儀》，是懺罪而往生西方淨土的。

(7)「**藥師懺**」：依《藥師經》而造，作爲消災延壽的法事。

(8)「**地藏懺**」：《慈悲地藏懺法》，這當然是超度亡魂用的。

此外，還有「血湖懺」、「金剛懺」、「壬申懺」等，流行的相當多。

再說與稱佛名有關的二部懺法，「萬佛懺」與「千佛懺」。陰曆年初，寺院中多數拜「萬佛」與「千佛」，由出家人主持唱誦，在家信徒也隨著禮拜。這是依《佛名經》及《三千佛名經》而來的。元魏・菩提流支，譯《佛名經》十二卷，是大乘經中佛名的集成。《大正藏》中有三十卷本的《佛名經》，每卷都列擧佛名，經（法）名，菩薩、辟支佛、阿羅漢——僧名；稱名禮敬三寶後，有懺文，末後附錄僞經——《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》一段。稱《法顯傳》爲《法顯傳經》，分賓頭盧頗羅墮爲二人，這部《佛名經》的編集者，對佛法的理解，顯然是幼稚的。三十卷本的《佛名經》，唐《開元釋教錄》卷十八列入〈僞妄亂眞錄〉，並且說：「羣愚倣習，邪黨共傳，若不指明，恐稽聖教」，似乎當時已流傳民間了。《麗藏》本在卷一末的校勘記說：「然此三十卷經，本朝盛行。行來日久，國俗多有倚此而作福者，今忽删之，彼必衆怒。」「作福」，就是作功德。知道是「僞妄」而不敢删去，可以想見流行的盛況了！這部經的後二卷，與《三千佛名經》中的《現在千佛名經》相合，也是稱佛名與懺悔的（過去、未來千佛，有佛名而沒有懺法）。「萬佛懺」與「千佛懺」，就是依此而來的。在現在流行的經懺中，「萬佛懺」與「千佛懺」，及「大悲懺法」，還有集衆禮誦懺的，其他懺法，都成爲僧衆代人禮誦的「經懺法事」，也就是「瑜伽」——應赴僧的專職了。

「經懺法事」，本出於大乘的方便道，演化爲應赴世俗的法事，從適應世間來說，是有相當意義的。任何宗敎，普及社會，對信徒都會有一定的宗敎義務。如結婚、生孩子、弟兄分家、喪葬，基督敎也會爲信徒擧行「禮拜」；天主敎、伊斯蘭敎等，都各有不同的宗敎儀式。中國佛敎的「經懺法事」，可說是普及民間，滿足信衆要求而形成的。在佛敎國家中，中國是「經懺法事」最興盛的；唐、宋時代，日、韓僧侶來中國求學佛法，也有爲信徒誦經等行儀。代表原始佛敎的「律部」中，信徒如生孩子、造新房、外出遠行（去經商）、喪葬等，都會請僧衆去受午供。吃好了飯，施主在下方坐，聽上座略說法要，說偈頌迴向功德（唄嚫者由此而來）；如上座不會說法，就背誦一則佛經。這就是「應赴」受供，爲信衆作功德，爲信衆誦經的起源。初期「大乘佛法

」興起，誦經、禮佛稱名懺悔等方便，自力而含他力的思想。

中國式的「經懺法事」雖多少中國化了，而實受後期「祕密大乘」的影響。如《大灌頂神咒經》（第十二卷是《藥師經》的古譯），是晉人編集的，也有印度傳來的內容。第十一卷〈佛說灌頂隨願往生十方淨土經〉，也是地獄、餓鬼不分的；對臨終及已經死亡的，一再說要為他「轉讀」（經）、「修福」。為人誦經禮懺，以救度亡者，在中國「人死為鬼」，「慎終追遠」的民俗中，是需要的。如明・洪武二十四年的聖旨說：「率眾熟演顯密之教應供，是方足孝子順孫報祖父母劬勞之恩。」適應中國民俗，不妨有「經懺法事」，但對中國「經懺法事」的氾濫，總覺得是佛法衰落的現象。因為：

(1)中國的經懺多，主要是人死了，都要做功德。有的逢七舉行，有的四十九日不斷，滿百日、周年，也要做功德，而七月普度，到處在放燄口。舉行法事，需要的人也多，如「梁皇懺」（七天）十三人或二十五人，「水陸大齋」是四十九人，五人、七人的是小佛事。人數多、次數多、時間長，這多少是受到儒家厚喪厚葬的影響。應赴經懺，實在太忙了，如僧數不足，就邀在家的（穿起海青袈裟）湊數。大家為這樣的法事而忙，勝解佛法、實行佛法、體悟佛法的，當然是少了！

(2)「經懺法事」，應該是對信眾的義務。現代日本佛教，遇信徒家有人喪亡，會自動的按時去誦經，人不多，時間不長，可能就是我國唐、宋時代的情形。民國四十一年，我到台灣來，台灣佛教也還是這樣的。但大陸佛教（在家出家）來了，做法事是要講定多少錢的。從前上海的寺院，有的設有「帳房」，負責接洽經懺。嚴格說，這已失去宗教的意義，變成交易的商業行為。依《釋氏稽古略續集》卷二，明・洪武年間的〈申明佛榜册〉，說到「應赴世俗，所酬之資，驗日驗僧，每一日一僧錢五百文。主磬、寫疏、召請——三執事，每僧各一千文」，可見由來已久。國家明定價格，免瑜伽僧的貪得無厭，但從此，應赴經懺每天多少錢，僧眾也覺得理所當然。多數人為此而忙，專在臨終、度亡上用力，難怪太虛大師要提倡「人生佛教」。在家出家的佛弟子，為佛法著想，的確應該多多反省了。

〔參考資料〕《廣弘明集》卷二十八〈悔罪篇〉序；《續高僧傳》卷二十九〈興福篇〉；《國清百錄》卷一；《佛祖統紀》卷三十七；《法事讚》；《佛祖歷代通載》卷九、卷十五；游祥洲〈中國佛教懺悔倫理的形成及其理念蘊涵〉（《從傳統到現代》七）；鎌田茂雄《中國の佛教儀禮》。

懺悔

謂悔謝罪過而請求寬恕。即作罪或犯罪時，皆應懺悔，始得除罪而清淨。《佛為首迦長者說業報差別經》云（大正1・893c）：「若人造重罪，作已深自責，懺悔更不造，能拔根本業。」北本《涅槃經》卷二十九云（大正12・477c）：「王若懺悔懷慚愧者，罪即除滅，清淨如本。」

關於「懺悔」之語義，一般認為，「懺」為梵語kṣama之音譯「懺摩」之略稱，「悔」為kṣama之意譯。即「懺悔」一詞係梵漢並舉之詞。然而，kṣama之原義為「忍」或「寬恕」，與「悔」之語義（追悔或悔過」並不符合。因此，有謂「悔」係依據懺摩之原義而來，係指師家聞修行者告白罪狀而予以寬恕之謂。或謂悔為deśana（提舍那，原義為說）之意譯，即說罪、陳說罪狀之義。

自原始佛教以來，即甚為重視修行者之懺悔。除隨時懺悔外，另有定期舉行懺悔之儀式，此即每半月所舉行之布薩，以及一年一次安居之後所舉行的自恣。

有關懺悔之具體實踐方法，依時代、風土、宗派之不同而有異，未有定則。因此，後世又將懺悔作各種區別、分類。例如，律宗即有制教儀與化教懺之分立。略如下列：

(1)**制教懺**：指犯戒律之罪的懺悔，限於出家

衆。又分三種，①罪法懺：對四人以上之僧衆懺悔。②對首懺：對師家一人懺悔。③心念懺：對本尊懺悔。

⑵**化教懺**：係有關善惡行爲的懺悔，通於僧俗。

又，天台宗不唯有事懺（隨時分別懺悔）、理懺（觀實相，體悟此罪亦是空性）之分；且有作法懺悔（依戒律行懺悔）、取相懺悔（觀想佛之相好等而除罪）、無生懺悔（念實相，悟罪之無生）之分類。並以其中之理懺或無生懺爲中心，組織「法華三昧懺儀」等實踐方法，提倡應就眼、耳等六根一一實行懺悔（即六根懺悔）。

由於懺悔之方法與性質有多種，因此，懺悔時所唱之懺悔文，亦因學派、宗派及儀禮種類之差別而有異。在大乘佛教，一般最常念誦之懺悔文，爲《華嚴經》（四十卷本）之「我昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，一切我今皆懺悔」之偈文。

關於懺悔的儀則，《四分律删補隨機羯磨疏》卷四〈懺六聚法篇〉謂欲行懺時，須具五緣：⑴請十方佛菩薩等，⑵誦經咒，⑶說己罪名，⑷立誓言，⑸如教明證。《圓覺經略疏鈔》卷十二等謂小乘懺悔必請大比丘爲證，若對大僧須具五法：⑴袒右肩，⑵右膝著地，⑶合掌，⑷說罪名種，⑸禮足。若對小僧，僅具四法，不須禮足；大乘懺悔先莊嚴道場，香泥塗地，室內作圓壇，懸五色幡，燒香燃燈，敷高座請二十四尊像，設餚饍、著新淨衣服。

有關懺悔滅罪之相及其功德，《占察善惡業報經》卷上謂若有衆生得三業善相時，光明遍滿其室，聞特殊異好香氣，身意快然。或夢佛菩薩來，手摩其頭，歎言：「善哉！汝今清淨故我來證汝等。」《大乘本生心地觀經》卷三亦云（大正3・303c）：

「若能如法懺悔者，所有煩惱悉皆除。猶如劫火壞世間，燒盡須彌并巨海，懺悔能燒煩惱薪，懺悔能往生天路，懺悔能得四禪樂，懺悔雨寶摩尼珠，懺悔能延金剛壽，懺悔能入常樂宮，懺悔能出三界獄，懺悔能開菩提華，懺悔見佛大圓鏡，懺悔能至於寶所。」

◉附一：印順〈「佛法」的懺悔說〉（摘錄自《華雨集》第二冊中編第四章第一節）

在「佛法」中，「懺悔」是進修的方便，與「戒學」有關。到了「大乘佛法」，「懺悔罪業」爲日常修持的方便。從大乘經去看，幾乎重「信」的經典，說到「念佛」（不一定念阿彌陀佛），都會說到消除生死重罪的。中國佛教流行的種種懺法，就由此而來。懺，是梵語kṣama——懺摩的音略，意義爲容忍。如有了過失，請求對方（個人或團體）容忍、寬恕，是懺的本義。悔是deśanā的意譯，直譯爲「說」：犯了過失，應該向對方承認過失；不只是認錯，要明白說出自己所犯的罪過，這才是「悔」了。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：「所當悔者悔之，所當忍者忍之」；悔與忍合說，就是懺悔，成爲中國佛教的習慣用語。此外，kaukṛtya也譯爲悔，或譯惡作。對自己的所作所爲，覺得不對而起反悔心，就是kaukṛtya。這種悔——惡作，或是善的，或是惡的，但無論是善悔、惡悔，有了悔意，心緒就不得安定，成爲修定的障礙。悔——惡作，與懺悔的悔——「說」，意義完全不同，這是應該知道分別的。

古人稱「佛法」戒律中的懺悔爲「作法懺」。中國佛教是以「大乘佛法」爲主的，對「作法懺」似乎不太重視。釋尊「依法攝僧」，將出家人組合起來，名爲僧伽，使出家衆過著和、樂、清淨的僧團生活。維持僧伽大衆的清淨，就是佛所制的戒律，內容包含了道德的（如殺、盜等）軌範，生活的（衣、食、住等）準則，團體的（如受具、布薩、安居等）規制。僧伽的和、樂、清淨，能使社會大衆增長信心，內部僧衆精進而易於解脫。達成「正法久住」世間的目的，就依賴這如法清淨的僧伽。僧伽的戒律，如國家的法律，人人有尊重與遵守的義務。如違犯了，如極其嚴重，是不

容許懺悔的，逐出僧團（如世間的「死刑」），不再是僧伽的一員。如不太嚴重的，准予依律懺悔。如不承認過失，不肯懺悔的，那就擯出去，大家不再與他往來、談論（如世間的「流刑」）。但還是出家弟子，什麼時候眞心悔悟，請求懺悔，就爲他依法懺悔出罪。

犯過失而可以懺悔的，也輕重不等。犯重的是僧殘：如犯重而沒有覆藏，自己知道過錯，當日請求懺悔的，要接受六（日）夜摩那埵（mānāpya）的處分。處分的內容，主要是褫奪部分的權利（如世間的「褫奪公權」）；坐臥到旁邊、下位去；尊敬比丘衆，並爲大衆服務。如六夜中誠意的接受處分，就可以舉行出罪（阿婆呵那，abbhāna）。如犯重而怕人知道，覆藏起來，或經同住者的舉發，或後來省悟到非法，請求准予懺悔，那就要加重處分了。覆藏多少天，先要受別住——波利婆沙（parivāsika）多少天的處分。別住以後，再經六夜的摩那埵，然後可以出罪。別住的處分，與摩那埵相同。犯僧殘罪的，要在二十比丘僧前，舉行出罪手續，然後回復了固有的清淨比丘（沒有罪了）身分。犯過失而比較輕的，或在（四人以上）僧中，向一比丘說罪（悔）；或但向一比丘說；也有所犯極輕的，自心呵責悔悟就可以了。釋尊爲比丘衆制定的懺悔法，是在道德感化中，所作的法律處分。如經過合法的出罪手續，就回復清淨比丘身分，正如受了世間的法律處分——徒刑、罰鍰等，就不再有罪一樣。

在僧伽制度中，舉發別人的過失，是出於慈悲心，因爲唯有這樣，才能使他清淨，如法修行。除極輕的「心悔」外，犯者都要在大衆或一人之前，陳說自己所犯的過失（以誠意知罪爲要）。懺悔以後，人人有平等自新的機會，旁人不得再提起別人從前的過失，諷刺或歧視。如諷刺歧視已懺悔的人，那就是犯了過失。僧伽中沒有特權，實行眞正的平等、民主與法治；依此而維護個人的清淨、僧伽的清淨。「佛法」中懺悔的原始意義，如佛教而是在人間的，相信這是最理想的懺法！

出家的應依律制而行，有所違犯的，犯（āpatti）或譯爲罪，是應該懺悔的。如一般的十不善業，那是罪惡的，不論你受戒與不受戒，在家或者是出家，這是損他的，就是不善業。但釋尊所制的戒律，不只是這類不道德的不善業，還有違犯生活準則、團體規律的；有些是爲了避免引起當時社會的誤會——「息世譏嫌」而制定的。爲了維護和、樂、清淨的僧伽（對外增進一般人的信仰，對內能安心的修證，達成「正法久住」世間的目標），制定了種種戒律，凡出家「受具」而入僧的，有遵守律制的當然義務，如人民對國家頒布的法律，有遵守的義務一樣。在佛法中出家修行，是難保沒有違犯的。如犯了而覆藏過失，沒有懺悔，那無慚無愧的，可以不用說他；有慚愧心而眞心出家修行的，會引起內心的憂悔、不安，如古人所說的「內心負疚」、「良心不安」那樣。這不但是罪，更是障礙修行的。所以僧制的懺悔，向大衆或一人，陳說自己的過失，請求懺悔（就是請求給予自新的機會）。如法懺悔出罪，就消除了內心的障礙，安定喜樂，能順利的修行。所以說：「有罪當懺悔，懺悔則安樂。」律制的懺悔，不是一般想像的懺悔宿業，而是比丘對現行違犯的懺悔。爲解脫而眞心出家修行的，有了過失，就如法懺悔——向人陳說自己的違犯。在僧伽內，做到心地質直、清淨，眞可說「事無不可對人言」。如法精進修行，即使出家以前，罪惡累累，也不妨道業增進，達到悟入正法，得究竟解脫。這是「佛法」中「作法懺」的眞意義。

◉附二：印順〈懺悔罪過涵義的擴大〉（摘錄自《華雨集》第二冊中編第四章第二節）

業障，本是指五無間罪說的。犯了五無間罪，即使懺悔，現生也不可能悟入正法，所以名爲業障。沒有歸信三寶以前，犯殺、盜等重罪；歸依或出家的，如違犯佛所制的戒律，對修行也是有障礙的。所以〈普賢行願品〉所說

的「懺悔業障」，不限於五無間罪，而是廣義的，通於一切不善業。懺悔是犯罪——造作不善業者的發露懺悔，所以懺悔是對不善業而說的。但在六時懺悔的流行中，懺悔有了進一步的擴張，不再限於業障了，如隋・闍那崛多共笈多譯的《大乘三聚懺悔經》說（大正24・1091c）：「是衆生等有諸業障，云何懺悔？云何發露？謂煩惱障、諸衆生障、法障、轉後世障，云何懺悔？云何發露？」

這是懺悔五種障——業障、煩惱障、衆生障、法障、轉後世障。同本異譯的，安世高所譯《舍利弗悔過經》沒有說到。梁・僧伽婆羅譯的《菩薩藏經》也沒有說到，只說：「從無始生死以來所造惡業，爲一切衆生障礙」；「欲得於一切諸法淸淨無有障礙，應當如是懺悔諸惡業障」。但五種障說，古來就已有了，如西晉・竺法護譯的《文殊悔過經》說：「以此功德，自然棄除五蓋之蔽。」同時的聶道眞所譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》，立「五蓋品第一」。經文說：「一切諸罪蓋、諸垢蓋、諸法蓋悉除也。」蓋，顯然是障的異譯。罪蓋是業障，垢蓋是煩惱障，法蓋是法障，雖只說三種，而法蓋與五障中的法障，無疑是相同的。與闍那崛多同時的那連提耶舍，譯出《日藏經》與《月藏經》，有四障說：

(1)「彼人所有無量生死恆沙業障、衆生障、法障、煩惱障，能障一切善根，未受、未盡、未吐者，如是等業皆悉滅盡」。

(2)「一切業障、煩惱障、法障——罪業皆盡，惟除五逆、破毀正法、毀謗聖人」。

(3)「彼諸天、龍乃至迦吒富單那，向彼菩薩摩訶薩邊，懺悔業障、衆生障、法障、煩惱障」。

在以上三文中，除第二外，都說懺悔四種障；四障就是五種障中的四障。五障與四障的意義，可能衆生障是異熟（報）障，法障指修學大乘法的障礙。雖意義不明顯，但有煩惱障在內，是確然無疑的。煩惱，怎麼也可以懺悔呢？我以爲，這是西域變了質的佛法。竺法護與聶道眞，是西元三世紀後半世紀的譯師。法護世居燉煌，「隨師至西域，遊歷諸國。……大齎胡經，還歸中夏」；護公所譯的經本，是從西域來的。闍那崛多與那連提黎耶舍，是西元六世紀中後的譯師。所譯的經本，是「齊僧寶暹、道邃、僧曇等十人，以武平六年，相結同行，採經西域。往返七載，將事東歸，凡獲梵本二百六十部」，也是從西域來的。從西元三世紀到六世紀，從西域來的經本，都有懺悔四障、五障說，所以四障、五障說，決非偶然的誤譯。佛經從北印度而傳入西域，西域的文化低，對佛法的法義，缺少精確的認識，如佛法初傳我國，漢、魏、晉初期，對佛法的誤解很多。西域流行的佛法，強調通俗的懺悔，因誤傳誤，演化出懺悔三障、四障、五障的異說。印度所傳的正統論義，是沒有這種見解的。經本從西域來，推定爲西域佛教的異說，應該是可以採信的。

後魏北印度三藏菩提流支，譯出《佛名經》十二卷。有人擴編爲三十卷，也就是敍列一段佛名（加上經名、菩薩名），插入一段文字；每卷末，附入僞經《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》一段。插入的懺悔文，文章寫得相當好，如說：「然其罪相，雖復無量，大而爲語，不出有三。何等爲三？一者煩惱障，二者是業障，三者是果報障。此三種法，能障聖道及以人天勝妙好事，是故經中目爲三障。所以諸佛菩薩教作方便懺悔，除滅此三障。」「如此懺悔，亦何罪而不滅，亦何障而不消！……經中道言：凡夫之人，舉足動步，無非是罪。……此三種（障）法，更相由籍，因煩惱故所以起惡業，惡業因緣故得苦果，……第一先應懺悔煩惱障。」這不是譯出的經，是中國人纂集編寫的懺法。《麗藏本》附記說：「心知僞妄，力不能正，末法之弊，一至於此，傷哉！」懺悔三障，是這部《佛名經》所明說的。西域流行的妄說，影響中國佛教，極其深遠！

以上是所懺悔法的擴大。還有能懺悔法的擴大，如智者大師《摩訶止觀》的「五悔」。

五悔是：懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願。前四事，如《舍利弗悔過經》，也就是《十住毗婆沙論》所引的經說。易行道的四事，如發願而稱之爲五悔。懺悔只是一事，智者以爲：「懺名陳露先惡，悔名改往修來」（中國自己的解說，與原義不合），所以總名爲五悔：「行此懺悔，破大惡業罪；勸請破謗法罪；隨喜破嫉妒罪；迴向破爲諸有罪」（沒有說發願破什麼罪）。「悔」的本義是「說」，是陳說己罪；智者解說爲「改往修來」，意義通泛不切。修行善法的，一定會對治（破）不善；如稱爲「悔」，那一切善行都是悔了。在習慣用語中，悔就是懺悔，於是易行道的方便，除念佛往生淨土外，幾乎都統一於懺悔了。近代中國的通俗佛教，難怪以經懺佛事爲代表了。

罪業——不善業，眞的可依懺悔而除滅嗎？龍樹有明確的說明，如《十住毗婆沙論》卷六說（大正26・48c）：

「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說：若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受。」

依《十住毗婆沙論》意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生，或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。《金剛般若經》說：「善男子、善女人受持讀誦此經，若爲人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則爲消滅。」讀誦經典而能消（重）罪業，與《毗婆沙論》意義相同。不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。

〔參考資料〕 《雜阿含經》卷四十；《有部毗奈耶》卷十五；《四分律羯磨疏》卷一；《摩訶止觀》卷二（上）、卷七（下）；《釋禪波羅蜜次第法門》卷二；《觀普賢菩薩行法經》；《南海寄歸內法傳》卷二；《般舟讚》；印順《初期大乘佛教之起源與開展》；德田明本著・印海譯《律宗概論》第二部第四章。

懸空寺

位於山西省渾源縣南五公里的恆山下金龍口西崖峭壁上，始建於北魏後期（約六世紀）。金、明、清三代均曾重修，爲恆山最富盛名的古建築羣。全寺倚岩作基，就崖起屋。背倚翠屏，面對天峯。上載危岩，下臨深谷，棧道飛跨，樓閣懸空。結構驚險，造型奇特。明代旅行家徐霞客曾讚曰：「仰之神飛，鼓勇獨登，入則樓閣高下，檻路屈曲，崖既矗峭，爲天下巨觀。」當地民謠亦云：「懸空寺，半天高，三根馬尾空中吊。」

寺背西面東，共分三層，上中層有如來殿、太乙殿、關帝殿等；下層有三官殿、純陽殿、觀音殿、釋迦殿、老子殿、孔子殿等。共有大小殿閣四十餘座。

籌（梵śalākā，巴salākā，藏thur-ma、tshul-śiṅ）

音譯舍羅。即指以竹、木、銅、鐵等作成之細棒。長約一寸，粗如小指。多用於僧團舉行布薩或滅諍時計算僧衆人數。《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上四云（大正40・34c）：

「行籌者，爲檀越問僧不知數，佛令行籌，不知沙彌數，行籌數之。（中略）籌極短，並五指，極長拳一肘，極粗不過小指，極細不得減箸。有客來不知，行籌收取數之，一人行一人收，乃至收已數之，知數已唱言：比丘若干，沙彌若干，出家人和合若干。」

《四分律》卷四十七云（大正22・918c）：「世尊以無數方便呵責已，告諸比丘，應滅此諍用多人語，聽行舍羅。」

又，籌不僅限用於滅諍或布薩時，亦可用於平常計算物數。如《阿育王經》卷十所述，優波笈多每度弟子一人，即取一籌投於石室爲記。此外，如廁時用以揩拭不淨之木橛，亦稱作籌，然其制略異，一般長約八寸，呈三角形，粗如拇指，或有塗漆者。

〔參考資料〕 《五分律》卷十八；《十誦律》卷二十；《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》卷下；《四分律行事鈔資持記》卷下一；《禪林象器箋》〈器物門〉。

繼燈錄

六卷。明・鼓山沙門元賢（1578～1657）輯。收在《卍續藏》第一四七册、《禪宗全書》第十八册。元賢，字永覺，福建省建陽人，著有《洞上古轍》、《補燈錄》等書。本書係其於永曆二年（1648）著手編纂，而於永曆四年成書；內容主要承繼《五燈會元》、《續五燈會元》等，輯補臨濟（第十七世以下）、曹洞（第十五世以下）二宗的傳燈，故名《繼燈錄》。

全書輯錄曹洞宗四十一人、臨濟宗二一六人，以及未詳法嗣者七人，計二六四人的傳法記錄。

蘇軾（1036～1101）

北宋文學家。唐宋八大家之一。四川眉山人，字子瞻，號和仲、東坡。嘉祐元年（1056）及第進士。王安石倡行新法時，上書神宗，痛陳不便，以是忤安石，出知杭州。歷徙湖州、黃州、惠州，再貶瓊州。居黃州時，築室東坡，因號「東坡居士」。其後，哲宗召還，累官至端明殿侍讀學士。靖國元年卒於常州，享年六十六，賜謚「文忠」。

氏博學多識，善書，兼工畫，為文汪洋恣肆，自然生動。詞曲尤豪放奔騰，雄奇不羈。與僧人契嵩、慧辯、佛印了元、東林常總、圓通居訥等人往來密切。所撰詩文中常述及佛教義理或掌故，其與佛印了元之交往，尤為後人所樂道。《佛祖統紀》卷四十五中，有蘇軾贈東林常總之詩：「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身；夜來八萬四千偈，今（他）日如何舉似人。」亦頗為膾炙人口。著作有《東坡全集》一一五卷、《東坡易傳》九卷、《東坡志林》五卷、《東坡詞》一卷、《東坡禪喜集》九卷等。

〔參考資料〕 《東坡禪喜集》；阿部肇一著・關世謙譯《中國禪宗史》第八章；忽滑谷快天《禪學思想史》下卷第四編。

蘇摩（梵soma，藏zla-ba）

又作素摩。屬蘿藦科的植物。學名Sarcostemma brevistigma Wight 或 Asclepias acida Rox。大多產於印度的德干高原與緬甸。莖有節，花稍白略帶淡綠色；結果實，長三、四寸，中包略微橢圓形的種子。取其莖，擠出液體，加入牛奶、麥粉等醱酵可釀成蘇摩酒。印度古來常以此酒祭神。相傳飲之者得以長生不死，此酒因而被稱為甘露（amṛta，即不死）。此外，以此酒能癒神人之疾，並給予勇氣，遂被神格化，而稱為蘇摩神（酒神），後世並視之如月天子，如《不空羂索神變眞言經》卷四〈祕密印三昧耶品〉中，月天子印下註云：梵云素摩。

◉附：高楠順次郎、木村泰賢著・高觀廬譯《印度哲學宗教史》第一篇第二章（摘錄）

蘇摩（soma） 酒神蘇摩，亦與阿耆尼同，為自印伊時代繼續而來之神。又有與阿耆尼相同者，自身為神，同時又司神人之媒介，乃祭壇之重要神也。《梨俱吠陀》述其製法云，有一種蔓草名曰蘇摩，摘其莖，以石榨壓之，得黃色之液，裝入三個瓶或壺中，以羊毛所製之篩漉之，以十指去其糟，更加牛乳、酪、麥粉等使醱酵而成。《梨俱吠陀》第九卷、《沙磨吠陀》第二卷，專為製作此酒之讚歌集。

蘇摩之出處，亦與阿耆尼同，有種種異說。此物原產於山，尤以北方摩嘉瓦特山（Mūjavat）為其原產地，通例稱為「住於山者」，或稱「摩嘉山生」。又有以天為本產地之說，蓋以蘇摩為諸神之飲料，乃以諸神所住之天為原地也。蘇摩雖為地界之植物，實屬於天界。地乃受天界之植物者云；由此遂生由天持來者之思想，而以鷹擬之。謂鷹由最高天經空界而以其足齎蘇摩，交與因陀羅云。

蘇摩之第一作用，即為作諸神並祖先之飲料，且無有不好之者，彼等之不死即飲蘇摩之故，故又名為不死（即甘露）云。其興奮力又能與神人以勇氣，因陀羅與窪尤，征服惡龍烏

里特拏（Vṛtra），即蘇摩之力也。故直稱蘇摩自身爲殺烏里特拏者（Vṛtrahan）。因此更進一步，竟謂蘇摩手持百穿之武器退治惡魔云。又以其黃色有似太陽之光，遂謂彼爲乘蘇利耶之車監視下界者。因此與勇者方面結合，又謂爲掃除黑暗，給與光明之神。詩人歌之曰：「我飲蘇摩，我得不死，我得光明，我知諸神。」此歌可謂能盡蘇摩之功能而無餘蘊矣。

尤有當注意者，即蘇摩與月之關係也。《梨俱吠陀》中有蘇摩與太陽女神（Sūryā）結婚說（可解作日月配合），至《阿闥婆吠陀》以後，則明以蘇摩與月同視。西列布蘭特氏（Hillebrandt）謂《梨俱吠陀》中關於蘇摩之讚歌，若認爲全部與月有關者，原屬極端之論；但至少至其終期，兩者同視之傾向，實無可疑。其原因如下：

（甲）蘇摩酒味不甚美，且因民族南下，眞正蘇摩，又已難得，故以米造之斯羅酒（Surā）代之，後遂僅存蘇摩之名，於是不得不於實質上尋一蘇摩。

（乙）蘇摩蔓草之莖，名曰安休（aṁśu），與月光同名，因而生一傳說，謂此草於月盈時生葉，月晦時落葉，遂有月夜採集之俗。又因飲蘇摩後，由醉而醒之狀，宛如月之盈虧，乃至聯想於月。

（丙）蘇摩之液indu，有月字意。

（丁）吠陀神界中無月之神格化之神，自然有立此神之必要，但至《梨俱吠陀》之終期，諸神已略定，又不能新造；一方欲求之於實質方面，一方欲得一適當名目，故以有類似點者，互相結合也。但祭典方面，直至後世，仍以神酒之意味執行蘇摩祭，此亦不可忘也。

〔參考資料〕《孔雀王呪經》卷下。

蘇九山（1909～1983）

朝鮮近代僧。全北南原郡南原邑內尺里人。原名薛鎬，法名秀蓮，九山爲其法號。十八歲畢業於國民學校，以後修學漢文。二十七歲時，因病入智異山靈源寺，病癒後，有志於佛法。二十九歲出家，翌年從曉峯受沙彌戒，後又從梁山通度寺海曇受比丘戒，於白蓮庵修道。三十五歲，入金陵郡青巖寺修道庵正覺土窟精進修禪。其後，嘗駐錫東萊金井禪院，並參與教團淨化運動。歷任全南宗務院長、曹溪宗監察院長、中央宗會議員、大邱桐華寺住持等職。五十八歲，出席世界佛教僧伽大會，並巡禮東南亞佛教聖地。六十一歲，創設松廣寺之曹溪叢林，被推戴爲方丈，又創立佛日會，擔任總裁。後又建立佛日國際禪院，並出任曹溪宗元老會議元老等職。

〔參考資料〕《九山大禪師の生涯》。

蘇婆訶（梵svāhā）

又作娑婆訶、僧婆訶、塞嚩訶、沙嚩訶、莎縛賀、娑婆呵、莎訶。係眞言、陀羅尼結尾之語。如《大日經》卷七〈持誦法則品〉云（大正18·53a）：「眞言之初以唵字，後加莎訶寂災用。」《尊勝佛頂修瑜伽法軌儀》卷上云（大正19·368c）：「若除災念誦時，眞言初後加以娑嚩賀二字。」又，《金剛頂經瑜伽觀自在王如來修行法》說唵阿嚕力娑嚩訶之布字觀法，謂曰（大正19·77a）：「娑嚩安心臍，其狀作赤色，常能想是字，速得轉法輪。訶字置兩足，其色如滿月，行者作是想，速得達圓寂。」

按，此語原義爲供物，又指呈獻供物予諸神時之感歎詞。密教諸經軌章疏則釋以「成就、警覺」等義。如《仁王般若念誦儀軌》卷下謂「娑嚩訶」即「成就、吉祥、圓寂、息災、增益、無住」之義。《大日經疏》卷四則謂「莎訶」乃「警覺」義。該書卷七謂「攝取」義，卷九說「警覺、憶念持」二義。《陀羅尼集經》謂「散去」義。此等諸義均可適用，然一般多解作「成就、圓滿、警覺」三義。

《大日經疏》卷四採此中之「警覺」義。文云（大正39·622a）：

「末句云莎訶是警覺義，以一切如來本行菩薩道時，同見如是義故，必定師子吼發誠實言

，我要當以此阿字門遍淨無盡衆生界，若我此誓不虛者，其有一切衆生誦我誠言，不虧法則，則當如其所願皆充滿之，我今以隨如來三昧耶教說此眞言，唯願不違本誓故，令我道場具足嚴淨，故云莎訶也。以下諸眞言云莎訶者，其義大同。」

〔參考資料〕《慧琳音義》卷十；《大日經疏》卷六、卷七、卷十三；《不空羂索神變眞言經》卷一；《般若波羅蜜多心經略疏》；《般若波羅蜜多心經贊》；《佛頂尊勝陀羅尼注義》；《仁王護國般若波羅蜜多經疏》。

蘇曼殊（1884～1918）

近代中國文學家。廣東中山縣人。生於日本橫濱，原名戩，字子穀，後改名元（玄瑛），更字子谷，小字三郎。披剃後法名博經，自號曼殊，別署燕子山僧、南國行人等。關於其身世，頗多異說，一說其爲混血兒，係父納日本女子所生；一說係日人所生，隨母來歸。或謂係父在橫濱經商時與日本女子所生，後由日妾河合仙撫養。

六歲時隨父返國，不久父親經商失敗，家境中落，更遭族人欺凌。十三歲離粵赴滬，寄食姑母家中，學習中、英文。十五歲得表兄資助，赴日留學，先後就讀於橫濱大同學校、東京早稻田大學高等預科班、成城學校等。返國後，曾參加反清活動。二十歲時出家，入廣州長壽寺爲僧，詣惠州（今廣東惠陽）受大戒。爾後開始四海爲家的流浪生活，並以上海爲中心，往來於日本、暹羅（今泰國）、錫蘭（今斯里蘭卡）等地，其間兼習梵文，擔任金陵刻經處祇洹精舍講師，從事文化活動。1918年病逝於上海，年僅三十五歲。

師雖形爲僧人，然平素不作佛事，性格率眞，不從流俗。於詩、文、小說、書畫皆所熟諳，詩歌尤著，故有「詩僧」之譽。詩文收入《蘇曼殊全集》。著有小說《斷鴻零雁記》、《焚劍記》、《絳紗記》、《人鬼記》等，譯有《拜倫詩選》、《悲慘世界》等，另編有《梵文典》、《梵書摩多體文》、《埃及古教考》、《漢英辭典》等書。

〔參考資料〕于凌波《中國近代佛門人物誌》第一集；郭格〈蘇曼殊生平及思想〉（《名僧錄》）。

蘇門答臘（梵Sumaṭra）

印尼第二大島，大巽他羣島之一部分。梵名Sumaṭra，爲Sumuṭra之轉訛。又作蘇門答剌、須文答剌、須文達那。此地面積約四十七萬四千平方公里，東北隔麻六甲海峽與馬來半島相望。南有巽他海峽與爪哇島相隔。古代爲馬來人種之居住地，西元一世紀後成爲印度之殖民地。

後漢時代，此島已是中國與印度交通之中點站。據桑田六郎《三佛齊考》所述，中國人以蘇門答臘地方的土質爲赤色，而稱之爲赤土國。此國在隋代係一佛教隆盛之大國，與中國有使節往來。至七、八世紀時，此地稱爲室利佛逝（《大唐求法高僧傳》）、尸利佛誓（《新唐書》），在極盛時期，幾乎擁有蘇門答臘全土及馬來半島大部分。室利佛逝以佛教盛行著稱，爲唐代南海佛教之中心地，唐僧來學者頗多，入竺僧亦有先在此地學習梵語之風氣。據《大唐西域求法高僧傳》卷下所載，義淨入天竺之前，嘗居留此地六個月，研學聲明。入天竺求法十年後，重訪佛逝，且僑居六年，其間撰有《南海寄歸內法傳》、《大唐西域求法高僧傳》二書。

依《南海寄歸內法傳》序、《大唐西域求法高僧傳》所述，南海諸州有十餘國，咸遵佛法，然多習小乘，唯末羅遊（Malayu，即室利佛逝）稍有大乘。義淨之外，曾至此地之漢僧，亦有若干人。義淨之弟子晉州善行亦曾隨師至室利佛逝國；江陵無行與洛陽智弘亦曾至此國，且爲該國國王所欽重；貞固之弟子懷業曾隨師至此，通曉崑崙語，亦曾研習梵語；襄陽法朗從義淨至此，學經三年，通梵漢。

另據有關室利佛逝之古代馬來語碑銘所載，此國歷代國王崇信佛教者頗有其人。此地國

王曾建立佛教寺院，及一切勝者（Jina，即佛）、觀世音、金剛手三塔，以及二支提。

十世紀以後，室利佛逝地方稱爲三佛齊國，國勢强盛，嘗遣使至宋朝，呈獻貢物。據《宋史》卷四九〇〈列傳〉所載，太平興國八年（983），法遇由印度求法返國途中，在三佛齊適遇印度僧彌麻羅失黎（Vimalaśrī），乃邀其至中國翻譯佛典，曾蒙太宗禮遇。今蘇門答臘中部南岸Padang附近有甎塔及甎支提之遺蹟，係屬於此一時期之建築。又，在此國所發現的青銅觀音與二度母像，上有相當於1024年的紀年。其上且有以馬來語所刻之具有大乘思想之迴向文。

十一世紀末，由於印度東南岸Chola國（中國史書作「注輦」）入侵，巴鄰旁乃急速衰微。十三世紀後半，回教徒至蘇門答臘西北一帶傳教。其後，回教逐漸擴張，佛教愈趨衰落，至十五世紀，回教乃成蘇門答臘的代表性宗教。

〔參考資料〕《島夷志略》；龍山章真《南方佛教の樣態》。

蘇悉地經（梵 Susiddhikara-mahātantra-sādhanopāyika-patala，藏 Legs-par-grub-par-byed-pahi rgyud-chen-po-las sgrub-pahi thabs rim-par-phye-ba）

三卷。唐・輸波迦羅（善無畏）譯。全名《蘇悉地羯羅經》，又作《蘇悉帝羯羅經》，或意譯作《妙成就作業經》、《妙成就法》。收在《大正藏》第十八册。本書爲五部祕經、三部祕經之一，是頗受重視的密教經典。全書分三十四品，就佛、蓮華、金剛三部，敍說相應於息災、增益、降伏等作法之眞言及其持誦法、持誦者之人品、供養法、灌頂法、三種護摩等密教儀軌，以及根據此等密教儀軌而來的種種成就法。

本經有高麗本、宋本、和本等三種版本。三本雖皆爲三卷，但仍有若干差異：(1)麗本三十七品，宋本三十八品，和本三十四品。(2)麗本及宋本二本之中卷相當於和本之下卷，二本之下卷相當於和本之中卷。(3)宋本與和本皆闕麗本之〈扇底迦品〉、〈補瑟徵迦法品〉、〈阿毗遮嚕迦品〉三品，麗本則闕宋本與和本最後之〈成就具支法品〉。此外，本經亦有西藏譯本。

由於本經係闡明眞言行者之威儀法則等，因此古來被稱爲呪毗奈耶。《開元釋教錄》卷九〈善無畏譯經〉之下載（大正55・571c）：「蘇悉地羯羅經三卷，唐言妙成就法，此與蘇婆呼並是呪毗奈耶，不曾入大曼荼羅，不合輒讀。同未受具人盜聽戒律，便成盜法。」日僧空海當係依此說，而以本經爲密教律部之戒經。在空海之《三學錄》中，此經與《蘇婆呼童子經》即爲持明藏中之二部戒本。密教以爲，眞言行者行住坐臥之行事，若能常依此二經，則悉地之事業較易成就。

日本之台密，以此經爲「兩部不二」之祕經，相對於金胎二部之爲「而二」之經，此經係更深祕之經。台密並將依據此經而有之「蘇悉地灌頂」，視爲最極之法門。此經之註疏有圓仁之《略疏》七卷。

◉附一：〈蘇悉地法〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

蘇悉地法，指根據《蘇悉地羯囉經》所修之祕法。爲日本台密所立三部大法之一。金剛界法、胎藏界法及此蘇悉地法三部大法中，台密特別重視此蘇悉地法，以之爲「金胎不二，兩部合一」之最極祕法。其本說即《蘇悉地羯囉經》卷上〈眞言相品〉所云（大正18・604b）：

「復次，此經深妙，如天中天，亦有眞言上中之上。若依此法，一切諸事無不成就。此經雖屬金剛下分，以奉佛教勅許通成故，亦能成就上二部法，譬如國王勅許依行，此法亦爾，准義應知。」

此法係爲令速成就三種悉地所修的念誦法，其行法乃依圓仁之《蘇悉地妙心大》，及最

澄之《藥師儀軌》的次第。依安然《眞言宗教時問答》卷四所述，蘇悉地之行法係以金胎兩部通法之十八道爲紀綱，而且爲胎藏大法中的悉地求成就之法，故與胎藏界同立佛、蓮、金三部。又，《四十帖決》卷六亦以蘇悉地爲胎藏成就之法，謂修胎藏經年月，但未得成就時，即修此法得成就。此外，《四十帖決》卷六又言，此法爲胎藏三部中之金剛部法，其所成就爲佛、蓮華二部，雖於其中立三部之別，但與胎藏之三部不同。

◉附二：〈蘇悉地羯羅供養法〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

《蘇悉地羯羅供養法》，三卷。唐・善無畏譯。又作《蘇悉地供養法》、《蘇悉地羯磨法》。收在《大正藏》第十八册。內容係依《蘇悉地經》，敍述有關佛、蓮華、金剛三部之供養法則。上卷說曼荼羅之造法；中卷闡明護身、結髮、寶座、獻閼伽水、三部母眞言、三部心眞言、三部母印相、三部心印相、奉請本尊、淨地眞言、除遣從魔等；下卷說塗香、華、燒香、飮食、燈、運心供養、坐法、正念誦等。

在大藏經中，宋、元二藏未收本書，唯高麗及明藏收錄，皆爲三卷。《大正藏》第十八册另收一別本，同爲善無畏所譯，但分二卷。此二卷本與上述三卷本比較時，至第二卷運心供養爲止，內容與三卷本全同，唯二卷本中之眞言係以梵字書寫。運心供養以下之文則與三卷本稍有異同。

◉附三：〈蘇悉地業〉（摘譯自《密教大辭典》）

蘇悉地業爲日本台密五業之一。係指專研《蘇悉地經》之業。傳教大師（最澄）於延曆二十五年（806）上奏，請制「止觀業、遮那業」二業，得勅許設年分度者二人各習一業。此中，「止觀業」宗天台，以學《法華經》、《金光明經》等諸大乘經典爲主；「遮那業」則以學《大日經》等密經爲主。其後，慈覺大師別開遮那業爲大日業、金剛頂業、蘇悉地業三業，與止觀業合稱四業，並得勅許置學生四人。智證大師時，又開一字業，獲准置學生五人。其後，安然更加瑜伽業，而成六業。上述大日業、金剛頂業、蘇悉地業、一字業、瑜伽業等，依次分別以學習《大日經》、《金剛頂經》、《蘇悉地經》、《一字頂輪王經》、《瑜祇經》爲主。

蘇婆呼童子經（**梵 Suvāhu-paripṛcchā，藏 Dpuṅ-bzaṅ-gis-shus-pa**）

三卷。唐・輸波迦羅（善無畏）譯。又作《蘇婆呼童子請問經》、《蘇婆呼請問經》、《蘇婆呼律經》、《蘇磨呼經》。收在《大正藏》第十八册。全書分十二品。內容述及持誦眞言者之身、口、意三業的戒法及滅罪法，除障之法，念誦眞言之軌則，斷食、持戒及溫氣、烟相、火光等三種悉地相，護摩作法以及成眞言法、成金水法、成長年法等八成就法。

北宋・法天譯《妙菩薩所問經》爲此經之異譯。但該經有四卷十二品，其品名與此經不同。此外，《大正藏》第十八册另收一別本，譯者不詳，亦題爲《蘇婆呼童子請問經》，但分爲二卷十三品，品名及內容亦與此經有異。

覺

㈠**指佛陀所證得之覺知**：梵語bodhi（音譯菩提），舊譯爲道，新譯爲「覺」。亦即成就涅槃之智慧。佛陀之覺知係究竟至極，故稱究竟覺、無上覺，又稱正覺、大覺。地上菩薩之覺知係一分未滿，故稱隨分覺；依大乘佛教的觀點，三賢及二乘之覺知相似於覺悟，然未眞得，故稱相似覺；凡夫無法眞實覺知，故稱不覺。

㈡**指佛**：即梵語buddha（音譯佛陀）之意譯。據慧遠《觀經義疏》卷本所述，覺有「覺察」與「覺悟」兩義，即聖者能覺知煩惱障而不受其害，故稱之爲覺；無明之昏闇如睡眠，但聖慧乍起則朗然如得寤，故名爲覺。

㈢**心所名**：爲梵語vitarka之舊譯，新譯作「尋」。即以尋求推度爲其性，令心怱遽而轉於粗性的精神作用。《成實論》卷六〈覺觀品〉謂（大正32·288b）：「若心散行，數數起生，是名爲覺。又散心中亦有粗細，粗名爲覺，以不深攝故。（中略）初禪未深攝，故名爲覺。」其中，又有善覺、惡覺之分，如出覺（即遠離覺）、無瞋覺、無惱覺（與前者無瞋覺均爲安穩覺）三者，屬於善覺；少欲、知足等八大人覺，亦屬善覺。相對的，欲覺、瞋覺、惱覺、親里覺、國土覺、不死覺、利他覺、輕他覺等，均爲不善覺。

㈣**十二因緣之一**：同於「受」（vedanā）。即指感受作用。《中阿含》卷五〈智經〉云（大正1·451c）：「若諸梵行來問我言：尊者舍梨子，云何爲愛？世尊。我聞此已，當如是答：諸賢，謂有三覺，樂覺、苦覺、不苦不樂覺。於中樂欲著者，是謂爲愛。」

㈤**指對心之本性的覺知、智慧**：係「不覺」之對稱。即心性完全遠離一切差別妄念，照用朗然。此與眞如、如來藏無異。《大乘起信論》謂萬有之本體（根源之心）有「覺」與「不覺」二義，覺又有本覺與始覺之別。並謂不覺、始覺、本覺之關係，謂人之本性本來具悟性，此即「本覺」，但於現實世界，此本性於無始以來即爲妄念所覆，而生於迷惑之中，此謂「不覺」，若依修行得智慧而破迷，覺了無差別平等心之本性，是謂「始覺」。此亦即破迷始悟之義。

〔參考資料〕 ㈠《般若心經幽贊》卷下；《慧苑音義》卷上。㈡北本《涅槃經》卷十八。㈢《雜阿含經》卷二十一；北本《涅槃經》卷二十三；《菩薩地持經》卷一。㈣《中阿含經》卷十。

覺力（1881～1933）

近代台灣佛教名僧，法雲寺派開祖。福建省廈門鼓浪嶼人。俗名林金獅。十九歲出家於鼓山湧泉寺（披剃師爲該寺方丈萬善），法名復願，別字圓通，號覺力。出家後曾隨湧泉寺監院本忠學習戒律六年。其後曾遊化南洋羣島及日本等地。

1909年，師首度來台灣。不久，又返鼓山湧泉寺擔任首座、監院等職。1913年，第二次來台灣，並於苗栗創立法雲寺。此後，法雲寺一脈在台灣之發展頗爲蓬勃，成爲二十世紀台灣佛教之重要推動者。

師在台灣二十年，作育人材不可勝數。除傳戒之外，且曾創設法雲佛學社、香山特別講習會與女衆佛學院。對佛教教育之推動，成效顯著。師於五十三歲時，安祥捨報於台中縣后里之毗盧寺。

◉附：覺力禪師自述（摘錄）

吾姓林，福建省廈門鼓浪嶼人，父林月，母黃玉，吾生爲長子。自幼時感人生之病苦無常。年十九，遊履鼓山湧泉禪寺時，投歸方丈和尚萬善老人爲師，取名復願，別字圓通，號覺力。

民前十一年親近監院本忠老人爲師，研究戒律六年。年二十五，隨本忠戒師至南洋羣島。民前三年漫遊日本與國內，視察大小乘佛教狀況，初渡台灣。

時駐錫台北州下凌雲禪寺，後歸福建省鼓山湧泉禪寺，奉師命任首座，次年再任監院。年三十三，應劉緝光、吳定連諸氏招聘，再度至台灣，於大湖郡下創立法雲禪寺。年四十增築禪堂，初傳戒，四方來受戒者滿堂。迨至年四十二，應辜顯榮、吳昌才等諸氏之懇請，爲艋舺龍山寺住持。是年萬善上人與本忠上人二師，令覺力必回福州鼓山湧泉禪寺接任方丈和尚，但此時余正任台灣曹洞宗之佈教師，無法分身而辭謝，乃專心致志於法雲禪寺與振興台灣佛教。

年四十五，因念及尼衆諸猶未學，始於新竹州下香山（一善）寺，辦特別講習會六個月。是年爲台灣佛教代表，出席於日本東亞佛教大會。

年四十六，於海山郡下助徒妙清尼師創立

圓通禪寺。翌年於台中州后里再為徒妙本姊妹等建毗盧寺。年四十八，回本山法雲禪寺，再次傳大戒，戒子多至五百餘人，極一時之盛矣。

越年，設立北投法藏寺。以上為曹洞宗所開之寺。（中略）後再率領門下十餘人回福州鼓山湧泉禪寺，為恩師萬善上人八秩嵩壽祝嘏，順道巡禮國內各大名山聖蹟。翌年歸台而頓悟無常，故再造法雲禪寺根本道場，每夜集衆宣講鼓山湧泉禪寺之叢林道場規則，並講《法華經》與天台。（中略）

年五十二仲夏，時覺軀體欠安，時好時壞。此時妙然徒求吾下山，住毗盧寺矣！

〔參考資料〕 禪慧《覺力禪師年譜》。

覺天（梵、巴Buddha-deva）

印度小乘說一切有部學者。婆沙四評家之一。音譯又作勃陀提婆、浮陀提婆、佛陀提婆。其事蹟散逸不詳；至於其生存年代，據推定，約為西元前後。

依涼譯《阿毗曇毗婆沙論》卷一所說（大正28・6a）：

「誦持修多羅者說言：五根是世第一法。尊者達磨多羅說曰：世第一法體性，是思名差別耳。尊者佛陀提婆說曰：世第一法體性，是心名差別耳。」

由此可知覺天與法救同為說一切有部中之誦持修多羅者（經師）。又，師以為有為法雖多，但不外乎「大種」與「心」（即物理與心理兩大元素），如《大毗婆沙論》卷一四二曰（大正27・730b）：「諸有為法有二自性，㈠大種，㈡心。離大種無所造色，離心無心所。諸色皆是大種差別，無色皆是心之差別。」

此外，《俱舍論光記》卷二十曾舉出其對過去、現在、未來三世之說法云（大正41・311a）：「諸法行於世時，前後觀待，立名有異；觀待後故名過去，觀待前故名未來，俱觀待故名現在。如一女人觀待女名母，觀待母名女；體雖無別，由待有異，得母女名。」

〔參考資料〕 《大毗婆沙論》卷二、卷十九、卷二十二、卷四十四、卷四十九、卷六十一、卷七十四、卷一二七；《俱舍論》卷二十；印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》第六章。

覺心（1207～1298）

日本臨濟宗法燈派之祖。信濃（長野縣）人，俗姓常澄。號無本、心地。十九歲出家，二十九歲至東大寺，登壇受具足戒。其後，從退耕行勇、藏叟朗譽諸僧參禪。建長元年（1249）春，隨商船入宋，歷參癡絕道沖、荊叟珏諸僧，後嗣護國寺無門慧開之法。建長六年返日，住高野山金剛三昧院。其後，應願性之請，創建西方寺（後稱興國寺）。

弘安四年（1281），奉勅住京都勝林寺，並至宮中說法。後，龜山上皇改皇居為禪刹，請師居之，師固辭不受。弘安八年，應請任北山妙光寺開山祖。永仁六年示寂，世壽九十二。勅諡「法燈禪師」、「法燈圓明國師」。

師為禪密兼修者，多以公案接化學人。著作有《法燈國師坐禪儀》、《由良開山法燈國師法語》等書。

〔參考資料〕 《元亨釋書》卷六；《延寶傳燈錄》卷二；《本朝高僧傳》卷二十；伊藤英三《禪思想史體系》。

覺岸

元代末期禪僧。吳興（浙江省吳興縣）人。生卒年及姓氏均不詳。號寶洲。為楊岐四世晦機元熙之法嗣，學通古今，深達佛理。嘗住松江（江蘇省松江縣）昭慶寺、浙江省湖洲烏程職里寶相寺等地。至正十四年（1354）編《釋氏稽古略》一書（《大正藏》第四十九冊），為編年體之佛教通史。

〔參考資料〕 《釋氏稽古略》卷一。

覺性（1575～1660）

朝鮮禪僧。報恩（忠清北道）人，俗姓金，字澄圓，號碧巖。十四歲出家。後隨浮休善

修入俗離山，並隨侍歷遊德裕、伽耶、金剛諸山。壬辰之役（1592）時，從軍立功。其後，法譽漸高，求道者接踵而至。光海君四年（1611），被誣爲妖僧而入獄。後獲赦，並奉命住奉恩寺，任判禪教都總攝。

仁祖二年（1624），受命任八方都總攝，監督僧軍修築南漢山城，因功蒙賜衣鉢與「報恩闡教圓照國一都大禪師」號。仁祖十四年，清太宗親征朝鮮，師勸募義僧軍數千名，北上禦侮。其後，入智異山，歷住雙溪寺、松廣寺、海印寺諸刹。顯宗元年示寂，世壽八十六。著有《釋門喪儀抄》、《禪源集圖中決疑》、《看話決疑》各一卷。其門下弟子頗多，入室高足有翠微守初、白谷處能等人。

〔參考資料〕《朝鮮金石總覽》卷下〈華嚴寺碧巖大師碑〉；李能和《朝鮮佛教通史》上編。

覺音（梵Buddhaghoṣa，巴Buddhaghosa）

巴利語系佛教的大註釋家，南傳佛教名著《清淨道論》的作者。又譯佛音。西元五世紀左右之中印度摩揭陀國人，爲佛陀伽耶附近的婆羅門之子。幼學吠陀，能誦七千偈，另通瑜伽、數論等派之學說。嘗遊歷諸國，以議論爲事。後爲比丘Revata所折服而歸依佛教，並致力於三藏之研究。由於雄辯如佛，故時人以覺（佛）音稱之。

早年嘗撰《Ñāṇodaya》、《Atthasālinī》，註《法僧伽》（Dhammasaṅghani）。後在Revata的鼓勵下，入錫蘭求三藏註解。時當Mahānāma王（413～435年在位）治世的時代。他住在Anurādhapura地方的「大寺」（Mahāvihāra），師事Saṅghapāli、Buddhamitta等人，學習該寺所傳三藏註疏及長老之教示。時，長老們曾以二句偈試驗其學識，他乃撰《清淨道論》（Visuddhi-magga）以闡述佛教綱要。諸長老知其才識非凡，乃將錫蘭註疏傾囊相授。此後，他住在Gantlākāra寺，致力於將佛教三藏譯爲巴利語，並作註釋工作。

他先應Buddhasiri之請，依錫蘭所傳《大義疏》（Mahā-atthakathā）、《Mahā paccarī》、《鳩倫陀》（Kurunda）等註釋，參照長老們所說，編述律藏註《Samantapāsādikā》。此書相當於漢譯的《善見律毗婆沙》，其製作年代可能是西元433年左右。其後，又譯述經藏及論藏，並親撰註疏；巴利三藏的註解至此乃告大致完備。

覺音的註釋，並不僅止於本文的語義，且包含歷史、地理、天文、音樂、動植物等諸多解說，以及有關印度古代風俗習慣的資料。

關於他的晚年，錫蘭佛教界相傳，說他爲禮拜菩提樹而返回印度。逝世後上生兜率云云。緬甸佛傳則說他是緬甸人，西元四百年自Thaton（即金地國）入錫蘭，三年後持經典返國，致力於緬甸佛教的復興。

按，覺音從錫蘭到緬甸應是事實，當時似乎也到過廣州。果眞如此，則《歷代三寶紀》卷十一所載，南齊·永明年中（約爲489年左右），與僧伽跋陀羅持《善見律毗婆沙》到廣州，旋搭船南返的三藏法師可能就是指覺音。其後，他可能是返回摩揭陀，並在當地入寂。

關於他的著作，古來傳說紛紜，除上述之外，可以確定的還有《Kaṅkhāvitaraṇī》（戒本註）、《Sumaṅgalavilāsinī》（長部註）、《Papañcasūdanī》（中部註）、《Sāratthappakāsinī》（相應部註）、《Manorathapūraṇī》（增支部註）。

〔參考資料〕《大史》；M. Winternitz著·中野義照譯《佛教文獻》第五章；《Buddhaghosuppatti》；《The Life and Work of Buddhaghosa》；《A History of Pāli Literature》；Sukumer Dutt《Buddhist Monks and Monasteries of India》。

覺密（梵Buddhaguhya）

印度瑜伽部密教的三大義學僧人之一。約爲西元八、九世紀時人。一說其爲智足（Jñānapāda）之弟子，或說爲無垢友（Vimalamitra）之弟子。據傳西藏赤松德贊王（742～

797）曾邀師入藏，然師欲往開拉沙山修行，故未從命。師以註釋《大日經》、《初會金剛頂經》（即《攝眞實經》）而知名於世。

覺盛（1194～1249）

日本律宗僧。大和（奈良縣）服部鄉人，字學律，號窮情。八歲入興福寺出家。初修俱舍、唯識之學。繼從戒如、貞慶學律，復從高辨學華嚴。嘉禎二年（1236），與叡尊、圓晴、有嚴等人，於東大寺法華堂自誓受戒。其後，又設四分律布薩，自任羯磨師。仁治元年（1240），爲四條天皇授菩薩戒。寬元元年（1243），奉勅住唐招提寺，講律宗三大部，並致力於中興該寺，時人稱之爲「鑑眞再生」。建長元年示寂，世壽五十六。後醍醐天皇追諡爲「大悲菩薩」。門下弟子有良遍、聖守、圓照等人。著有《表無表章文集》七卷、《梵網經述迹》二十卷、《菩薩戒通別二受鈔》二卷。

〔參考資料〕《本朝高僧傳》卷五十九；《律苑僧寶傳》卷十一；《大悲菩薩并弟子行狀集》；村上專精著．楊曾文譯《日本佛教史綱》第三期第五章。

覺賢（梵Bodhibhadra）

印度後期中觀派思想家。生於西元一千年左右。爲阿底峽的老師之一。以撰《智心髓集會疏》（Jñānasārasamuccayaniban-dhana）註釋聖提婆之《智心髓集》而知名於世。《智心髓集》係一學說綱要書。內容除批判外教外，亦依次解說有部、經量部、唯識派、中觀派等佛教四大學派之基本學說，並將中觀思想視爲最高位。

覺賢爲註釋《智心髓集》所撰之《會疏》有如下特徵：(1)將經量部視爲大乘。(2)將唯識學派分爲陳那系統之有相派與無著系統之無相派。(3)將中觀派之世俗設定（kun rdsob rnam par gshag pa）分成清辨系統與寂護系統。此種分類在印度成立之佛典中已難見到。

覺賢之著作，除《會疏》外，尚有《菩薩律儀二十論細疏》（Bodhisattva saṃvar-aviṃśakapañjikā）、《菩薩律儀儀軌》（Bodhisattvasaṃvaravidhī），皆與菩薩律儀相關。其中，《菩薩律儀二十論細疏》與寂護之《律儀二十論註》同是註釋月官《菩薩律儀二十論》之書。由此可見，寂護與覺賢之思想或許有所關連。

〔參考資料〕《青史》；多羅那他《印度佛教史》。

覺鑁（1095～1143）

日本新義眞言宗開祖。肥前（佐賀縣）人，號正覺房。通稱鑁上人、密嚴尊者。相傳爲平將門的族胤，父祖皆以武功聞名鄉里。天永元年（1110），從仁和寺成就院寬助出家。其後，至東大寺戒壇院受具足戒，又遊學南都、高野山，從三井寺覺猷、醍醐寺賢覺等人學習密教。大治元年（1126），獲准於紀州石手邑神宮寺建立傳法院。長承元年（1132），奏請於高野山創建大傳法院，作爲鳥羽上皇的祈願寺。長承三年，奉白河法皇之命，任大傳法院座主，兼攝金剛峯寺。後遭金剛峯寺徒衆嫉妬，遂於翌年引退，隱居於密嚴院。保延六年（1140），金剛峯寺徒衆襲擊密嚴院，並破壞大傳法院。師乃至根來山避難，並於當地建立圓明寺。康治二年圓寂，世壽四十九。勅諡「興教大師」。

師不爲門戶之見所拘有，先後歷訪仁和、醍醐寺及高野山諸高僧，從諸家受密教事相，而後自創一派，稱爲「傳法院流」（廣澤六流之一）。嗣法弟子頗多，高足兼海、眞譽等繼承其業。著有《五輪九字明祕密釋》、《密嚴諸祕釋》、《父母孝養集》等，均收於《興教大師全集》。

〔參考資料〕《覺鑁上人傳》；《元亨釋書》卷五；《本朝高僧傳》卷十二。

覺宇派（藏Gcod-yul-pa、Spyod-yul-pa）

西藏佛教宗派。又譯「覺域派」、「覺宇

巴」。「覺」（gcod）意爲「斷」，意謂此派教法能斷除人生之苦惱及生死之根源。「宇」（yul）意爲「地方」，即佛家所謂之「境」，亦即人們心理活動之對象。該派認爲一切煩惱產生於人們對認識對象之誤解及由此引起之愛憎，故主張以智慧與慈悲斷除煩惱，因之稱爲「覺宇派」。另有人將「覺宇」的「覺」字寫成spyod-yul，意思是「行」，意指對所認識事物之分析、判斷等活動。如依此等意義，則「覺宇」一詞可解爲般若空性見與慈悲心。對所認識之境界，有將錯誤認識轉化爲正確認識之功能。

此派教祖與希解派同爲帕當巴桑結。相傳他在第三次入藏時，把覺宇派的教法傳給「交・釋迦也協」（Skyo Shākya Ye-shes）和「雅隆・瑪熱色波」（Yar-Klongs rma-ra ser-po）。雅隆・瑪熱色波所傳一系稱爲「頗覺」（pho-gcod，意謂「男傳覺宇法」），後輩弟子多爲男子；交・釋迦也協一系則稱爲「摩覺」（mo-gcod，意爲「女傳覺宇法」），後輩弟子多爲女子。此外，還有喀饒巴（Kha-rag-pa）系的傳承。

概括而言，覺宇派與希解派有頗多類似處。其流傳時代大約是在十一世紀末期以後，由於缺乏強有力的經濟後盾，且組織鬆散，故未曾大盛。到十五世紀以後便逐漸失傳。

◉附：劉立千〈覺宇巴〉（摘錄自《印藏佛教史》第九章第六節）

覺宇之教授，乃以波若波羅密多法門而融合密教之修行。其教旨本於上中下三品《波若經》及《攝經》。主要唯有四點：(1)修密性見。(2)修大悲菩提心。此二爲覺派之正行。(3)依止上師。(4)觀資糧田，行七支供養。此二爲覺派之前行，最終修法有金剛亥母之成熟解脫及《內法》之祕密教授。其與密教契合之修行，最足表現者，如行人須於夜間，至屍林曠野與鬼祟聚合之處，行六度之施度，以身布施。此時雖天魔鬼怪一切現形，以修六度之慧度，觀諸法無性本空故，亦不怖畏也。

〔參考資料〕 王森《西藏佛教發展史略》。

覺禪鈔

書名。爲日本眞言宗修持法之集成。又作《百卷鈔》、《小野百卷鈔》、《淨土院鈔》。日本眞言宗僧覺禪，費時四十餘年所撰成。收在《大正藏》圖像部及《大日本佛教全書》第四十五至五十一册。內容收載眞言宗之諸尊法及諸經法，並附諸尊與修法壇等圖像。爲研究東密事相之權威著作。

本書向來以寫本流傳，故諸本卷數略有不同。或爲一百卷，或爲一一一卷，或爲一一四卷，或爲一二八卷。高野山、勸修寺、增上寺、長谷寺等處皆藏有此書之古寫本。《大日本佛教全書》所收者，即以增上寺本爲底本而翻刻出版者，分諸佛部、佛頂部、諸經部、觀音部、文殊部、菩薩部、明王部、天等部、雜部等九部。

覺囊派（藏Jo-naṅ-pa、Jo-mo-nan）

西藏佛教支派。始祖爲十二世紀初之域摩・彌覺多傑（Yu-mo mi-bskyod rdo rje）。他所創立的「他空見」，即覺囊派之核心教義。其後，五傳弟子袞張突結尊追（Thugs-rje brtson-grus；1243～1313）在拉孜東北建立覺摩囊寺，簡稱覺囊寺，此派因而得名。十四世紀時，由於篤補巴（Dol-bu-pa；1290～1361）對「他空見」學說之精義有大幅度的發揮與闡揚，此派因而漸趨興盛。

篤補巴原名「喜饒堅贊」（Shes-rab rgyal-mtshan），早年學習薩迦派的教法，三十一歲時到覺囊寺學習「時輪金剛」等法；三十五歲時繼任覺囊寺寺主。

十七世紀時，此派又出現一位大師，此即《多羅那他佛教史》的作者多羅那他（Tāra-nātha；1575～1634）。由於多羅那他的聲望，此派在當時有比較興旺的局面，但其後即漸趨衰微。其所屬寺院多被併入格魯派之中。

◉附：王森〈覺囊派〉（摘錄自《西藏佛教發展史略》第七篇）

覺囊派，這一派在對於佛家「性空義」的解釋上和所有西藏佛教其它派別都不同。它認爲事物有它的眞實體性，這種眞實體性本身不能說它是性空；由於人的「虛妄分別」增加上去的東西，才能說是性空；因此，所謂性空，只能指由「虛妄分別」增加上去的東西是空的，而事物本眞，自身不能說是空的。事物本眞是事物之「自」，加在事物上的「虛妄分別」是「他」，因此說性空，只能是「他空」，不能是「自空」。這和其它派別不同。其它派別遵循龍樹的中論義，說一切事物並無常存不變的實體。它本身就是虛妄的，所以才說性空。性空是說事物自體本性是空，對「他空義」而言，這也叫作「自性空」。他空義說事物有它的實性，特別是引申到一切衆生皆有佛性，在衆生位的佛性和佛的佛性，無二無別。這些說法骨子裏是和印度教的濕婆派一脈相承。因此，西藏佛教其它派別的喇嘛們都駁斥「他空義」的見解，認爲覺囊派見解不是佛教。

〔參考資料〕 王輔仁《西藏佛教史略》第六講第六節；G. Tucci著．耿昇譯《西藏的宗教》第四章；阿旺洛追扎巴著．許得在譯《覺囊派教法史》。

譯經

指佛經之翻譯。在我國古代，是指將梵本等佛典翻譯爲漢文而言。從事譯經之僧侶稱爲「譯經僧」。相傳後漢明帝時迦葉摩騰所譯之《四十二章經》爲我國最早之譯經，但確爲可考之史實者則爲後漢桓帝時安世高所譯之《安般守意經》。當初之譯經僧多屬西域人，其後逐漸有印度人加入，並於南北朝時成爲主流。漢人則自魏．朱士行以後至北宋，相繼有人至西域、印度求法或從事譯經。

在古代譯經家之中，鳩摩羅什、眞諦、玄奘、不空被稱爲「四大譯師」。其他，像竺法護、菩提流支、曇無讖、佛陀跋多羅、義淨、實叉難陀、菩提流志等人也都是在各時代名重一時的佛典翻譯家。此外，古代之譯事，常由國家勅令從事，所以經題後每有「奉詔譯」之題署。屬於國營設施之譯經場大多設於洛陽、長安、建康（南京）等地。

譯經分爲單譯、重譯兩種。單譯，又稱一譯，指同一經典僅譯一次。重譯，又稱異譯、同本異譯，即同一經典有二次以上之翻譯。所謂同本異譯，係指原典之書名相同之不同譯本。由於經典在印度、西域的流傳過程中，隨著時空的演變，同一經典的不同傳本，其內容常有或多或少的差異。因此，歷代同本異譯的經典之中，其內容與篇幅也往往不盡相同，並不僅是譯筆有異而已。

我國佛教界常將以梵語、西域語或巴利語書寫的佛典視爲經論的「原典」，實則這種原典並不一定是最原始的佛典。因爲在佛教發展的最初期，是以印度內地的各種方言傳述的。其後才改譯爲梵語或巴利語。因此，現今所說的原典，其實大部分都是被傳譯過的譯本。

在佛教遍傳各地之後，佛典也被譯成各國的語言。此中，梵語佛典主要傳播於中國、窣利、龜玆、于闐、西藏等地，並譯成該地區的語言。巴利語經典主要傳播於南方錫蘭等地，並有緬甸、暹羅、柬埔寨等文字的音譯。此等譯本中又有輾轉重譯的情形。例如先由梵語譯成胡語（西域語），再由胡語譯成漢語；或是先自梵語譯成漢語，再由漢語譯成西藏語。也有先從梵語譯成藏語，藏語再譯成西夏語、蒙古語、古代土耳其語、滿洲語的情形。近代，由於語言學研究的勃興，梵巴藏漢等語之佛典也常再被譯成歐洲語、英語及日語等現代語言。

◉附一：五老舊侶〈佛教譯經制度考〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊳）

㈠譯經時代的分期

中國的翻譯事業是一門很古的學問，同時也是一樁很有成就的偉大事業。這光榮的功績不能不歸功於佛教史上歷代譯經的高僧，而歷

朝國家的保護和援助也是不可磨滅的。中國佛教的譯經事業，自後漢至元代歷一千一百多年，從譯業發展的過程說，大概可以分為四個時代。

第一、原始時代，也可以叫做草創時代。自佛教傳來以後，經過後漢、三國而至西晉，在這個期間，翻譯的術語和體裁都是草創的。據《梁僧傳》的記載，最初完成的一本譯經，是後漢明帝永平年中（58～75），攝摩騰、竺法蘭兩個印度僧譯出的《四十二章經》。

第二、試驗時代，自西晉經東晉至羅什以前，大概可以說是試驗中的未完成時代。其間較露頭角的譯者，是竺法護（313～317）、曇無讖（414）、鳩摩羅什（401～409）。在這期間，為要將那些語格和漢文完全不同的梵語譯成漢文，曾經行過種種的試驗。譯語的創造和訂正，實在費了種種苦心。有一件有趣的故事：某日譯經的道場要譯「師子奮迅」（原語 Siunh avijrm bhita）這一語時，因為筆受者不能了解，三藏法師種種說明不得要領，不得已，終於想出一個法子，把一盤水潑到庭中一隻狗的身上，驚動了那隻悠然浴在暖日中，正甜睡著的狗，突然狗跳了起來，身體震憾了一下，全身汗毛豎立，於是三藏法師指著它說：「就是這種樣子啦！」師子奮迅的譯語是這樣產生的，後來才用「嚬呻」一語代替了它。連一語之微也是經過這樣苦心的。

第三、完成時代，自羅什以後，譯語漸次確立，經過流離四方的眞諦（557～569），到了玄奘時代，正是完成時代，或可以說是欽定時代。因為記有「奉詔譯」字樣的經本，在體裁和文字上可以說是最優秀的譯本。

第四、衰頹時代，譯經到了這個時代，一方面因為印度的佛教滅亡、經典散失，一方面因為譯語筆受不得適任的人，自然趨於衰頹了。據《佛祖統紀》第四十六〈徽宗政和三年〉條記云：「譯經三藏明因妙善普濟大師金總持，同譯語仁義，筆受宗正，南游江浙。」這是宋朝譯經最後的記錄。《補續高僧傳》評之云：「南游江浙，則其譯場冷淡可知矣。」可謂適評。

㈡譯經制度的變遷

這裏想就佛教譯經史上的制度、方法和規則，敍述一個大概。先就佛教譯經制度來說：

佛教譯經的事業，歷代都是以極嚴肅的態度而行的，所以它的制度和儀式也都非常隆重和莊嚴。尤其是著名的譯經三藏師，如羅什、玄奘、義淨、不空等，都是在帝王的熱心保護之下從事翻譯的，故其事業可以說是一種純粹的官業。自然最初的譯經多是個人之力，規模也是很小的，到了後代，其規模漸次擴張，譯經的事業才漸漸隆重。湯用彤先生於《漢魏兩晉南北朝佛教史》第八章云：「道安法師至長安後，極力奬勵譯事，每親為校定，譯畢之後，常序其緣起。即『兵亂都邑，伐鼓近郊，猶工作不輟。』」第十章云：「長安之譯經，始於法護，盛於道安。……在道安以前，譯經恒為私人事業。及佛教勢力擴張後，帝王奉佛，譯經遂多為官府主辦，什公譯經，由姚興主持，並於譯大品新經時，姚天王且親自校讎。」

關於譯場，最初是在寺院或適當的地方，尚沒有一定的譯場的設備。羅什時代，姚興始為他在長安逍遙園建西門閣，有名的《大智度論》，便是在西門閣譯出的。到了北魏遷都洛陽，譯經最盛。據《洛陽伽藍記》所說，永寧寺譯場的莊麗，世未曾有。因為設備完全，朝野擁護，所出的譯品最為豐富和優美。到了隋煬帝時，為彥琮於洛陽上林園建翻經館，這是佛教專門譯場的濫觴。唐代太宗時，為玄奘於大慈恩寺設翻經院，其次中宗時，又為義淨於大薦福寺置翻經院。其後到了宋代太宗時，為迦濕彌羅來的天息災，及于闐來的施護，在太平興國寺建了譯經院，後來改稱為傳法院。

譯場的規制到了唐代已近於完備，再到宋朝更加富麗堂皇了。宋譯經院是太宗的太平興國五年（980）二月，計劃建築，經二年於七年六月落成的。院在太平興國寺（祀宋太祖）之西，由三堂而成。中為譯經堂，東為潤文堂

，西爲證義堂。宋代的復興譯經事業，就是在這譯經院裏所行的。

㈢唐代譯經制度

譯經院的制度和儀式，據贊寧等的《宋高僧傳》第三所述的唐代的規制，及志磐的《佛祖統紀》第四十三所述的唐代的規制，關於職位都設有九位，各各分掌特殊的任務，其組織是非常完備的，玆將《宋高僧傳》第三所見的唐代九種職位錄之於下，並稍加以說明。

⑴**譯主**：齎貝葉之三藏，以明練顯密二教者充之。這是翻譯事業的中心人物，宣讀貝葉經典原本，並講解其意義者。

⑵**筆受**：必能通華梵，學綜空有，相問委知，然後下筆，謂之綴文。這是將梵語意義寫成漢文者。人員多時有好幾名。

⑶**度語**：譯語之後，亦名傳語。這是舌人的任務。有時譯主不懂華言，即由度語者將其講述的外國語意義譯成漢語。例如罽賓的般若譯《四十華嚴》時，是由洛陽的廣濟擔任譯語的。但譯主若爲華人，或外國人而精通漢語者，則無用之必要。如玄奘、義淨、羅什，皆未用度語。

⑷**證梵本**：求其量果，密能證知，能詮不差，所顯無謬，立證梵義，證禪義。這是檢覈所翻譯的語句是否契合梵文原語意義的工作，必精通梵漢兩語者始勝任。

⑸**潤文**：員數無恆，令通內外學者充之。這是潤飾譯文的工作。因爲翻譯如僅能正確傳其眞意，尚未能稱爲完全。必其譯文成爲典雅莊麗的妙文，才能使讀者愛賞。所以任此職者，必善於修辭屬文之士。

⑹**證義**：證已譯之文所詮之義。這是調查經典內容，審定其意義有無錯誤的工作，此職亦常以多數人充之。

⑺**梵唄**：法筵肇啓，梵唄前興，用作先容，令物生善。「唐・永泰中，方聞此位」。這是當譯業開始，舉行宗教儀式時，擔任梵唄諷誦，讚歎三寶的職務，依此以整肅譯場人員的威儀，並啓發護法的善心。說來似爲一種佛教音樂隊。

⑻**校勘**：校勘已翻譯成之譯文，以期完璧。是一種所謂校閱的工作。

⑼**監護大使**：這是翻譯成後，經過淨書，擔任監閱的職務，常由朝廷高官充任。因爲這時已非譯文巧拙的審查，而是一種名譽的事業的監督。當某經典譯成，其譯主如果認爲已經完善妥當，即託之於監護大使，由監護大使再奉之於朝廷，以供皇帝的閱覽。熱心佛教的皇帝，雖然日理萬機，對此也常賜以御製的序文。如玄奘譯出《瑜伽師地論》後，唐太宗曾賜以〈大唐三藏聖教序〉便是。這種翻譯，純爲一種官業，如現在常見的經典，於譯號之處置有「奉詔譯」的文字，都是官業的證明。

以上是《宋高僧傳》所舉的唐代譯場的九位，關於這種職位的名稱，隨各經典的翻譯各有多少出入的不同，自不能一概而論。此外還有一個重要職位如「正字」，就是當音譯梵語時，調查其文字是否正確之職務。此種職位，必選精通兩語的發音者任之。例如玄應在玄奘的譯場任此，後來撰《一切經音義》二十五卷；慧琳在不空的譯場任此，後來擴大之而出《一切經音義》一百卷，故任此種職務者，必須精通音義始能勝任。因此加之，可以數爲十倍，玄應和慧琳的《一切經音義》的大著，是今日研究我國古音學的參考書，這可以說是佛教譯經事業對於我國音韻學的一種貢獻。

㈣宋代譯經制度

宋代譯經院的規模，比較唐代還要完備。因爲譯主的人物不及唐代，所以成績不甚顯然，而今宋經譯典不大爲學者研究，恐怕也是因爲如此吧？但宋代的譯場制度確是值得研究一下的。玆錄《佛祖統紀》第四十三所載九位名義與其任務，以供讀者的參考：

「第一譯主，正坐面外，宣傳梵文。第二證義，坐其左，與譯主評量梵文。第三證文，坐其右。聽譯主高讀梵文，以驗差誤。第四書字梵學僧，審聽梵文，書成華字，猶是梵音。第五筆受，譯梵音成華言。第六綴文，回綴文字

，使成句義。第七參譯，參考兩土文字，使無誤。第八刊定，刊削冗長，定取句義。第九潤文，官於僧衆南向設位，參詳潤色，僧衆日日沐浴，三衣坐具，威儀整肅，所須受用，悉從官給。」

有了唐宋這樣完備的譯經制度，漢譯經典才能在人文史上永放燦爛的光明。也唯有這樣周密的用意才能成立千古不磨的漢譯大藏經。回顧今日翻譯事業的簡陋貧弱，眞有天淵之隔。

(五)佛教譯經規則

關於譯經的規則，古代也有很嚴格的規定。近來翻譯的標準，所謂信達雅，在譯經時代早已發明過了。翻譯本來不是一件容易的事。從前姚秦時代，羅什論佛經的翻譯說：「改梵爲秦，失其藻蔚。雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。」這實在是翻譯巨擘羅什曾經嘗過甘苦的知言。在譯經史上定下方法和規則的，有道安的「五失本，三不易」、彥琮的「八備十條」、玄奘的「五種不翻」、贊寧的「新意六例」。玆分別介紹如次。

(A)道安的「五失本，三不易」

這是指示翻譯胡語有五種失原本之義和三種不容易的事項，本出於他的《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》，而轉載於《出三藏記集》第八的。原文說：

「譯胡爲秦，有五失本也。一者胡語盡倒而使從秦，一失本也。二者胡經尚質，秦人好文，傳可衆心，非文不合，斯二失本也。三者胡經委悉，至於歎詠，叮嚀反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者胡有義記，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者事已全成，將更傍及，反騰前辭已乃後說而悉除，此五失本也。」

「然般若經三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古，以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗，二不易也。阿難出經，去佛未久，尊大迦葉，令五百六通，迭察迭書，今離千年，而以近意量裁；彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎？斯三不易也。涉玆五失，經三不易，譯胡爲秦，詎可不愼乎？」

道安生於晉·永嘉年間，晉孝武帝太元四年（379）到長安，爲苻堅所重。道安博涉羣書，善爲文章，在佛教史上是一個很重要的人物。他在關中講學譯經，集國中之英才，當時有疑難的問題，都得道安一言而解決。他所譯的佛經，多爲罽賓一切有部的譯本，所以他稱其原文爲胡語，從中國譯經史上看來，初期的佛教經典，並不是直接從印度來的，而是經過西域各小國的媒介。所以初期佛經多半是從西域的所謂胡語譯出來的。關於這點，日本學者羽溪了諦所著的《西域之佛教》（我國商務印書館有譯本）有詳細的研究。這裏讓我簡單解釋一下五失本和三不易的意義。

所謂五失本：第一，說梵文和漢文，其文體字句是完全顚倒的，要把它順從譯漢，不能不使其文體顚倒，這就失去梵文的原型了。第二，梵文多帶組織的推理的性質，而漢文，却重在文學的修辭，因此要拿組織的東西作爲文學的表現，勢必失去原型。第三，梵文的敍事叮嚀，反覆周到。特別於讚歎吟詠之處，再三再四反覆，不嫌其煩；而漢文却以率直簡潔爲主，常有任意切斷其冗長而縮短的習慣，以此而譯梵文，自然要失掉原型了。第四，梵語一字含有多義，而任何一義都是正確的。而漢語單詞却不能一一表現，如一省略，也要失去原型的。第五，梵文於一敍事，常一再重述前辭，加以舖張敍述，若把它作爲單一敍事而翻譯，則有失其原型。這一點，梁任公先生的《翻譯文學與佛典》曾詳細地敍及。

其次所謂三不易：第一，佛陀說法，是以三達（即通達過去、未來、現在三世之義）之心，演暢古雅淵博的思想的，要把它改頭換面而移入於時代的新思想，實在不是容易的事。

第二，翻譯千年往古的佛陀微妙的言說，把它看作今日世俗的事情，既已抹殺宗教的權威，而譯者亦易陷於錯誤。要懂得如此的深意從事翻譯，是至不容易的。第三，佛滅不久，阿難誦出佛陀遺言時，摩訶迦葉令五百聖者，愼重討論，兢兢期無遺憾。而今去佛已遠，翻譯者多以淺近凡慮，任意評量，實在大膽妄爲。如此而欲表現佛說的眞意，實在不是容易的。

(B)彥琮的「八備十條」

彥琮是隋代佛界的奇才，據《續高僧傳》說：初在本鄉鎭郡（河北）出家。名道江，後遊鄴下，徧參講席，學問大進。北周武帝亡齊，被召勅學爲通道觀學士，他和宇文愷等朝賢爲侍講，談論老莊，這時朝廷揚道抑佛，他外雖穿俗衣而內持法服，改名玄琮。隋文帝受周之禪，改號開皇，自此佛教漸盛。開皇三年，文帝幸道場，見老子化胡像，大生怪異，勅集諸沙門道士，各論其所本。琮即辨其妄，折伏道士。是年西域經至，奉勅參與翻譯，旋陪鸞東巡至并州。十二年，勅召京師，令掌翻譯，住大興善寺，供給甚厚，琮洽聞博達，煬帝大業二年，東都成爲新治，與諸沙門到闕朝賀，特召入內禁。談述治體，呈示文頌，因下勅於洛陽上林園立翻譯館居之。著譯佛經極多。這八備十條，就是他在上林園的翻譯館所定的。這是指示凡要參與翻譯的人，須要具備八項資格，又當翻譯的時候，有十條應注意的事項。本出於彥琮的《辯正論》，而引載於《續高僧傳》第二的。玆錄如下：

「粗開說例則有十條，字聲一，句韻二，問答三，名義四，經論五，歌頌六，咒功七，品題八，專業九，異本十。各疏其相，廣文如論。……所備者八，誠心愛法，志願益人，不憚久時，其備一也。將踐覺場，先牢戒足，不染譏惡，其備二也。筌曉三藏，義貫兩乘，不苦闇滯，其備三也。旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也。襟抱平恕，器量融虛，不好專執，其備五也。沈於道術，澹於名利。不欲高衒，其備六也。要識梵言，乃閑正譯，不墜彼學，其備七也。薄閱蒼雅，粗諳篆隸，不昧此文，其備八也，八者備矣，方是得人。」

(C)玄奘的「五種不翻」

佛教翻譯事業，到了唐代玄奘，已經是成熟的時期了。他對於翻語設了一定的法則，稱爲五種不翻。這是說當翻譯梵語時，只能譯其語音而不能譯其義的有五種。《翻譯名義集》序，引「唐奘法師論五種不翻」說：

「(一)祕密故，如陀羅它（即呪語）。(二)含多義故，如薄伽梵具六義（自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴）。(三)此無故，如閻浮樹，中華實無此木。(四)順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音。(五)生善故，如般若尊重，智慧輕淺。」（中略）

(六)佛敎譯經方法

以上大略介紹了歷代譯經諸大家所定翻譯的規則。以下想稍微檢討一下他們譯經的方法。

關於佛教譯經的方法，從形式上看，大概有四種形式：

第一種，可以稱爲略抄式的翻譯方法。在古代經錄中，已舉出許多所謂抄《華嚴經》，或抄《維摩經》的部類。這有將已譯的經典擇要抄錄而成的，也有在翻譯的時候，略抄原典的重要部分而成的。其最模範的代表作是《四十二章經》。關於這部經典，《開元釋教錄》也這樣說：「舊錄云：此經本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似孝經十八章云云」，在原始譯經時代，這種經典必定有若干存在的。

第二種，可以稱爲整文式。這是重譯一種已經譯過的經典所採用的方法。重譯的理由，自然是因爲那原典尚保有一些未傳的特點，或不滿於前譯經典的譯語的。然而其中的某一部分，前譯的文字被認爲已經妥善，依照抄襲前譯也有的。如《添品妙法蓮華經》，就是一字一句不改的抄襲羅什的所譯，而《四十華嚴》大體也是襲用《八十華嚴》的，這是一個例子。

第三種，可以稱爲撰述式。在經錄中，我

們可以發見被稱爲疑似經或疑僞經的許多經典。這些經典看來像從原文譯出的，其實是從譯者的腦中產生的。不過無論他的製作如何巧妙，髣髴總可有什麼地方露出了馬脚，這些可以叫做撰述的經典。

在疑僞經中，多是古來好事者所妄作，或與道教及儒教有關聯而被妄作的。如晉道士王浮僞造了一部《老子化胡經》，說老聃死後生於天竺爲佛。後來佛教針對這點，造《清淨法行經》，以老子、孔子、顏回三聖，爲佛遺於震旦的摩訶迦葉等三弟子的再生，有意附會，是可以想像的。又關於僧俗戒儀的僞經尤爲不少。如《比丘應供法行經》、《居士請僧福田經》、《善信菩薩二十四戒經》、《遺教三昧法律經》、《五辛報應經》、《阿難請向戒律論》等都是。此中《比丘應供法行經》及《居士請僧福田經》，見《梵網菩薩戒本疏》第三所引。宋朝朱熹說《楞嚴經》是中國人僞造的，却是另一種武斷，而未提出有力證據。近代日本學者也有說《大乘起信論》是中國的撰述而非擇自印度的原本。這一點尚有討論研究的餘地。但梁任公先生却以爲這是中國文化史上的光榮！

第四種，可以稱爲對譯式。這是普通的翻譯方法，沒有說明的必要。大多數的經典都是依此方法成立的。成爲問題的，只是這種翻譯，是應逐語直譯呢？還是應達意譯呢？後者著重表現原文的意義，而不拘泥於辭句的末節。對於原意的表現如果無所增益，反而覺得有妨害的語句，於必要時常不吝惜地棄而不顧。以完成其原意的通暢，譯家巨擘羅什最能代表這種態度。如《阿彌陀經》梵文形容極樂莊嚴之中，八功德水洋洋的狀態。有「八功德水，充滿齊岸，鴉亦可飲」的原意，此種水滿的形容詞，在梵文爲常套語。將「鴉亦可飲」這種形容詞譯於外國語是不適切的。羅什單把它譯爲「八功德水充滿其中」，可以說是達意的譯法。

其次，就第二的逐語直譯的態度來說，以原文的意義爲主是應無異議的，但若忽視辭句的完整，也不能表現原文的眞意義。如果但求原文的意義通暢，割愛辭句，結果也不是忠實於原意的態度。對於辭句的微末能以細心的注意而譯出，則原意自然不能不顯出了。要之爲求意義暢達而不顧辭句是不行的，但若爲辭句所害而難充分表現原意時，應該以註釋明之。如果是尋常的一個故事，或平易簡明的文書，辭句雖被犧牲一些也不致有什麼大的錯誤，但在那深遠幽微的教義上，有時一毫之差常有千里的懸隔。在這種情形之下，對於辭句的瑣細若不特別注意譯出，自不能盡翻譯的職責。代表這種態度的是玄奘法師。在他以前，中國雖已譯了許多經典，但從來那些微妙的教理只是達意的翻譯，未能充分地詮顯，在他是感到遺憾的。如俱舍唯識從來的翻譯他便不滿。他之所以排除萬難踏上十萬里程的動機，也可以說全在求眞的一念。他在印度經過十七年，終於無恙地踏上故國的土地。所以他所譯的經典，辭句非常的忠實。他是中國譯經事業上劃時代的偉人，在他以前的翻譯叫舊譯，他所譯的叫做新譯。

◉附二：藍吉富〈貝葉傳經〉（摘錄自《中國文化新論》〈學術篇〉）

譯經史鳥瞰

我國傳譯佛經的事業，如果依幾位主要譯師所處的時代來分，大約可以分爲下列四期：

第一期：從漢末的安世高起，到鳩摩羅什來華以前。

第二期：從鳩摩羅什起，到玄奘回國以前。

第三期：從玄奘起，到開元三大士來華以前。

第四期：從開元三大士起，到北宋末期爲止。

第一期是指鳩摩羅什以前的譯業而言。時間約從西元一世紀中期到四世紀下期。這是我國佛經譯事的奠基期，又稱爲古譯時代。此一階段之主持譯事者，有史可稽的大約有五十

人。這些人多半來自西域，印度譯師不多。其中最早的兩位重要譯師，是漢末的安世高與支婁迦讖。安、支二師，是我國佛典翻譯的拓荒人物。安公所譯以小乘上座部的禪法典籍爲主，支氏所譯則偏重大乘禪法與般若系經典。這兩位譯家，爲我國佛教紮下大小乘教法的重要根柢。此外，住在敦煌的月支後裔竺法護，則是此一時期最有成績的譯師。法護譯經四十餘年，譯出一百多部，三百餘卷，內容以大乘典籍爲主，其中之般若與法華類，對當時都有不小的影響。我國大乘教義的最初輪廓，可以說是法護規劃出來的。

除此之外，支謙在南方（東吳）傳譯。帛尸梨蜜多羅初譯密乘典籍，僧伽提婆譯出阿含及小乘論書，凡此諸公，在傳譯史上都各具歷史地位。華人方面，朱士行是西行求法的最初典範，曾經到西域覓取《般若經》原本，送回我國譯出。道安是早期中國佛教的重要傳播者，他雖然不通梵文，不曾譯書，但卻是大力襄助譯事甚有勞績的比丘。至於法顯，則係第一位到印度取經回國的中國譯師，其歷史地位也不可忽略。

大體而言，這一期的譯事是零散的。原典少，譯師們找到什麼經就譯出什麼經，對經典缺乏比較深切的認識，也沒有詳細的譯經計劃。有時原典殘缺不全，譯師們就只譯出那些殘存的部份。譯師們在翻譯原典時，如果遇到他本人也不瞭解的文句，則往往略而不譯。由於當時玄學開始流行，因此在譯語方面也常採用玄學術語（例如以「本無」譯「眞如」）。這種格義式的譯法後來也逐漸蔓延到經典的解釋範圍裏，終於蔚成「格義佛教」的時代風氣。

第二期是我國譯業的中堅時期。時間從四世紀初到七世紀初。從鳩摩羅什開始的這一階段，相對於前此竺法護等人的「古譯」而言，算是新譯時代。但是與玄奘的譯事相比，又算是舊譯時代。這一期的譯師大約有八十餘人，其中，印度人約佔半數。在這三百年間，譯業名家輩出，重要經論也逐漸地迻譯出來。

這一期的譯師，顯然應以鳩摩羅什居冠。羅什的譯事，不論就質就量來看，都明顯地開出譯經史上的新紀元。其所譯典籍，現存約四十部，三百餘卷。在譯筆上，他改正甚多前此的誤譯；在取材上，他譯出不少般若系經典與龍樹系著述。印度大乘空宗思想之能在我國流行，主因便是羅什的傳譯。此外，他所譯的其他不少經典也都甚爲國人所愛讀，即使後來的玄奘另有新譯，也無法全然取代。在佛典傳譯史上，他的影響力是無與倫比的。他可以說是我國文化史上以譯事創造歷史的重要人物。

羅什而外，此期的譯經名師尚有許多。北魏時，菩提流支譯出《十地經論》等書，在六世紀的中國北方，曾經促成地論學派的產生。稍後的眞諦，也是我國有數的譯經大師之一。他在我國一直居無定所，抑鬱不得志，然而見識不凡，所譯四十幾部書，大都爲法相唯識系之思想要典，其中《攝大乘論》一書，對當時佛教思想界影響頗大。另外，佛陀耶舍譯出的《四分律》，是我國律宗的思想根據。曇無讖所譯的《大乘涅槃經》，開啓了南方涅槃佛性一派的研究學風。佛陀跋多羅在建業譯出的六十卷《華嚴經》，也奠定了我國華嚴宗的義理基礎。此外，求那跋陀羅的《勝鬘》、《楞伽》等經，闍那崛多的《佛本行集經》等，也都是佛學名著。

這一期譯籍的影響力相當大。大抵我國佛教界所比較重視的佛書，大部份都是在這一期內所譯出的。以各學派或宗派之所據典籍而言，攝論、俱舍、地論、成實、三論、天台、華嚴、戒律、禪、淨土等宗要典，大都譯自此期。這一時期的譯事由於名家輩出，因此在翻譯上的技巧，選擇經論的見識，以及翻譯制度上，都比前期大爲進步。其能成爲我國譯經史上的中堅時期，自是理所當然。

其次的第三期，是指初唐的譯業而言。時間是在七、八世紀之間的七十幾年。譯師有二十餘人。其中，印度人約有十位。這一期年代

短、譯師少，然而由於譯事成績豐碩，因此筆者以為可獨立劃為一期。而在全期之中，則以玄奘的譯業為重心。正如鳩摩羅什之邁越前代，玄奘一生的翻譯成績，論質論量也都前無古人。其人在譯經史上的地位，頗有「一夫當關，萬夫莫敵」之勢。玄奘而外，初唐的名譯師也不乏其人。其中，義淨則為華人之中，地位僅次於玄奘的譯經名家。

在我國譯經史上，法顯、玄奘、義淨是三大華人譯師。這三位譯師都曾到印度取經，都有翻譯成績，也都曾以史地著述名揚中外。法顯的《佛國記》、玄奘的《大唐西域記》，以及義淨的《南海寄歸內法傳》，都是當代世界研究印度古代史地的重要文獻。這三人之中，義淨是我國西行求法運動的殿軍人物。他雖然不是最後到印度的中國出家人，但是在他之後赴印度求法的人，則皆無若何貢獻可言。

義淨在武則天時代回國。他曾與實叉難陀、菩提流志共譯《華嚴經》（八十卷本）。在西元七百年以後，他開始主持譯事，先後譯書五十六部，二三〇卷。其中以「說一切有部」律典一類的書最多，共有十八部，約二百卷。其次，有關法相唯識類與因明類典籍也譯出不少。

初唐譯師之中，另有數人也聲名甚著。實叉難陀譯出《八十華嚴》與《入楞伽》等經，菩提流志譯出《大寶積經》等書，地婆訶羅譯出《方廣大莊嚴經》等書，凡此諸家也都頗有貢獻。而在佛教史上影響甚大而被認為是偽書的《圓覺經》、《楞嚴經》、《起信論》等三書，依據舊有傳說，也都是此期譯師所傳譯的。

這一期的譯事，雖然為期較短，但是由於有玄奘、義淨、實叉難陀與菩提流支等四大家在，因此成績也相當輝煌。不但在翻譯內容方面，曾矯正前此的甚多誤譯，而且在取材方面也頗能補充前此譯業的不足。尤其玄奘譯筆的精審，所選經論之重要性，都為前人所不及。但是由於第二期的舊譯本已流行甚久，前此未有的新譯經論（如唯識典籍及說一切有部律典）又不甚適合中國人的趣味，加上其他種種原因，遂使這一期譯籍的影響力，仍然不如第二期。

第四期，是從中唐起，到北宋滅亡為止。時間有三百多年，譯師約有四十餘人。全期所譯典籍有五百餘部，大體以密教類為主。今傳大藏經中的密教要典，大部份都是在這一期中譯出的。密教以外的書較少，但也有若干要典，如《四十華嚴》、《大乘集菩薩學論》、《大乘中觀釋論》、《菩薩本生鬘論》等書也都出自此期。

這一期的主要譯師以唐代來華的開元三大士——善無畏、金剛智與不空為最重要。善、金二師為將密教系統地輸入我國的主要人物。二師所傳的胎藏界、金剛界兩部大法是我國密教的基礎。善無畏譯出《大日經》等二十餘部，金剛智譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦法》等二十五部，皆為密教要籍。而光大此二師之學的另一大師，則為不空其人。不空譯出《金剛頂經》等一一〇部，包含一四三卷，也大都是密教典籍。這些為數甚多的密典，在我國曇花一現，稍盛即衰。但是稍後東傳日本，促成日本真言宗的誕生。對東瀛的影響反較我國為大。

唐代而外，宋代在太宗朝來華的天息災、法天（法賢）、施護，與真宗時的法護，也都在譯業上有很不錯的成績。宋代在太宗時頗獎勵譯事，當時官設的譯經院組織也相當嚴謹，參與譯事的華人助手也大都能通梵文。可惜當時我國佛教已經不如南北朝時代之重視新譯佛典，因此影響力都甚小。（中略）

歷代翻譯佛典的數量及內容

從東漢末年到民國，歷代大都有譯事存在。長達千餘年的翻譯事業，成績當然是可觀的。如果佚失的不包括在內，單以現存的翻譯佛書計算，從古到今譯成中文的佛書大約有兩千部左右。以字數計，大約有六千萬字。

現存的這兩千部左右的佛書，有全譯本，

有濃縮式的節譯本，也有單譯一部份的抽譯本。有原本部帙較大的廣本，也有原本篇幅較小的略本，因此各書內容長短不一。長的像《大般若經》有六百卷，約有五百萬字。短的有少到二百餘字的。由於佛書與其他宗教的神學類典籍並不一樣，其內容也包含不少各種知識與智慧性的記錄，因此，如果全部含混地視之為神學式的宗教典籍，顯然並不恰當。所以，粗略地了解這些佛書的內容與性質，對有意探討其翻譯問題的人而言，是必要的。

在各種大藏經中，《大正藏》是目前學術界公認為最好的一部中文大藏經，該藏內容分類之學術性，也為其他各藏所不及。此處即擬依其分類，將歷代所譯佛書作一簡介。

在現存的兩千部左右的翻譯佛典之中，《大正藏》所收的約有一千七百部。屬於經律論三藏的書，分為十六部，依次為阿含、本緣、般若、法華、華嚴、寶積、涅槃、大集、經集、密教、律、釋經論、毗曇、中觀、瑜伽與論集部。三藏以外的書，則分別散佈在史傳、外教等部之中。其他版的大藏經或未入藏的譯籍，大體也可以歸入上述這些部類裏。

在這十六部之中，屬於三藏中之經藏類者，為阿含部到經集部的九種。依照傳統的看法，「經」是釋迦牟尼的說法記錄。實則依據現代學者的研究，佛書的形成有其複雜曲折的過程，現存這些佛經之確實為釋迦牟尼說法之忠實記錄者並不多。比較接近這一標準的，也不過是阿含部諸經與本緣部一小部份而已。

九種經部諸書中，阿含部所收，是四種《阿含經》及其異譯、節譯本。內容大體以釋迦牟尼一生的教法及傳教過程為主，並兼及當時印度思想界、宗教界的概況。這是原始佛教的根本史料，也是後代大乘典籍的思想基礎。本緣部所載，為釋迦牟尼及其弟子的各種傳記，是佛傳文學的寶庫。由於有些是後代印度人所撰的，因此也含有不少印度民間流傳的神話與寓言。其中有一部份典籍，如《佛所行讚》（Buddhacarita），在印度梵文文學史上即有極高的地位。

般若部所收是以揭櫫佛家超越的智慧及性空原理為主題的大叢書，是大乘佛教教義的根本典籍。法華部收輯的是《妙法蓮華經》的同本異譯，主題為釋尊久遠成道、小乘迴向大乘等事。此部經典對我國及日本都有極大的影響。華嚴部所收為《華嚴經》及其異譯本，為闡述釋尊離迷成道之開悟內容的大叢書。涅槃部所收為以大乘涅槃經為主。主題為佛身常住、衆生皆有佛性、極惡衆生如一闡提（icchantika）之類也能成佛等項。

寶積部係以《大寶積經》為核心的大乘佛典。《大寶積經》為四十九種獨立經典之集成，缺乏一貫的色彩。大集部以《大集經》及有關的某些零星經典，近數百年在我國民間甚為流傳的《地藏本願經》也在這一部。大體而言，寶積部與大集部所收，都不如般若等部之具有明顯的主題。此外，密教部所收，係佛教在吸收印度教教義以後所產生的經典，屬大乘後期。內容較具神祕色彩，在宗教實踐方式上頗具「法術」意味。經藏的最後一項——經集部，所收為不能歸入上述諸類的經典。共四百多部。大小乘都有，然篇幅都不很長。其中也有不少是在我國佛教界中相當熱門的，如《維摩詰經》、《楞伽經》、《解深密經》、《四十二章經》、《圓覺經》，有關藥師佛、彌勒菩薩的經典也都收在此部。

律部方面，包含八十幾部書。為印度五個小乘部派的律藏及有關戒律的典籍。這是記載印度佛教徒之生活規範的書。除了戒條及制戒緣起之外，關於僧團生活起居的規定、戒律的原理，以及較晚出的大乘戒本等都收羅在內。其中，五部律藏，各載有詳細的戒條制定的原因及佛弟子持戒、犯戒的情形，並涉及當時社會對佛教徒的態度，不祇是研究早期佛教教團的重要史料，也是研究古代出家人心理狀態的珍貴典籍。

論藏方面，包含有大小乘論書。在印度的三藏要典裏，「經」所記載的大都只是一些簡

單的原則、理念，或佛菩薩之宗教情操與境界的陳述。而「論」則是對這些理念、境界等主題的深入探討，或作進一步的分析整理與推演引申。後代印度佛教各學派思想的同異，從這些論書中最可以發見端倪。

依照《大正藏》所收，論藏共分五部。釋經論部所收諸書，皆爲對某一部經所作的解說。毗曇部所收則以印度說一切有部論書爲主。中觀部爲龍樹著作及相關典籍的彙集，所收大都爲大乘初期佛教思想的代表作品。瑜伽部則係法相唯識系論典的叢刊，是印度初期有宗思想的總滙。此外，論集部則收集一些不能歸入上述四類的大小乘論典及新著，因明學著作、《成實論》、《解脫道論》、《大乘起信論》等要籍都收在此部。概括地說，論藏類諸部，是印度佛教學術的集成，是各派思想體系的具體表現，要研究印度大小乘的佛教義理，非深入這些論典不可。

除了上面的三藏典籍之外，另外還有一些譯籍也頗爲重要。譬如史傳部的《大唐西域記》，是唐·玄奘採用印度等資料編譯而成的地理書，迄今仍爲世界學術界所重視。外教部的《金七十論》、《勝宗十句義論》、《摩尼光佛教法儀略》等書則爲印度哲學及摩尼教的要典，也值得比較宗教的研究者注意。

綜上所述，我們大體可以爲兩千年來佛書翻譯的粗略內涵及其大致方向作一鳥瞰。中國佛教的成立、佛教對中國文化的影響，主要便是這些書所導引出來的。

〔參考資料〕《佛教史雜考》（《世界佛學名著譯叢》㊶）；《佛典翻譯史論》（《現代佛教學術叢刊》㊳）；印順〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉（《妙雲集》下編③）；小野玄妙著·楊白衣譯《佛教經典總論》。

譯經院

古代官設之佛典翻譯機構。多附設於宮殿或大寺院。如隋·大業二年（606），煬帝營建東都時，於洛陽上林園建翻經館，自長安招來達磨崛多等人於館中從事翻譯，並命彥琮掌理庶務。唐·貞觀二十二年（648），太宗於長安大慈恩寺建翻經院，安置玄奘從印度請回的佛像、經卷、佛舍利等物。翌年二月玄奘即於此院開始大規模譯經。神龍二年（706），中宗於長安大薦福寺造翻經院，作爲義淨的翻譯道場。至宋代，太平興國七年（982），太宗爲天息災等人，於開封太平興國寺立譯經院，翌年改名爲傳法院。該譯經院之組織相當完備，設有譯主、證義、證文、書字、筆受、綴文、參譯、刊正、潤文等職。於西側又附設印經院，負責刊行所譯的經典。

〔參考資料〕松本文三郎著·許洋主譯〈趙宋時代的譯經事業〉（《世界佛學名著譯叢》㊶）。

警策

此詞原有「警醒策勵」之意。在文學上，係指一篇文章之核心，或指某一段精美文句而言。此外，騎馬時用以驅馬前進之馬箠，即謂之「策」。

在禪宗寺院，此詞之用法，類似馬箠，係指禪堂中之一種用具。此用具被用來糾正僧衆坐禪時之怠惰、瞌睡與姿勢不正。此種用具，一般皆由樫木製成，呈長扁平狀，長約四尺二寸，上幅稍寬，然不逾二寸，柄部爲圓形。

在禪堂坐禪時，若有僧衆打瞌睡，師家即持警策輕打其右肩（臨濟宗打左右兩肩），以示預告。若瞌睡者沈睡而鼻息大，則再重打，令其警覺。受者須低頭合掌謝之，不可生瞋恚之念，而打者則橫持警策問訊。又，警策亦用於早晨誦經、問答或驅逐掛搭僧時。有時師家也以竹篦代替。另外，《十誦律》所舉的禪杖，也是警醒坐禪中瞌睡者的工具。

近世中國佛教之禪堂中，或禪七法會中，都稱「警策」爲「香板」，然香板雖可作警策用，但同時也是禪寺中對於干犯紀律者之處罰工具。在禪宗叢林之住衆心目中，香板也是紀律與權威的象徵。

◉附：Holmes Welch著・阿含譯《近代中國的佛教制度》第二章第三節（摘錄）

在禪七期間，跑香結束或中止前的二、三分鐘，僧衆圍成同心圓在堂內經行。維那以高揚拉長的調子喊「起」字。持巡香板的僧人唱和，也齊聲喊「起——」。

〔註〕也就是說，所有跑香的僧衆加上兩位巡香。班首不必一起喊，他的香板上刻的是「警策」二字。巡香與監香有各自的香板。維那用的香板有三種：一種在跑香時使用，作爲權威的象徵，刻著「維那」二字。一種在禪堂中用來處罰禪僧的小錯失（比如說，交頭接耳），上面刻著「堂規」二字，通常是打三下。另一種由他或知客使用，以處罰禪僧較嚴重的缺失（飲酒或女人），刻有「清規」二字，這種情形，打的次數就不止三下了。

跑香的時候，由班首持香板的姿勢就可以判斷他的階級。如果是上仰的角度（水平以上三十度），他是一位堂主（副班首）。如果是下垂的角度（水平以下四十五度），則他是首座。資深與資淺的班首所用的香板是類似的。方丈的香板上只簡單的畫上三道水平條紋，他行進的時候，香板多半垂直向下，隨著身體而前後搖擺。

〔參考資料〕《行持軌範》卷一〈日分行持〉；《圓鑑日用軌則》；《黃檗清規》。

譬喩

佛陀說法（或佛典中爲說明教義）時，所常用的方式之一。通常是以具體事物擬喩抽象佛理，或以自然景觀、世俗人事現象等，譬喩佛法中之某些事實。此等方式，在佛典中頗爲常見。北本《涅槃經》卷二十九〈師子吼菩薩品〉，將譬喩分類爲下列八種：(1)順喩：依事物發展之順序所作的譬喩。(2)逆喩：逆於事物發展之順序所作的譬喩。(3)現喩：以當前之事實所作的譬喩。(4)非喩：使用假設事件所作的譬喩。(5)先喩：於說法之前，先作譬喩。(6)後喩：於說法之後再說譬喩。(7)先後喩：於說法之前後均作譬喩。(8)遍喩：譬喩內容與所欲喩顯事項的內容全部契合。

又，十二部經中的阿波陀那（avadāna），即是以譬喩爲主體而構成的經典。

玆舉佛典中較著名之譬喩如下：

(1)十喩：載於《大品般若經》卷一及《大智度論》卷六。即以如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如犍闥婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化等十喩顯示諸現象之存在皆無實體，一切皆空。

(2)三照之喩：載於舊譯《華嚴經》卷三十四〈寶王如來性起品〉。以朝日首照高山，次照幽谷，最後普照大地，比喩佛陀一代教化之次第，即由菩薩而聲聞、緣覺，以及根機低淺之衆生。

(3)七喩：《法華經》所載。即〈譬喩品〉之火宅喩、〈信解品〉之窮子喩、〈藥草喩品〉之三草二木喩、〈化城喩品〉之化城喩、〈授記品〉之衣珠喩、〈安樂行品〉之髻珠喩、〈壽量品〉之長者窮子喩。

(4)十二喩：《楞伽經》卷二所說。即：渴鹿陽焰、乾闥婆城、夢中諸境、畫像高下、翳目垂髮、火輪非輪、水泡摩尼、水中樹影、明鏡色像、風水出聲、日照洪浪、咒術機發等十二喩。

◉附一：《法華經》〈譬喩品〉（摘錄）

爾時佛告舍利弗：「我先不言諸佛世尊，以種種因緣譬喩言辭方便說法，皆爲阿耨多羅三藐三菩提耶？是諸所說，皆爲化菩薩故。然舍利弗！今當復以譬喩更明此義；諸有智者，以譬喩得解……。」

「舍利弗！若國邑聚落，有大長者，其年衰邁，財富無量，多有田宅及諸僮僕；其家廣大，唯有一門，多諸人衆——一百、二百，乃至五百人，止住其中。堂閣朽故，牆壁隤落，柱根腐敗，梁棟傾危；周匝俱時欻然火起，焚燒舍宅。長者諸子——若十、二十，或至三十，在此宅中。長者見是大火從四面起，即大驚怖

，而作是念：『我雖能於此所燒之門安隱得出；而諸子等，於火宅內樂著嬉戲，不覺不知，不驚不怖，火來逼身，苦痛切己，心不厭患，無求出意。』舍利弗！是長者作是思惟：我身手有力，當以衣裓，若以几案，從舍出之。復更思惟：是舍唯有一門，而復陿小，諸子幼稚，未有所識，戀著戲處，或當墮落，爲火所燒，我當爲說怖畏之事——此舍已燒，宜時疾出，無令爲火之所燒害。作是念已，如所思惟具告諸子：『汝等速出！』父雖憐愍，善言誘諭，而諸子等樂著嬉戲，不肯信受，不驚不畏，了無出心；亦復不知何者是火，何者爲舍，云何爲失？但東西走戲，視父而已。爾時長者即作是念：『此舍已爲大火所燒，我及諸子若不時出，必爲所焚，我今當設方便，令諸子等得免斯害。』父知諸子先心各有所好——種種珍玩奇異之物，情必樂著，而告之言：『汝等所可玩好，希有難得，汝若不取，後必憂悔；如此種種——羊車、鹿車、牛車，今在門外，可以遊戲！汝等於此火宅宜速出來，隨汝所欲，皆當與汝。』爾時諸子聞父所說珍玩之物適其願故，心各勇銳，互相推排，競共馳走，爭出火宅。是時長者見諸子等安隱得出，皆於四衢道中露地而坐，無復障礙，其心泰然，歡喜踴躍！時，諸子等各白父言：『父先所許玩好之具——羊車、鹿車、牛車，願時賜與！』

舍利弗！爾時長者各賜諸子等一大車。其車高廣，衆寶莊校，周匝欄楯，四面懸鈴，又於其上張設幰蓋，亦以珍奇雜寶而嚴飾之，寶繩交絡，垂諸華瓔，重敷婉綖，安置丹枕；駕以白牛，膚色充潔，形體殊好，有大筋力，行步平正，其疾如風；又多僕從，而侍衛之。所以者何？是大長者財富無量，種種諸藏，悉皆充溢，而作是念：『我財物無極，不應以下劣小車與諸子等；今此幼童，皆是吾子，愛無偏黨，我有如是七寶大車，其數無量，應當等心，各各與之，不宜差別。所以者何？以我此物周給一國，猶尚不匱，何況諸子？』是時諸子各乘大車，得未曾有，非本所望。」

「舍利弗！於汝意云何？是長者，等與諸子珍寶大車，寧有虛妄不？」

舍利弗言：「不也，世尊！是長者但令諸子得免火難，全其軀命，非爲虛妄。何以故？若全身命，便爲已得玩好之具；況復方便，於彼火宅而拔濟之。世尊！若是長者，乃至不與最小一車猶不虛妄。何以故？是長者先作是意：『我以方便，令子得出。』以是因緣，無虛妄也。何況長者自知財富無量，欲饒益諸子，等與大車！」

佛告舍利弗：「善哉！善哉！如汝所言。舍利弗！如來亦復如是，則爲一切世間之父！於諸怖畏、衰惱、憂患、無明暗蔽，永盡無餘，而悉成就無量知見、力、無所畏，有大神力及智慧力，具足方便智慧波羅蜜，大慈大悲，常無懈倦，恒求善事，利益一切；而生三界朽故火宅，爲度衆生——生老病死、憂悲、苦惱、愚癡、暗蔽、三毒之火，教化令得阿耨多羅三藐三菩提。見諸衆生爲生老病死、憂悲、苦惱之所燒煮；亦以五欲財利故，受種種苦；又以貪著追求故，現受衆苦，後受地獄、畜生、餓鬼之苦；若生天上，及在人間——貧窮困苦、愛別離苦、怨憎會苦，如是等種種諸苦！衆生沒在其中，歡喜遊戲，不覺不知，不驚不怖，亦不生厭，不求解脫；於此三界火宅，東西馳走，雖遭大苦，不以爲患。舍利弗！佛見此已，便作是念：『我爲衆生之父，應拔其苦難，與無量無邊佛智慧樂，令其遊戲。』舍利弗！如來復作是念：『若我但以神力及智慧力，捨於方便，爲諸衆生讚如來知見、力、無所畏者，衆生不能以是得度。』所以者何？是諸衆生未免生老病死憂悲苦惱，而爲三界火宅所燒，何由能解佛之智慧？舍利弗！如彼長者雖復身手有力，而不用之，但以慇懃方便，勉濟諸子火宅之難，然後各與珍寶大車；如來亦復如是，雖有力、無所畏，而不用之，但以智慧方便，於三界火宅拔濟衆生，爲說三乘——聲聞、辟支佛、佛乘！而作是言：『汝等莫得樂住三界火宅，勿貪麤弊——色聲香味觸也，若

貪著生愛，則為所燒；汝速出三界，當得三乘——聲聞、辟支佛、佛乘！我今為汝保任此事，終不虛也，汝等但當勤修精進。』如來以是方便，誘進衆生，復作是言：『汝等當知此三乘法，皆是聖所稱歎，自在無繫，無所依求；乘是三乘，以無漏根、力、覺、道、禪定、解脫、三昧等而自娛樂，便得無量安隱快樂……。』

「舍利弗！若有衆生，內有智性，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘；如彼諸子為求羊車，出於火宅。若有衆生，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘；如彼諸子為求鹿車，出於火宅。若有衆生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏，愍念安樂無量衆生，利益天人，度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘故，名為摩訶薩；如彼諸子為求牛車，出於火宅。舍利弗！如彼長者見諸子等安隱得出火宅，到無畏處，自惟財富無量，等以大車而賜諸子；如來亦復如是，為一切衆生之父，若見無量億千衆生，以佛教門——出三界苦、怖畏險道，得涅槃樂！如來爾時便作是念：『我有無量無邊智慧、力、無畏等諸佛法藏，是諸衆生皆是我子，等與大乘，不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之，是諸衆生脫三界者，悉與諸佛禪定解脫等娛樂之具，皆是一相一種，聖所稱歎，能生淨妙第一之樂。』舍利弗！如彼長者初以三車誘引諸子，然後但與大車，寶物莊嚴，安隱第一，然彼長者無虛妄之咎；如來亦復如是，無有虛妄，初說三乘引導衆生，然後但以大乘而度脫之！何以故？如來有無量智慧、力、無所畏、諸法之藏，能與一切衆生大乘之法，但不盡能受。舍利弗！以是因緣，當知諸佛方便力故，於一佛乘，分別說三。」

◉附二：法舫《金剛經講話》（摘錄）

《金剛經》：「何以故？一切有為法，如夢、幻、泡、影；如露，亦如電，應作如是觀。」

法舫講解：前來所說，是明菩薩於一切法，應當了達無相無住，無有自性之甚深般若義，故於修行時能不住於相，而修萬行，能不取法相而說妙法。應如是知，如是見，如是信解。但這些觀點，在智都是以無分別智為主，在境都是以法性眞如為主，所謂是正智如如的菩提現觀境界。然而，眞如不離世俗，性空不外緣起，非世俗外別有眞如，非緣起上另立性空。故說此一偈以明性空無相之理，就在如幻的緣起上。所以，此最後一偈，在「云何為人演說，不取於相，如如不動」的原則下，而設施演說一切法。而此所施設、演說的一切法，皆是有為如夢幻等，這也是指示衆生悟入無相、性空、無住相、不取相境界的一個法門，故這一偈明世俗諦，也就是明緣起法。

「一切有為法」，有為法即依他緣起所生諸法，亦名因緣所生法，有造作性、有生滅性、有無常性，名曰有為法。有為法的範圍很廣，略說，有精神的心王心所、物質的色法，及此色心的行為。總之，一切有為法，應該去觀察明白，都是幻夢境，都是如幻化，都是如水上浮泡，都是如光所照影，都是如草上之露，都是如雲雨時之雷電。在這六譬喻上顯示幾個共通特點：⑴顯示有為法皆是假立的，非實在的。⑵顯示有為法都是生滅的，不是不生滅的。⑶顯示有為法無常變遷流動的，不是常住不動的。有為法無量差別，可是都不出這些共同的原理。在這點共同原理的反面所顯示的正是無為法，也就是第一義諦，性空離相的眞如法性。

此譯本只說有為法六喻，而唐譯則有九喻，如云：「諸和合所為，如星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲，應作如是觀。」

夢，是凡夫睡眠中所現的境界，這夢境也和人間事一樣，能使你在夢中歡喜、悲哭、慈愛、恐懼。但是一醒來，什麼都沒有了。一切有為世間法也是如此，所謂人生如夢也。

幻，是指幻師（即今日之魔術家）所作的幻境，幻師可以用一手巾變成一個兔子，但是那是幻法作的幻相，不是眞實的，一切有爲法的現象，種種變化，亦復如是。

泡，是水上的浮泡，偶然一現，頃刻即滅。一切有爲法的現象，也是如此。

影，是一個物，一面受光一面現影像，所以是光明所爲影像，影像是假有，非物實體。一切有爲法的現象，也是如此。

露，是指花草葉上珠水，是地氣受日光的蒸熱，在夜間又受冷氣，冷熱相結成的，太陽一出，即行消失。這如有爲法皆因緣生、因緣滅。

電，是指雲雨時空中陰陽冷熱所擊發的閃光，利那一現即滅，決無久住之義。這如有爲法的現象，是纔生即滅，利那不停。

對於一切有爲法的現象界，都應該以上說的六喻去觀察，如實了達，而不顚倒妄執、迷惑。若對有爲法不迷惑，即能正解悟入法性。

《能斷金剛般若經釋》云：「幻、露、泡三種譬喻，是喻業報的，觀器世間如幻。如看電影，見種種山、草木、人物、花鳥，看起來很逼眞，其實都是由無數的電影片相續不斷演繹，而成似眞的情境。在我們的錯覺的眼識，就看的非常眞實似的。器世間的宇宙萬有，也都是由有情眞異熟識所幻現的，本利那生滅，而又相續不斷的。似乎經千古不變，是常住的，實則是我們的錯覺。

觀有情如露，露的原素，本是水蒸氣，無相可見，但遇冷就成爲水，就有形可見，雖有相，也不過是暫時的，日光出現時就被消滅了。一切諸法，本盡虛空，遍法界，無定自體，但由有情業力所感，而成五蘊諸法假合的有情，有情就執取爲實有，執爲不壞，但到業報一盡，仍要壞滅的。由有情世間、器世間，而成爲六根六塵，根塵接觸，能發生種種受用苦樂的事，觀受用事如水泡。如江河中的水，由激動力水中起泡，有情所受用事，也是由根塵識三和合而生的。」

又說夢、電、影，就是從時間上說的。觀一切法過去如夢，現在如電，未來如影。所以，一切不可實執。

〔參考資料〕《楞伽經》卷二；《大集經》卷四十七；《大寶積經》卷二十八。

譬喻師（梵dārṣṭantika）

指經量部的本師鳩摩邏多及其繼承者覺天（佛陀提婆，Buddhadeva）等人。又稱爲譬喻論師、譬喻部師或譬喻者。

依《異部宗輪論》所載，經量部係佛滅四百年初，從說一切有部分出，又依《大毗婆沙論》卷二、卷三十八中，除譬喻師之外，又有「經部師」一語。似乎編纂《婆沙論》之時，經量部已經成立。但縱觀《大毗婆沙論》全書，並未見有經部之名，且相當於《婆沙論》卷二及卷三十八的《阿毗曇毗婆沙論》卷一、卷二十，亦無經部之文。若依《大唐西域記》卷三〈迦濕彌羅國〉條所記，《大毗婆沙論》的編纂是在佛滅第四百年，則經量部的分出，可能是在《婆沙論》結集之後。而在當時，他們可能只是被稱爲譬喻師，是說一切有部中的異端。若就《大毗婆沙論》而言，論中有分別論者、法密部、犢子部、大衆部等諸部的論說，其中以譬喻論師之說所佔分量最多；由此可知，彼等在當時頗有勢力。又，無著、世親的法相瑜伽學說，根據經部思想之處，亦爲數不少。

關於譬喻師所立之學說，據《大毗婆沙論》中所見，略述於後：無爲法、不相應行法等爲非實有。諸法因緣無自性。諸法生時由因，滅時是自然滅而不由因。生住異滅等相是次第起，並非頓起。名色爲苦諦，業煩惱爲集諦，業煩惱盡爲滅諦，止觀爲道諦。唯觀行苦諸行入正性離生。心心所法中，唯心實有，心所只是心王之差別。六識身所緣各別，意識不緣前五識之所緣，因此，不立五俱同緣之意識。

◉附：呂澂《印度佛學源流略講》第四講第二節（摘錄）

參照眞諦、玄奘所傳，可以說經部的前驅者是譬喻師。他們這一批人的主張和學說都差不多，玄奘甚至還說譬喻者是根本經部。譬喻師原是些甚麼人呢？他們原屬於說一切有部，一般推鳩摩羅多（童受）爲最初的倡導者。童受是北印呾叉尸羅人，後來西域朅盤陀有個阿育王，很敬重他，用武力强行把他請去，特別爲他造了大廟，玄奘路過其地時還曾看見大廟遺蹟。童受寫了不少著作，其中有《喻鬘論》（現名《譬喻莊嚴經》。「鬘」是做裝飾用的花環，「喻鬘」即以譬喻作莊嚴的意思），《癡鬘論》（《百喻經》亦名「癡華鬘」，可見「癡鬘」也是比喻的意思），乃是以故事的方式來解釋道理，「以事喻經」。從他的著作看，他是譬喻師的創始者。《喻鬘論》，早在四十年前，在我國新疆、龜玆一帶發現了梵文殘本，在尾葉上，明白地寫著此論爲鳩摩羅多所著，內容與羅什譯的《大莊嚴論經》相同（《大莊嚴論經》的鈔、刻本，誤題爲《大莊嚴經論》，因此後人就把它與無著著的《莊嚴經論》並列，其實兩者相差很遠）。羅什說《大莊嚴論經》是馬鳴的著作，文章寫得相當好，故事也很曲折生動，從題材與文筆看，確像是馬鳴寫的。在《論》的梵文殘本被發現之前，法國學者萊維對它作過研究，還寫了論文，名《大莊嚴經論探源》。萊維對《論》的作者未作專門研究，還是沿用羅什的說法，探討主要放在《論》中所有材料的出處上，也涉及到馬鳴，把馬鳴著的《佛本行讚》等拿來與此論比較，因而附帶斷定此論作者是馬鳴。萊維的論文發表後十餘年，梵文殘本被發現，題爲童受作，隨即由德國梵文學者劉德士加以介紹。萊維看後，不以爲然，認爲羅什的題名是正確的，因爲羅什學有傳承，而且時代較早，不會搞錯。梵文殘本後出，是把名字題錯了等等，駁斥了劉德士。儘管如此，人們依然將信將疑，究竟作者爲誰，一直未有定論。

我們認爲，童受和馬鳴活動的時間是相近的，兩人著作可能混同，或者童受在馬鳴原著基礎上加以改訂。既然是改訂，那就有可能用原來的書名了。再說，從馬鳴的學說上看，不管他是否寫過《大莊嚴論經》，他也可以算在譬喻者的名下。

譬喻師中著名人物，除馬鳴、童受外，在有部四大家之數的法救、覺天，也可算是譬喻師的中心人物。譬喻師學說資料，作爲反對和批判的對象被保存在《大毗婆沙論》中，前後引用，不下八十餘處。

綜合那些材料看，譬喻者的學說主張是怎樣的呢？一開頭，很明顯地看出他們所根據的要典是《法句經》。《大莊嚴論經》以故事解釋佛說，在每講一段故事之前就先引《法句經》，它所莊嚴的就是《法句經》。《法句經》是頌文體，《大莊嚴論經》就是以該經的頌標宗，然後圍繞著頌講故事。不過羅什譯《大莊嚴論經》時未注意到這點，有時把頌譯成了散文，因而對上述的性質沒有明顯地表示出來，使人看不出它的出處。

〔參考資料〕《成唯識論述記》卷二；《鞞婆沙論》卷二、卷八；《大毗婆沙論》卷十九～卷一七五；《雜阿毗曇心論》卷四；《俱舍論》卷十五。

釋氏

爲出家人、佛教徒或佛門之泛稱。原謂出家僧尼須捨其本姓，改以「釋」爲姓，故以「釋氏」爲出家人之泛稱。此係東晉·道安所首倡。按，佛法初來中土時，境內之外國沙門多以國家、種族之名爲其名號之首字；漢僧則用俗姓，或依師之姓。至東晉，道安以爲，佛以釋迦爲氏，故凡出家爲僧者，亦理應從佛之氏，即姓「釋」。爾後《增一阿含經》譯出，該經卷二十一云（大正2·658c）：

「四大河入海已，無復本名字，但名爲海。此亦如是，有四姓，云何爲四？剎利、婆羅門、長者、居士種，於如來所剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦子。」

此說之意義與道安之說大略相符。從此，出家人「以釋為姓」遂成常規。如梁、唐、宋、明各朝高僧傳，以及日本之《元亨釋書》、《本朝高僧傳》等書所收錄之諸僧皆冠有釋姓。其後釋氏乃成為僧尼的通稱，又逐漸引申為佛教徒或佛門之泛稱。

日本至明治五年（1872）時，下令僧尼皆須復俗姓。七年，更被編入一般民戶，「釋氏」之制乃告廢除。

〔參考資料〕《摩訶僧祇律》卷二、卷十；《高僧傳》卷五；《開元釋教錄》卷一；《釋氏要覽》卷上；《禪林象器箋》〈稱呼門〉。

釋種

指釋迦族。又名瞿曇種、甘蔗種、日炙種等。後人亦以此詞稱呼佛弟子。釋，釋迦（梵Śakya、Śākya、Śakiya，巴Sakya、Sākiya、Sakyā、Sakka，藏Sa-kya）之略，意譯能仁、能、直，為淨飯王家的本姓，屬刹帝利種，古來在印度以貴族階級而備受尊重。

據《長阿含經》卷十三、《有部毗奈耶破僧事》卷二所載，憍薩羅國娑枳多（Śāketa）城主聲摩（Okkāka，即懿摩彌）王有四子，此四子曾居雪山南麓之「直」樹林（Sākasaṇḍa），並具大才能，由此因緣遂得釋迦（意譯為「直」）之姓，故以聲摩為釋種之祖。又，《長阿含經》卷十三之註文云（大正1・83a）：「釋，秦言能，在直樹林，故名釋；釋，秦言亦言直。」然《佛本行集經》卷五〈賢劫王種品〉云（大正3・675c）：「是故立姓稱為釋迦，以釋迦住大樹蓊蔚枝條之下，是故名為奢夷耆耶。」故若依「能」義，乃稱釋迦；若依「直樹」義，則稱奢夷耆耶（Śakiya）。

聲摩王為雅利安（Aryan）人種中有名的王族，因此其苗裔釋種亦為純粹的雅利安民族。但有謂釋迦族係突那尼爾人種（Turanians）的塞族，然塞族於西元前二世紀半左右初次入侵印度時，佛教已興起，故此說並不正確。又，或謂釋種為伊朗人種（Iranians），此說亦不確實。釋種定居於雪山南麓，盧呬尼（Rohiṇī）河畔，以農耕、牧畜為業，並逐漸形成一獨立小國，擁有迦毗羅衛（Kapilavatthu）、提婆陀訶（Devadaha，即拘利）、車頭（Cātumā）等城，此族為長保其血統的尊貴、純潔，故不與其他種族通婚，但政治上乃介於憍薩羅、摩揭陀二大國之間，僅維持獨立而已，其後為憍薩羅國毗盧擇迦（Virūḍhaka）王所滅。

〔參考資料〕《中阿含》卷三十三〈釋問經〉；《起世經》卷十；《起世因本經》卷十；《琉璃王經》；《眾許摩訶帝經》卷二。

釋宗演（1859～1919）

日本臨濟宗僧。若狹（福井縣）人。字洪嶽，號楞伽窟、小厮子、不可往子。幼名常次郎。十二歲從越溪守謙出家，改名宗演。其後，參學於儀山善來，獨園承珠、滴水宜牧諸師。明治十一年（1878），參謁鎌倉圓覺寺今北洪川，苦心參究七年，遂得其禪旨。明治十七年，入慶應義塾習學，後受山岡鐵舟等援助，留學錫蘭，三年後返國。後在國內大力推展禪宗。曾任圓覺寺派管長、臨濟宗大學（現花園大學）校長等職，並曾代表出席芝加哥萬國宗教者大會。會後，歷訪歐美諸國，並遊化朝鮮、臺灣等地。大正八年病逝，享年六十一。著有《西遊日記》三卷、《楞伽漫錄》十九卷、《歐文說法集》等。嗣法門人有間宮英宗、寶嶽慈興、太田常正等，此外，夏目漱石、鈴木大拙等人亦深受其影響。

釋迦法

密教修持法之一。謂以釋迦牟尼佛為本尊，為增益等目的而修之祕法。《陀羅尼集經》卷二云（大正18・796b）：「呪師若欲得供養十方諸佛，欲避一切障難，除一切鬼病，治一切病痛者，應作此法。」又，《釋迦文尼佛金剛一乘修行儀軌法品》敍述其作法云（大正19

・88a）：「供養儀式，勸請奉送，皆依如來部應修之。如蘇悉地等說，以佛眼尊為部母，以難勝忿怒為結護明王。」此外，《大日經》、胎藏部之經軌，及《陀羅尼集經》卷一等亦說釋迦之印言，然有關釋迦法之典據則甚少。

修釋迦法時，以釋迦如來為中心而建立的曼荼羅，謂之「釋迦曼荼羅」。在密教，為增益、息諍論而修釋迦法時多用此曼荼羅，然有關其圖像，諸經論所載不一。《大日經》卷五〈祕密漫荼羅品〉及《大日經義釋》卷十二敘述釋迦師子壇名為大因陀羅，並謂其壇黃色，極鮮麗，於中畫金剛杵（三股），杵上安黃蓮華，華上置鉢，鉢邊有焰光。若作佛形者，當畫釋迦佛持鉢，並以金剛圍之，右置袈裟，左置錫杖。此即胎藏界曼荼羅釋迦院之相。

另依《釋迦文尼佛金剛一乘修儀軌法品》所述，曼荼羅中央畫釋迦牟尼，身金色，具四十八相，著袈裟，於白蓮花臺上結跏趺坐。普賢、文殊、觀音、彌勒住於四隅，各坐蓮花，半跏而居。於佛前有如來鉢，佛之右側有賢瓶含花，左側有寶螺，後面有錫杖，四物各安蓮葉上，光炎圍繞。此圖即是一般所謂的釋迦曼荼羅。另外，《陀羅尼集經》卷一、《觀自在授記經》、《菩提場莊嚴陀羅尼經》等亦揭載此曼荼羅之畫法。

〔參考資料〕《牟梨曼陀羅呪經》；《圖像抄》卷二；悟光《祕密真言法要彙聚》。

釋迦慧（梵Śākyabuddhi、Śākyamati）

印度佛教論理學者。生卒年不詳，約生存於八世紀前期。據說他是天主慧（Devendra-buddhi）的弟子。

師以註釋法稱之著作而聞名。嘗為註釋法稱之《釋量論》而撰《釋量論註疏》（Pramāṇavārttikaṭīkā）。該書係針對法稱為《釋量論》第一章〈為自比量章〉所作的自註，及天主慧為另外三章所作之疏釋而作的註釋。其註釋採逐字逐句解釋，與其師天主慧同被稱為文獻學派的註釋者。

關於釋迦慧之思想，據《大學說》所載，可知其思想立場亦同於天主慧，均是以有相唯識說之立場解釋《釋量論》。

釋迦賢（梵Śākyaśrībhadra，藏Kha-che paṇ-chen）

十三世紀之印度學僧。迦濕彌羅人。生卒年不詳。又作Śākyaśrī。原為印度超戒寺（Vikramaśīla）住持。其後該寺為回教徒所掠奪，師乃轉赴西藏布教，為西藏帶來顯密兼修的新學風。師曾為西藏薩迦派開祖的曾孫薩迦班禪（Sa-skya paṇ-chen）授戒，並傳授法稱的《釋量論》（Pramāṇa-vārttika）。爾後，從事論破不遵正法者，及匡正已譯佛典的謬誤，並將其所撰諸書譯成藏文。其所撰諸書之藏譯本，多被收入《西藏大藏經》中。

釋迦譜

五卷。梁・僧祐撰。收於《大正藏》第五十冊。係現存中國所撰佛傳中最古的一種。此書撰述的用意在「顯明覺（佛的）應」（見《出三藏記集》卷十二〈釋僧祐法集總目錄序〉），「爰自降胎至於分塔，偉化千條，靈瑞萬變」的一代應化事蹟。但這些事蹟見於各種經、律和傳記中的，或是東鱗西爪，「首尾散出」，或是各家異說，「羣言參差」。這需要連貫首尾，會通異說來加以總集，使易於觀覽。因此作者僧祐把各種經傳中所說釋迦的史實，從上溯佛的氏族來源起，下至佛滅後的法化流布等相止，「原始要終」地匯編成為本書（見僧祐自作〈釋迦譜序〉）。

本書原為五卷，早收存於北宋蜀版藏經和高麗刻藏經中。另外還有廣本十卷，現收存於宋、元、明藏中。原本第一卷〈釋迦降生釋種成佛緣譜〉，高麗刻藏經僅略引《普曜經》等，占第一卷的一部分；廣本則廣引《因果經》等擴充篇幅到第五卷。又五卷本原缺〈釋迦從弟調達出家緣記〉第十至〈釋迦子羅云出家緣記〉第十三共四節，但廣本不缺。這一廣本大

概是後人因為原本關於釋迦牟尼佛本身降生成佛的資料太略，因此加以增訂，擴大到四卷有餘。它在唐初開始流行，所以道宣的《大唐內典錄》卷四說：「《釋迦譜》更有十卷本，予親讀之。」到了開元時代就以廣本為主寫傳了（見《開元釋教錄》卷六）。

本書內容共有三十四節（一至九節皆稱「譜」，其餘稱「記」），各節皆抄集有關的經、律、傳記原文，末附總結性的短篇案語。這三十四節大體可分為五部分。

(1)從〈釋迦始祖劫初刹利相承姓譜〉第一至〈釋迦近世祖始姓釋氏緣譜〉第三，是關於釋迦牟尼佛氏族的來源。

(2)從〈釋迦降生釋種成佛緣譜〉第四至〈釋迦同三千佛緣譜〉第六，是關於釋迦牟尼佛的降生、成道，和七佛中餘佛種姓、化眾等的同異，以及與三千佛同得成佛的因緣。

(3)從〈釋迦內外族姓名譜〉第七至〈釋迦種宿業緣記〉第十八，是關於與釋迦牟尼佛有關的人物。其中包含內外族、四部名聞弟子、從弟調達、阿那律跋提、孫陀羅難陀、子羅云、姨母大愛道、父淨飯王、母摩耶夫人，以及釋迦族滅亡的因緣。

(4)從〈釋迦竹園精舍緣記〉第十九至〈釋迦留影在石室記〉第二十六，是關於釋迦牟尼佛的教化遺蹟。其中包含竹園精舍、祇洹精舍、髮爪塔、天上四塔、優填王造旃檀像、波斯匿王造金像、阿育王弟造石像以及石室留影。

(5)從〈釋迦雙樹般涅槃記〉第二十七至〈釋迦法滅盡相記〉第三十四，是關於釋迦牟尼佛的入滅和滅後法化流布之相。其中包含雙樹入滅、八國分舍利、天上龍宮舍利寶塔、龍宮佛髭塔、阿育王八萬四千塔，以及遺法滅盡的因緣和現象。

本書編撰的體例是「抄集眾經」，述而不作（見本書序）。各節所抄的典籍大都以一種為主，在篇目下註明（如〈釋迦始祖劫初刹利相承姓譜〉第一之下註明「出《長阿含經》等」），此外另引他書補充，即在引文前後標明出處。引文時有刪改，而於說法不同處也加以評定或會通（如〈釋迦六世祖始姓釋氏緣譜〉第三中，《彌沙塞律》說淨飯王世系不同，判為傳寫脫略，應以《阿含》為正等）。不過有些地方也有重複（如〈釋迦降生釋種成佛緣譜〉第四中，本引《普曜經》說及白象入胎，次又引《瑞應本起經》、《修行本起經》一再說白象王來處於胎，就覺得重複）。所以本書不能脫離類書的範圍而成為通體連貫的完整佛傳。綜計所抄典籍有四《阿含》、《普曜》、《中本起》、《瑞應本起》、《出曜》、《賢愚》、《觀佛三昧》、《大涅槃》等經，《曇無德律》、《彌沙塞律》、《大智度論》和《集經抄》等近四十種。對於讀者來說，不勞尋翻，力半功倍，即能詳悉釋迦一代事蹟，可算是本書的唯一效用。

本書對於後來佛傳的撰述也有一些影響，唐初本書增訂十卷本流行，道宣即病其太繁，以為「自可前修博觀，非為後進標領」（見道宣撰〈釋迦氏譜序〉），便重加刪節，成為僅僅一卷的《釋迦氏譜》，內容包括所依賢劫、氏族根源、所託方土、法王化相、聖凡後胤五科。而釋迦化相中，從處兜率天一直敘述到入滅以及天上人中分骨為止，較之本書原本及廣本均覺得更為完整，便於初學。（李安）

〔參考資料〕 陳士強〈釋迦譜和釋迦氏譜合論〉（《法音》雜誌第四十二期）。

釋量論（梵 Pramāṇavārttika，藏 Tshad-ma rnam-ḥgrel）

又譯《量釋論》、《量評釋》。法稱（Dharmakīrti）著。為印度因明學史上的重要著作。本書原係對陳那《集量論》所作的注釋，然在理論上有甚大發揮。

全書分四品：

(1)〈自義比量品〉，又譯〈為自比量品〉。
(2)〈成量品〉，又譯〈成立量士夫品〉。
(3)〈現量品〉。
(4)〈他義比量品〉，又譯〈為他比量品〉。

此書在古代未曾漢譯。1980年法尊首次依藏文本將之譯成漢譯本，並依僧成之大疏，編譯成《釋量論略解》。此書在大陸有單行本，台灣亦有《大藏經補編》（第九册）之繁體字本。此外，在現代學術界，也有不少人研究此書，並有日文、德文本。梵文原典亦已公開刊行。

◉附一：楊化群〈法尊譯「釋量論略解」序〉（摘錄）

《釋量論》，是公元七世紀印度因明學家法稱的一部量理論著。據藏語系所傳法稱的量理著作共有七部，他繼承了因明學大師陳那的學說，並有所發展。

法稱的七部量理論著，一般稱爲因明七論，即(1)《釋量論》，(2)《定量論》，(3)《正理滴論》，(4)《因滴論》，(5)《觀相屬論》，(6)《成他相續論》，(7)《諍正理論》。前三部爲體，如人之軀體，解釋陳那《集量論》的六門要義。後四部側重解釋《集量論》部分之義。如《因滴論》，側重解釋比量之量式因義；《觀相屬論》，側重解釋比量之量式各概念的關係、和合義及過類；《成他相續論》，側重論證他人之心理以成立唯識的道理；《諍正理論》，側重解釋爲他比量。合稱爲七部釋論，並有天慧等所作若干注釋，迄今較完整地保存於藏文《丹珠爾》（論藏）之中。

《釋量論》，爲七部釋論的廣論。在公元十四世紀，宗喀巴在西藏創立了佛教格魯派僧侶學制之後，以拉薩格魯派（俗稱黃教）三大寺（甘丹、哲蚌、色拉）爲中心的顯教寺院，都把《釋量論》列爲必修科目。宗喀巴的弟子如賈曹・達瑪仁欽（有譯爲「盛寶」）、克主・格蕾貝桑（有譯爲「善賢」）、根敦珠巴（有譯爲「僧成」）等皆爲《釋量論》作有注釋。他們認爲《釋量論》是研究法相，抉擇正見所必須研讀的論典，闡明了推理論證和衡量辯論正確與否所必須依據的思維規律。

《釋量論》，原爲對陳那《集量論》的釋論，它把《集量論》的六門（實爲六品，即〈現量品〉、〈爲自比量品〉、〈爲他比量品〉、〈觀喻似喻品〉、〈觀遮詮品〉、〈觀過類品〉）攝爲四品，即爲〈自比量品〉（自義比量）、〈成立量士夫品〉（成量）、〈現量品〉、〈爲他比量品〉（他義比量）。

法稱對〈爲自比量品〉，自己作了注釋。認爲分辨義理的是非，須賴於比量智，方能消弭邪智，最終獲得明辨是非的理智。而比量智必須依靠正確的因，才能對所衡量的義理得到正確的了解。他開宗以「宗法由彼因所遍，具此正因有三種，無則不生唯限此，似因則與此相違」一頌，概括敍述了正因的性相、數目，及其理據，並包括了與三相相違的似因。他的理論關鍵，在於扼要提出因和宗所具有的有法和法的遍及關係，更指出具備此種遍及關係的唯有果因、自性因與不可得因（此譯名尙待斟酌）三種類型。由此所謂遍及關係，不外依據客觀的因果關係和自性關係，建立對事理的表詮或遮詮，這是立量所必須具備的條件，亦即因所必須具備的三相（遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性）。法稱又簡約爲宗法、隨遍、反遍的基礎所在。據此，他認爲沒有別立喻支的必要。而檢查因相的正確與否，以「同品有，異品有」、「同品有，異品無」、「同品無，異品有」、「同品無，異品無」四句料簡即足。代替了九句因。凡此都是陳那《集量論》中，或引而未發，或發而未盡，含有批評意味的獨到之處，絕非只限於解釋原文而已。

在〈成立量士夫品〉中，法稱引《集量論》頌說：「歸敬爲量利諸趣，示現善逝救護者，悲愍邪分別衆生，如實宣說成量理。」前兩句頌文，攝爲五義：謂成爲量、利諸趣、示現、善逝、救護者。其中「成爲量」爲抉擇之差別事，其餘四義爲抉擇之差別法。此依與頌文所敍次序相順而言，爲流轉門；與其次序相逆而言，爲還滅門。何以要從此二門論述呢？一方面爲了論證成爲「量士夫」的一切智者，是遵行一定的方法逐步串習而成，以駁斥論者認

爲一切智爲無因生；另一方面論證有由因所生之一切智，是因爲見到果位自利利他圓滿，這就是先從流轉門論述的道理。又爲遮止故，從還滅門論證，以大悲心爲成立「量士夫」的道理，推知以菩提心及加行圓滿證無我智慧，串習利他之行，乃爲主要行爲，從而又顯示了必須修持布施等六度。

總而言之，從流轉門的論述，旨在使人明了示現（佛），從何道修習而至。從還滅門的論述，旨在使人明了最初抉擇四諦道理，方能證得功德圓滿。如是從因圓滿到果圓滿即自利利他皆圓滿者，才產生成爲量之薄伽梵，也才是眞正的「量士夫」。對此作反覆的論證，其目的在於建立有前生後世的輪迴說，這是《釋量論》所要成立的核心命題。在這品中，法稱還對印度順世派等認爲沒有業果相續的說法，用較多的立破量式進行了批駁，以建立佛爲量士夫。

在〈現量品〉中，論述「量」必須是新生，非虛誑的認識，因爲由它所認識的事物，唯有自相與共相，所以決定量也只有現量和比量。現量，即現見的認識；比量，即推理比度的認識。因爲以自相爲所現境之量，必是現量；以共相爲所現境之量，必是比量。旣離分別又非錯亂之智，才可以叫做現量，這分爲根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量四種。

在〈爲他比量品〉中，旨在闡述所立量式之所以成爲眞必須具備的條件以及似宗、因、喻所犯過類。簡言之，〈爲自比量品〉所論述的主要內容，爲具三相的因，從而理解所立法。而〈爲他比量品〉所抉擇的主要內容，爲能立語，即通過立量形式，使人對立破得到正確的理解。

藏文文獻中，關於《釋量論》，尚有較重要的著作，如法稱的《釋量論》第一品自注，天慧對《釋量論》的後三品釋等，以及西藏學者的不少注釋，應當全部譯出，始能窮源竟委窺其全豹。再據以對邏輯學作比較研究，實屬較重要的一項學術事業。

◉附二：Th. Stcherbatsky著・景行譯〈法稱的邏輯著述及其流派〉（摘譯自《佛家邏輯》〈導言〉）

《釋量論》的章次問題

法稱本人只有來得及爲他的巨著的第一章（即討論推理的一章）各偈頌作出注疏，其餘三章的注疏工作，他付托給他的門人帝釋慧。但是帝釋慧並未能勝任愉快地完成老師交給他的任務。據多羅那他說，帝釋慧頭兩次的試作都受到法稱的譴責，到第三次試作，法稱才勉强首肯。法稱還說：「論中一切微旨，帝釋慧沒有能夠闡發，不過表面上的文義總算正確地說出來了。」

《釋量論》各章的次序安排，令人感覺有些奇怪。在《決定量論》和《正理一滴論》這兩部略本的論裏，各章都是按自然次序排列的，即以知覺居首，下面依次排列推理和推論式（按：此兩書均只分三章，無〈知識〉一章——譯者）。這一安排也與陳那著述的次第相符，即先從知覺與推理開始，但《釋量論》的章次却有些顚倒。它從推理開始，其次談知識的實效，下面折回頭來談感官知覺，然後以推論式一章作結。若依自然次序，應該是從知識的實效開始，接著依次討論知覺、推理和推論式。並且知識的實效這一整章原來就是專爲註釋陳那著作的開篇偈而作的，所以更應該照自然次序放在全書的開頭。陳那開篇偈的內容是一篇敬禮佛陀的頌文，其中對佛陀的稱呼，除了常見的各個名號以外，還有「成形的邏輯」（Pramāṇa-bhūta，或譯「爲量」）一名。在這一項目下邊，法稱討論了全部大乘佛陀論，對有關絕對的遍知者的存在問題，作了種種證明。

我們很自然會設想，法稱的《釋量論》也要從討論知識的實效和遍知者的存在這一章來開始，然後依次討論知覺、推理和推論式等等問題，因爲這樣的次第適合這一論題本身的要求，並且其他邏輯著述，無論是佛教的或婆羅門教的，也都是遵循這一次第。《釋量論》以

推理爲首章，把知識實效章插在推理與知覺二章中間，把感官知覺放在第三步來討論，這樣就使得推理與推論式二者之間橫被另外兩個章隔離開來，這種安排旣違反印度哲學著述的一般慣例，也違反本書中所討論的各項問題的性質。

這一非常奇怪的現象，不會不引起那些爲法稱作注疏的印度和西藏邏輯學者們的注意。他們圍繞著《釋量論》的章次問題掀起了很大的爭論。關於是否應該把各章的安排改成依自然次序，抑或是仍然保持舊傳次第這一問題，伏士特里可夫先生（Mr. Vostrikof）新近作了一番研究。現在我們從他的論文中摘出下面幾個論點：主張保留舊傳次第的主要論點不外是這樣：第一，帝釋慧是法稱的親炙弟子，而他就是支持這一次第的；其次，法稱本人只有寫出這一章的注疏。我們這樣設想是近乎情理的，就是說，法稱從第一章開始作疏，作了一章後，遽爾去世，因而以下各章未能續作。可是另外還有一個情況值得我們注意，就是：這一章是討論佛陀論的，是本書的宗教部分；法稱不僅在其他各論中沒有再行提出，並且還以最强調、最明白的語氣表示說：絕對的、遍知的佛陀是一個形而上的實體，超越時、空與經驗；而我們的邏輯知識則受著經驗的限制，因而對於他也就不能思議，不能言說；對於他的存在，我們不能斷言爲有，也不能斷言爲無。按照自然的情況，有關佛陀論的這一章應該是法稱最早年的作品，著筆於從自在軍受學的時期；因此伏士特里可夫先生認爲法稱的思想發展後來一定有過一次改變，即使不是宗教信仰上有所改變，也會是在方法的抉擇上有所改變。這樣，法稱到了比較成熟的年齡以後，就拋棄了爲第一章（指自然次第的第一章，即知識實效章——譯者）作疏的念頭，並把知覺章（指自然次第的第二章——譯者）的疏交託給帝釋慧去寫，而他自己則動手來寫推理章（指自然次第的第三章——譯者）的疏，因爲這是最煩難的一章。

釋氏六帖

二十四卷。五代僧義楚撰。又名《義楚六帖》、《釋氏纂要六帖》。收在《大藏經補編》第十三册、《現代佛學大系》第五册。係分類編排佛門掌故的類書。全書分五十部，四四〇門。內容涵蓋釋迦牟尼佛生平事蹟、法寶僧寶、護法之諸神、君臣、佛教之名數理論、著述制度，乃至社會諸態、音樂歌舞、天地山川、禽獸草木等。其中於高行僧尼之事略，所載最多，凡十三部，達全書篇幅三分之一。所引之書，除經律論外，亦汲取儒、道之作，而於梁・寶唱《比丘尼傳》、慧皎《高僧傳》、唐・道宣《續高僧傳》、義淨《大唐西域求法高僧傳》等書，採摘尤多。

撰者義楚，俗姓裴，相州安陽（今河南省安陽縣）人。七歲出家，二十一歲受具足戒。勤奮好學，諳《俱舍論》。以有感於儒者所述之佛教頗多謬解，乃仿白樂天《六帖》而撰本書。自晉・開運二年（945）起，至周・顯德元年（954）成書。書成後，呈獻後周世宗。周世宗敕付史館收錄，並賜紫衣袈裟及「明教大師」法號。

〔參考資料〕 《宋高僧傳》卷七〈義楚傳〉；《佛祖統紀》卷四十二。

釋氏要覽

三卷。北宋・釋道誠集。收於《大正藏》第五十四册。道誠的生平不詳，從他著書上的記載看，可知他是宋・咸平、景德年間（998～1007）在汴京講經論的賜紫沙門，和當時譯場中執事僧清沼（筆受）、雲勝（證義）都相熟。他自京師罷講返鄉（錢塘），先後居住龍華寺和月輪山寺，以十年時間，披閱大藏，遇到出家人須知的事情，就抄錄下來。到了天禧三年（1019）八月宋眞宗大赦天下，普度僧尼道士女冠繫帳童行，計度僧三十三萬零一百二十七人，尼一萬五千六百四十三人，道士七千零八十一人，女冠八十九人。他因此整理舊鈔，分成各類，並添了一些傳記書疏材料，編成

《釋氏要覽》三卷，以供新度者閱讀（見《要覽》作者自序，又見宋．志磐《佛祖統紀》卷四十四）。

本書爲類書體。共二十七篇，六百七十九目，析爲三卷。卷上九篇：(1)姓氏，(2)稱謂，(3)居處，(4)出家，(5)師資，(6)剃髮，(7)法衣，(8)戒法，(9)中食。卷中九篇：(1)禮數，(2)道具，(3)制聽，(4)畏愼，(5)勤懈，(6)三寶，(7)恩孝，(8)界趣，(9)習學。卷下九篇：(1)說聽，(2)躁靜，(3)諍忍，(4)入衆，(5)擇友，(6)住持，(7)雜記，(8)瞻病，(9)送終。各篇子目多少不等。作者選定這些篇目，是以《華嚴經》菩薩有十種知來作標準的。十知爲：(1)知諸安立，(2)知諸語言，(3)知諸談議，(4)知諸軌則，(5)知諸稱謂，(6)知諸制令，(7)知其假名，(8)知其無盡，(9)知其寂滅，(10)知一切空。這些本來範圍寬泛，也可涉及很深的義理；但本書的編撰，是預想到初入法門者特別是當時普度的一般僧尼，或有常識不夠，特用此來供給補充，使他們免於徒具僧形的譏誚，所以只限於有關名物、典章、制度、稱謂，以及其他生活細節等方面。

在宋初，像本書這類性質的著述，已有贊寧的《大宋僧史略》一種，但其書偏重事物興廢，僅列五十九條，範圍比較狹隘。本書則可說是在它的基礎上擴充起來的，對於新學更有切近實用的意義，因而保存了當時有關佛教制度風俗等很多資料。特別是作者在南北各地所觀察到的一些不同習尙的記載，最爲可貴。這如南方禪僧一切作務皆服絡子，北僧多翻著袈裟（見《要覽》上〈法衣篇〉）。南方僧以抽坐具爲禮（見《要覽》中〈禮數篇〉），浙右僧解安居日，以彩束草送給施主，謂之解夏草（見《要覽》下〈雜記篇〉），北方皆不行。江浙浴佛以四月八日，淮北乃至兩京用臘八日（見《要覽》中〈三寶篇〉）。又法曲子南方禪人作漁父、撥棹子唱道之詞，京師僧念梁州八相、太常引、三歸依、柳含烟等，號爲唐贊（見《要覽》下〈雜記篇〉）等，都是其例。此外本書所鈔佛典，有些不是大藏所收而爲當時流行的，如《四分律行事鈔增輝記》（唐末希覺撰），即屬久佚之籍，所鈔記文，吉光片羽，自是珍品。

本書撰成後，崔育林與隨某替他作了序，天聖二年（1024）刊行，因未入藏，後即散佚。日本．寬永十年（1633），重刻流通。（田光烈）

釋氏通鑑

十二卷。南宋．本覺撰。全稱《歷代編年釋氏通鑑》。收於《卍續藏》第一三一册。係一編年體之佛教史書，以其體例仿自司馬光之《資治通鑑》，故名。

本書所載之佛教史事，起自周昭王二十六年（1027B.C.），止於宋太祖建隆元年（960），各卷之年代欄，編排清晰，所述佛教史事，亦多能註明出處。

〔參考資料〕 陳士強〈釋氏通鑑料簡〉（《法音》㊷期）。

釋門正統

八卷。南宋．宗鑑編。收於《卍續藏》第一三〇册。係以天台宗爲正統所撰之佛教史書。全書倣《史記》體例而設「本紀、世家、諸志、列傳、載記」等五部。

全書內容如次：卷一，爲教主釋迦、天台高祖龍樹之本紀，及北齊、南岳、智者三師之世家。卷二，收錄章安至法智等十餘師之世家。卷三，收錄身土志、弟子志、塔廟志、護法志。卷四，收錄利生志、順俗志、興衰志、斥僞志。卷五，有荷負扶持傳，含志遠、皓端、晤恩等八師；本支輝映傳，含遵式等六師傳；扣擊宗途傳，含淨覺、神智、靈照、可久四師傳。

卷六、卷七，中興諸師傳，含則全以下數十師；卷末有護法內傳，錄天台緇素之言行可考、世代難明者，或埋光鏟采而他文不能自揜者。卷八，(1)護法外傳，錄天台宗以外之緇素護法者；(2)禪、賢首、法相、律、密等諸宗載

記，錄諸宗名師之傳記。

本書卷首有嘉熙元年（1237）三月十日之自序，卷末有後序。依後序所說，可知本書於紹定六年（1233）刊行。又，據《佛祖統紀》卷首所載，可知本書初由居士吳克己（鎧庵）起草，然事未竣而逝世，其後由宗鑑續輯而成本書。

〔參考資料〕 高雄義堅著·陳季菁譯《宋代佛教史研究》第八章（《世界佛學名著譯叢》㊼）。

釋迦也失（藏Sā-kya ye-śes、Byams-chen chos-rje；1354～1435）

明初格魯派僧，宗喀巴之弟子。音譯又作甲卿曲吉、絳欽却傑、釋迦耶協。《明史》〈西域傳〉稱之爲「大慈法王」。西藏根塘（Guṅ-thaṅ）人。生於元·至正十四年。年輕時，曾四處學法。其後，禮宗喀巴爲師，從學《菩提道次第論》、《祕密集五次第論》等密宗典籍及戒律。

明成祖時，曾遣人迎請宗喀巴至北京。宗喀巴命釋迦也失前往。永樂十二年（1414）至北京，駐法淵寺。翌年修密集等法。成祖深生敬信，曾從師受灌頂。後，師於五臺山修法傳法授戒一年有餘，於永樂十四年歸西藏。

師回西藏後，再聽宗喀巴講解《註釋明燈》、《五次第導論》、《時輪廣註無垢光明》、《六瑜伽》、《勝樂根本怛特羅》等法。並奉宗喀巴之命，建立下部祕密學部（Rgyud-smad grva-tshaṅ）。1419年，更於色拉（Ser-ra）寺設置大乘學院（Theg-chen-gliṅ）。

永樂二十一年再度赴北京，遇成祖駕崩。師乃主持葬禮，並舉行四祕密曼荼羅之成就供養。宣德九年（1434）第三度入朝。宣宗留住於京師，並冊封師爲「萬行妙明眞如上勝清淨般若弘照普慈輔教顯教至善大慈法王西天覺如來自在大圓通佛」，略稱「大慈法王」。翌年十月二十四日示寂，年八十二。師爲格魯派僧在中國本土傳教的第一位。

〔參考資料〕 《明史》卷三三一〈西域傳〉；妙舟《蒙藏佛教史》。

釋迦方誌

二卷。唐·道宣撰。又作《釋迦方志》。收於《大正藏》第五十一冊。全書分爲八篇，即(1)封疆篇：記娑婆世界之名義構造。(2)統攝篇：記載須彌四洲建立之形狀。(3)中邊篇：記載西域印度之地理風土。(4)遺跡篇：自《西域記》抄錄有關中國到印度的三條道路，及印度佛跡。(5)遊履篇：敍述旅行西域之僧俗十六人之略歷。(6)通局篇：記佛教瑞跡。(7)時住篇：記佛法住持之時節。(8)教相篇：記歷代帝王之佛教事蹟。

釋迦牟尼（梵Sākya-muni-buddha，巴Sakya-muni，藏Sā-kya-thub-pa）

〔略傳〕 佛教教主。約在西元前五百餘年，出生於北印度的迦毗羅衛城（在今之尼泊爾南境），爲該城城主淨飯王的太子。姓喬答摩（Gautama），名悉達多（梵Siddhārtha，巴Siddhattha）。成道後，被尊稱爲「釋迦牟尼」，意思是「釋迦族的賢人」。

釋尊自幼深切地體會到生老病死的痛苦，感受到人生歡樂的無常，於是發心尋求解脫之道。他曾在尼連禪河附近苦修六年。大約在三十五歲時，他在佛陀伽耶的菩提樹下得到完全的覺悟，亦即證得阿耨多羅三藐三菩提。此後，他遂以「佛陀」（覺者）、「世尊」等名爲世所知。

釋尊一生的弘法生涯，大約有四十餘年。他以無比的悲智願行，爲衆生提出中正、和平的解脫途徑；導之以法，齊之以律，爲衆生樹立起自覺覺他的偉大典範；爲東方文明聳立起史無前例的生命燈塔。

依據大乘佛教《法華經》的說法，在印度成道、弘法與涅槃的釋迦牟尼，只不過是一時的權宜示現而已。事實上，釋尊在久遠劫前，早已成佛。佛陀的壽量是無限的；佛身是常住

的；佛陀的智慧光芒，是永恆地照耀衆生的。

〔名號〕 釋迦牟尼，漢譯另有：釋迦文尼、奢迦夜牟尼、釋迦牟曩、釋迦文等名。略稱釋迦，或牟尼、文尼。意譯爲能仁、能忍、能寂、能寂默、能儒、能滿、度沃焦等。有時也可梵漢並舉爲：釋迦寂靜。又可尊稱爲「釋尊」。釋迦（Sākya，或Śakya）是種族名，意云：「能」。牟尼（muni）是尊稱，意云：「寂默」或「賢人」。全銜即「釋迦族之賢人」之意。

關於「牟尼」之由來，《佛本行集經》卷二十〈觀諸異道品〉云（大正3・745a）：「菩薩行路，諦視徐行，有人借問，默然不答。彼等人民，各相語言，此仙人者，必釋種子，因此得名釋迦牟尼。」《有部毗奈耶雜事》卷二十云（大正24・298b）：「太子入城（劫比羅），皆悉默然，牟尼無語，應與太子名曰釋迦牟尼。此是菩薩第二立名。」

〔降誕〕 有關釋尊之降誕，距今約在二千五百年前。父爲中印度迦毗羅城主淨飯王，母是摩耶，爲其鄰國拘利城主之女。摩耶既懷孕，以產期近，隨當時之習俗，欲還拘利城。途次偶經藍毗尼園，因產氣發，遂於園中生產，即後之釋尊。

依《中阿含》卷八〈未曾有法經〉謂，釋尊於過去迦葉佛時，志願佛道，行梵行上兜率天，尋下天托胎摩耶，時天地震動，有大光明普照世間。住母胎間，依倚右脇舒其體，不爲血精所污。出母胎時，天地亦震動，光明普照世間。有四天子手執極細衣，住於夫人前，讚歎童子。童子觀察諸方，行七步。時大池生，夫人因其水得清淨，虛空雨水注下灌童子身，諸天亦奏伎樂，散諸香華。

《佛本行集經》卷八〈樹下誕生品〉、《有部毗奈耶雜事》卷二十等均記載童子誕生行七步，舉手曰：「天上天下，唯我獨尊。三界皆苦，吾當安之。」既還宮，父王命名悉達多。悉達多又作薩婆悉達、薩婆額他悉陀、薩婆曷剌他悉陀、悉達羅他、悉達，譯一切義成、一切事成、財吉、吉財、成利、驗事、驗義等。

《衆許摩訶帝經》卷三所云（大正3・939c）：「爾時，淨飯王見此祥瑞，種種殊勝，而自言曰，我子降生，具大吉祥，能圓滿一切福德，能成就一切善事。應爲立號名一切義成。」其時，摩耶夫人於太子誕後無幾即逝世，因此，太子爲母妹波闍（Prajāpati）夫人所養育。

〔出家〕 年事漸長，太子之文武諸藝，並皆通曉。《佛本行集經》卷十一〈習學技藝品〉、《有部毗奈耶破僧事》等云，太子習藝之師爲婆羅門毗奢蜜多羅（Viśvāmitra），武技師爲羼提提婆（Kṣāntideva）。尋十七歲（一說十六歲、十九歲、二十歲），迎拘利城主善覺（Suprabuddha）王之女耶輸陀羅爲妃（一說另有二妃）。然太子夙有出家學道之志，依《修行本起經》卷下〈遊觀品〉等云，太子嘗出遊王城四門，會老者、病者、死者及沙門，又觀蟲鳥之相噉，痛感世間無常，而常事禪定。後舉一子羅睺羅，得繼淨飯王之家嗣，因欲遂其宿志。

二十九歲時（一說十九歲）太子私出王宮，除衣冠爲沙門。到東南毗舍離國，訪跋伽婆（Bhāgavā）求道，然於彼處所學，頗感不愜。乃更渡南方恆河，訪住摩揭陀國王舍城（一說毗舍離城）附近之阿羅邏迦藍（一說阿羅邏和迦藍二人），及優陀羅羅摩子，既受其教，知皆非解脫道。遂渡西南尼連禪河，入伽耶城附近之林中，自事思惟考察，誓欲達眞解脫地。

〔成等正覺〕 先是，淨飯王遣使促太子歸鄉，以太子乞精進解脫之道，乃派憍陳如等五人隨侍太子，爲修行之伴侶。太子數年間，於林中自行減食等，積久苦行修練，後遂悟苦行非得道之因。因出苦行林，入尼連禪河沐浴，受乳糜供養，得恢復氣力。

時憍陳如等人見之，以爲太子之修道已萌退意，乃捨太子去西方波羅奈城鹿野園。於是

太子獨自至畢波羅樹（即菩提樹）下金剛座上敷吉祥草而坐，自誓設不成等正覺則不起此座。經數日，遂大悟，而成佛道。時年三十五歲（一說三十歲）。

依《修行本起經》卷下〈六年勤苦品〉、〈降魔品〉、《過去現在因果經》卷三、《佛本行集經》卷二十六至卷三十、《五分律》卷十五等書所載，當時魔王波旬率諸眷屬軍衆來惱亂太子，以妨其成道。而太子毫不爲所動。因得四禪觀十二因緣，解脫苦本而得道。

又《中阿含》卷五十六〈羅摩經〉云（大正1・777a）：「持草往詣覺樹，到已布下，敷尼師壇，結跏趺坐，要不解坐至得漏盡，我便不解坐，至得漏盡。我求無病無上安隱涅槃，便得無病無上安隱涅槃。求無老無死無愁憂戚、無穢汚，無上安隱涅槃，便得（中略）涅槃。生知生見、定道品法，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如眞，我初覺無上正盡覺已。」

〔弘法及遊化〕 佛陀成道後，暫止其地受解脫之樂。尋娑婆世界主大梵天王來勸請說法。於是佛陀赴鹿野園，爲憍陳如等五人說法，五人乃以此得道，此即初轉法輪。依《雜阿含經》卷十五、《轉法輪經》、《五分律》卷十五、《有部毗奈耶雜事》卷三十九等云，於初轉法輪，佛陀演說四聖諦及八正道，示離愛欲及苦行之二邊而行中道。

佛陀在其地教化長者耶舍等人之後，更赴尼連禪河附近之優婁頻螺聚落，度事火外道優婁頻螺迦葉、那提迦葉、伽耶迦葉三兄弟及其弟子一千人，又入王舍城，爲摩揭陀國王頻婆娑羅說法，受其歸依。時迦蘭陀長者，以其所有竹園獻佛陀。王在園中建精舍，禮請佛陀，是即迦蘭陀竹林精舍。佛陀又教化住於王舍城附近之刪闍耶外道舍利弗、大目犍連及其徒衆二百五十人，至此，佛陀座下總有千二百五十五弟子。

尋因父王之邀，歸迦毗羅城省親。並爲父王及妃等說法。時淨飯王家，佛陀之異母弟難陀、羅睺羅、阿㝹婁陀、阿難陀、提婆達多，及釋種之理髮匠優波離等，同時出家爲弟子。教團頓時增大。稍後，佛陀赴王舍城，爲舍衞城長者須達多說法，長者感之。還國後，購舍衞城太子祇陀（Jeta）之園林，建大精舍獻佛陀，是所謂祇樹給孤獨園。

佛陀旋應須達多之請，遊化舍衞城，教化國主波斯匿王。又因毗舍離國王之請，遊化彼地。後又爲調停迦毗羅城與拘利城之間所起之水利爭論，遂再還迦毗羅城。適父王崩逝，而參與葬禮。時姨母波闍波提及妃耶輸陀羅等亦皆出家爲佛弟子。至是乃有比丘尼教團。

〔安居處所及主要弘化地區〕 此後佛陀到處行化、說法，利益衆生。依《僧伽羅刹所集經》卷下，記佛陀成道以後四十四年間夏安居之處所。謂佛陀於波羅奈國初轉法輪，即於此坐夏。第二、第三、第四年在靈鷲頂山（王舍城附近），第五年在脾舒離，第六年在摩拘羅山（在憍賞彌），第七年爲母上三十三天，第八年在鬼神界，第九年在拘苫毗國，第十年在枝提山。

第十一年復於鬼神界，第十二年在摩伽陀閑居處，第十三年復於鬼神界，第十四年在舍衞祇樹給孤獨園，第十五年在迦維羅衞國釋種村，第十六年在迦維羅衞，第十七、十八年在羅閱城，第十九年在柘梨山中（柘梨山恐爲Caliya之音寫，爲出於《大唐西域記》卷六〈室羅伐悉底國〉條之鴦窶利摩羅捨邪之地），第二十年在羅閱城，第二十一年還柘梨山中。於鬼神界，不經歷餘處，有四夏坐。爾後十九年亦不經餘處於舍衞國夏坐，最後於跋祇境界毗將村夏坐。

《八大靈塔名號經》云，佛陀處王宮二十九載，六年在雪山修苦行，化度王舍城五歲。四年在毗沙林，二年安居於惹里岩，二十三載止舍衞。在廣嚴城、鹿野苑、摩拘梨、忉利天、尸輸那、憍睒彌、寶塔山、大野（Ālavī）、尾勞聚落、吠蘭帝（Verañja），及淨飯王都迦毗城各行住一年。

此中，《僧伽羅刹所集經》等記佛陀多止住王舍及舍衛二城，與《大智度論》卷三所傳合。又《分別功德論》及《高僧法顯傳》亦謂佛陀二十五年間居住於舍衛城。此蓋王舍城是摩揭陀國之都城，爲當時印度文化之中心地，故受教化者自多，又其附近有耆闍崛山等，且其王頻婆娑羅歸依佛陀，故佛陀多止住斯地。而舍衛城之北憍薩羅國之都城住民多，且有祇樹給孤獨園等，又其王波斯匿亦崇仰佛陀，故佛陀亦常住此城。總之，佛陀之教化係以摩揭陀及憍薩羅爲中心，主要行化於中印度地方。

〔提婆達多之叛與釋迦族之亡〕 當佛教教團勃興之時，有外道婆羅門等與之對抗，或構虛僞之事實，誹謗佛陀，或令人危害佛陀。尤其晚年有提婆達多之叛教，爲教團所最感困惱者。

依《出曜經》卷十六、《五分律》卷三、卷二十五、《四分律》卷四十六、《毗尼母經》卷四、《有部毗奈耶破僧事》卷十三、卷十四等傳云，提婆達多以佛陀已經年老，乃迫佛陀讓與僧衆之領導權。爲佛陀所不許，乃大爲憤懣。因教唆頻婆娑羅王之太子阿闍世弒父爲新王，其本人亦擬害佛而自爲新佛。故放醉象襲擊佛陀，或落大石傷佛身，皆未遂其願。遂引誘佛弟子，另行獨立設教團，以對抗佛陀。然不久，彼僧衆依舍利弗等之勸說，多復歸正法，而提婆達多亦因害佛造下五逆罪惡而生身墮入地獄。

依《善見律毗婆沙》卷二云，阿闍世登位八年，佛入涅槃。依此可知提婆達多之叛逆，當爲佛陀七十餘歲發生之事。後又値波斯匿王太子琉璃王即位，攻迦毗羅衛城，滅釋迦族。依《增一阿含經》卷二十六、《義足經》卷下〈維樓勒王經〉及《五分律》卷二十一等云，當時大目犍連等對佛陀建言拯救釋迦族，佛陀乃說明此爲同族之宿業，無能止其滅亡云云。

〔涅槃〕 佛陀至晚年，其教化既普及，所謂應度者已度，未度者亦已作得度因緣故，佛陀遂於世壽八十歲時在拘尸那伽羅入涅槃。依《長阿含》卷二〈遊行經〉等記，佛陀與阿難於毗舍離城附近之竹林叢作最後之安居。時染疾病，旋伴阿難到遮婆羅塔。魔王波旬勸請速滅度，却之而入定意三昧。更詣香塔，集諸比丘，諭水乳和合而無生諍訟之理，且宣言其後三月將入涅槃。

尋於菴婆羅村及負彌城之北尸舍婆林等地說法，並赴波婆城，受冶工純陀旃檀樹耳之供養。之後，小憩於拘孫河堤上，且澡浴其身。旋赴拘尸那伽羅城外末羅族所有之娑羅雙樹間，以之爲涅槃處。阿難敷牀座，頭北面西而臥。時城內梵志須跋陀羅來乞決所疑，佛陀爲之說法，是爲最後弟子。佛又慰藉阿難，更告諸比丘，若有所疑，速諮問之，比丘等默然不言。以故佛陀知彼等已得淨信，於法無疑滯，諭常精進不放逸等語，乃自初禪入四禪，歸大圓寂。

時人天慟哭，唱世間眼滅。佛陀遺骸被運至拘尸那城北之天冠寺。七日供養後，以摩訶迦葉等亦與會，遂付荼毗，遺骸依香姓婆羅門言，分配予拘尸那伽羅、波婆、遮羅、羅摩伽、毗留提、迦毗羅、毗舍離、摩揭陀等八國，香姓婆羅門得舍利瓶、畢鉢村人持地焦炭，皆分別起塔供養。

〔有關佛陀之入滅、降誕等年代及日期〕 佛陀入滅之年代，古來傳說紛紜，如依衆聖點記，則相當於西元前486年。而佛陀之年壽，《菩薩處胎經》卷二〈三世等品〉云八十四，《大毗婆沙論》卷一二六云八十餘，《般泥洹經》卷下云七十九，南傳《大般涅槃經》、《金光明經》卷一〈壽量品〉、《八大靈塔名號經》，及緬甸所傳等皆爲八十歲。若依之推算降誕之年代，即當西元前565年。

有關降誕等月日，諸經論所傳亦並不一致。此中，《長阿含經》卷四、《過去現在因果經》卷一、《佛本行集經》卷七、《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二等謂二月八日。《修行本起經》卷上〈菩薩降身品〉謂四月七日（一作四月八日）。《太子瑞應本起經》卷上、《異出

菩薩本起經》、《佛所行讚》卷一〈生品〉、《十二遊經》、《灌洗佛形像經》等謂四月八日。又《大唐西域記》卷六〈劫比羅伐窣堵國〉條謂吠舍佉月後半八日（當三月八日），且上座部取吠舍佉月後半十五日（此之三月十五日）之說。

關於出家日期，《長阿含經》卷四云二月八日，《過去現在因果經》卷二謂二月七日，《修行本起經》卷下〈出家品〉言四月七日，《太子瑞應本起經》卷上、《灌洗佛形像經》等曰四月八日，巴利文《本生經》佛傳云阿沙荼月第十五日。關於成道，《長阿含經》卷四、《過去現在因果經》卷三、《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二云二月八日，巴利文《大史》謂吠舍佉月滿月之日。《大唐西域記》卷八曰吠舍佉月後半八日（此之三月八日），且上座部則持吠舍佉月後半十五日（此之三月十五日）之說。

關於初轉法輪，《菩薩處胎經》卷七云二月八日，《大毗婆沙論》卷一八二謂迦栗底迦月白半八日。

關於入滅，《長阿含經》卷四云二月八日，《大般涅槃經》卷一、《善見律毗婆沙》卷一爲二月十五日，巴利文〈一切善見（Samantapāsādikā）序〉，及《律藏》（Vinaya-piṭaka，VOl.Ⅲ.）、《大史》第三章、《大唐西域記》卷六〈拘尸那揭羅國〉條謂吠舍佉月後半十五日即滿月之日，《薩婆多毗尼毗婆沙》卷二作八月八日，《大毗婆沙論》卷一九一，及《大唐西域記》卷六所載說一切有部所傳言迦剌底迦月後半八日，《灌洗佛形像經》爲四月八日。

儘管有如是等說法，大別之爲降誕、出家、成道之二月八日、四月八日及二月十五日三說。入滅有二月八日、二月十五日及八月八日三說等。此中，八月八日（迦剌底迦月後半八日，從玄奘之譯，當即唐曆九月八日）入滅及初轉法輪之說，係說一切有部所傳者，二月十五日（吠舍佉月後半十五日，玄奘之譯，當是唐曆三月十五日）降誕及成道之說，係上座部所傳者。又二月八日、四月八日兩說，或爲印度諸部間所傳有誤亦未可知。

實則印度曆法原與中國不同，而譯者不察其意，遂有年歲差異之事。按中國夏朝以建寅即太陰曆一月爲正。殷以建丑即十二月爲正。周以建子即十一月爲正。吠舍佉月爲印度紀月之第二月，依建寅立正之說，其後半八日單譯八日者，即二月八日說也；又若依建子立正說，則吠舍佉月即中國之四月，以之譯爲四月八日也。又印度之立正亦有建子建寅等別，若依印度建寅立正、中國建子立正之說，印度之第二月即中國之四月；若依印度建子立正、中國建寅立正之說，印度之第四月即中國之二月。

道安之《二教論》云：「案佛經，如來四月八日入胎，二月八日生，亦二月八日成道。生及成佛皆放光明，而云出世即成佛年也。周以十一月爲正，春秋四月即夏之二月也。依天竺用正與夏同。」依此說，則印度之立正以建寅，中國之立正以建子，即以印度之二月當中國之四月也。

又《俱舍論疏》卷一云（大正41·453a）：「婆羅門國以建子立正，此方先時以建寅立正，建子四月即建寅二月。故存梵本者而言四月。依此方者即云二月，根本一也。」依此說，則印度之立正爲建子，中國之立正爲建寅，即以印度之四月當中國之二月也。若然，二月八日、四月八日之兩說，原於翻譯之不同，則非傳說之異。唐依夏曆以建寅爲正，且印度之曆法是從月之十六日至翌月十五日之間爲一月，區別之爲前半（黑分）後半（白分）二種，若依唐曆推算吠舍佉月後半八日，即如玄奘言當三月八日，後半十五日即三月十五日。

◉附一：呂澂《印度佛學源流略講》第一講第一節（摘錄）

釋迦本國的族姓來源不詳，有人說不是雅利安種，是蒙古種。住在今尼泊爾南與印度交界處之羅泊提（Rapti）河東北部。從喜馬拉

雅山以下二十里寬，橫十六里，面積約三百二十萬平方里，傳說共有十個小城，最大的名迦毗羅衛，因以名其國。在傳說的十六大國中，沒有它的名字，可能當時已不能獨立，是憍薩羅的屬國（該城遺蹟在今尼泊爾之梯羅蘭柯提，Tilourakot）。玄奘曾至其地，據他在《西域記》中說，城之廢墟仍然存在云云。全國八萬戶，五十萬人，政權是共和制。當時處在强凌弱的形勢下，釋迦本國正受憍薩羅的威脅。因此，釋迦牟尼一出世就對本國負有一種責任：如何擺脫强鄰的侵犯？他的父親淨飯王當然希望兒子能繼續統治，至少要維持現狀。

可是釋迦本人後來不想做政治上的統治者，離開家，跟著思想家去學習，最後還構成自己的學說體系，並傳播很廣，發展成爲宗教。這樣，對他的傳記就越來越神話化了。學者們對佛傳做過很多研究，現在還有人在做，對他的大概情況是清楚了。

佛的傳說，一部分保存在「經」裏，大部分保存在「律」裏。律有各部派不同的律，因而關於佛的傳說也不盡同。大衆部把佛傳部分叫「大事」，法藏部則叫「本行經」（它的律叫《四分律》，是漢譯佛律之直接導源）。漢譯佛典中還有一部完整的佛傳：《佛本行集經》（六十卷，隋代譯，把五部不同佛傳匯集一起的）。各派律的佛傳，都從佛的家世、出家以至成道後六年回家爲止，此後的活動，都無記載（《佛本行集經》亦如此）。馬鳴寫的《佛所行讚》，也是採自各種傳說，就直寫至佛死爲止（馬鳴另一著作《大莊嚴論經》的歸敬頌中，歸敬的不止一部，其中就包括有犢子，可見是博採衆說而成）。釋迦成道後，曾組織了一個團體，創設了許多制度，其中有一個「安居」的制度。從現存資料中，佛成道後四十五年內每次安居的地點，都有記載，並且還是合理的；第一，佛經常住在王舍城（摩揭陀首都），第二，有二十多年在舍衛城（憍薩羅首都）。這樣，根據記載可以編出一個佛在四十五年的大概行事來。這證明釋迦傳記是有其眞實性的。

釋迦一生的重要行事，可參看《印度佛教史略》中有關部分。大致如此：他自幼受過完備的教育，結婚，生子，二十九歲出家，到摩揭陀一帶尋師訪道，無所得，苦行六年也放棄了，最後，獨立思考完成了自己的學說體系，這是他三十五歲那年的事。從此即開始宣揚自己的學說，歷時四十五年。宣道地點，以摩揭陀、憍薩羅、拔沙三國爲中心，東到瞻波，西到摩偸羅，範圍相當廣闊。

釋迦爲甚麼要出家呢？他的學說反映的是甚麼社會內容？

當時印度自由思想很發達，出身於刹帝利的思想家也不少。婆羅門對許多不瞭解的問題還要向刹帝利請教（初期《奧義書》中即如此說）。如關於普遍的神我（梵），本是婆羅門自己的理論，後來也解釋不清楚，去請教刹帝利。又如「輪迴」之說，即由刹帝利般嚩訶那（亦譯卜拉瓦罕）王創立，婆羅門祭言信從其說，並發展爲「業力」的理論，被當做「祕說」來尊奉。釋迦當時的處境是：如果不能把本國的政治地位提高，個人就要在學術思想上爭得領導權。傳說他生下後，相士曾預言他將來不做轉輪王，就成爲大思想家，正反映了他當時面對現實所必須採取的非此即彼道路。在釋迦出家的原因上，也有另外的說法。如說他看到病人、老人、死亡的痛苦；看到了沙門的自由自在，而引起他厭世之念。還有說他看見農人翻土，小蟲被鳥啄食，而耕田的人全然沒顧及生命之可貴，這一景象，使他深感無常與不幸等等。是不是他也看到農民種田的痛苦了呢？中國有些記載，說釋迦在王宮感覺不到煩惱，走出宮門，接觸社會種種現象，使他產生了「世界是苦」的概念。這一記載雖不明確，但說務農是苦，是和他的學說有關聯的。

支持釋迦學說的，據記載，摩揭陀國的頻婆娑羅（影堅）王，是十分敬佩他的，給他供養，還給一處宣傳場所——竹園精舍。後來，他得到了本族姓的支持；再以後，還得到憍薩

羅國波斯匿（勝軍）王的支持。此外，大富豪商如須達多・給孤獨等人，都是他最有力的施主。據說，東園的鹿子母講堂，即爲一富豪家新娘賣掉一件昂貴的嫁妝施建的。釋迦後來又去吠舍離，那裏原是耆那教勢力範圍，活動極爲困難，但他仍然得到庵摩羅衞獻的一處精舍（《維摩經》中提到此精舍。庵摩羅衞的身份有說是長者，有說是妓女，不管怎樣，錢財總是來自富豪階層）。在佛的弟子中，開始是五比丘，其次是商人耶舍，耶舍一次就帶來了六十個門徒。從佛陀的支持者看，盡是刹帝利、大富豪，他的學說所代表的階級利益也就不言而喩了。

◉附二：印順《印度佛教思想史》第一章第二節（摘錄）

佛教是釋尊所創立的。釋尊在人間自覺覺他的行迹，深入人心，傳說於僧伽（saṃgha）及民間。有關釋尊的事蹟，主要的出於「律」部。

⑴爲了說明僧伽的成立，敍述釋尊的出家、修行、說法；到成佛第六年，回迦毗羅衞（Kapilavastu）省親，教化釋族止。後來加上誕生因緣（或更早些），集成佛傳。這部分，「摩訶僧祇師名爲大事；薩婆多師名此經爲大莊嚴；迦葉維師名佛往因緣；曇無德師名爲釋迦牟尼佛本行；尼沙塞師名爲毗尼藏根本」。

⑵釋尊晚年，作最後的遊行，到拘尸那（Kuśi-nagara）入涅槃。起初也屬於「律」部，如《有部毗奈耶雜事》所說；《大毗婆沙論》也說：「如大涅槃，持律者說。」這部分，又增補而集爲《遊行經》（南傳名《大般涅槃經》，編入《長阿含》。

這二部分集合起來，如《佛所行讚》、《佛本行經》等，爲現存佛傳的全部。但回國省親以後，最後遊行以前，三十多年的化迹，雖有無數的片段傳說，卻缺乏前後次第的敍述！

關於釋尊出世的年代，由於印度古代缺乏精確的信史，很難下一定論。經近代的研究，阿育王（Aśoka）已有相當明確的年代可考，也就有了論定釋尊年代的可能性。因爲佛教界傳說，阿育王是佛滅多少年登位的，依此可推定釋尊在世的年代。阿育王登位，學者間仍有二、三年的出入，今姑依西元前271年登位說。但佛教界異說紛紜，古老的傳說有三：

⑴說一切有部（Sarvāstivādin）等說，如《十八部論》說：「佛滅度後百一十六年，地名巴連弗，時阿育王王閻浮提。」依此說，佛滅於西元前387年；生年八十，釋尊應生於西元前467年。

⑵南傳赤銅鍱部（Tāmraśātīya）的傳說，如《善見律毗婆沙》說：「阿育王自拜爲王，從此佛涅槃已二百一十八年。」依此說，釋尊入滅於西元前489年，生於前569年。

⑶清辨（Bhavya）的《異部精釋》說：「佛世尊無餘涅槃後，經百六十年，俱蘇摩弗羅城，達摩阿育王支配帝國。」這可能是上座部的傳說。依此說，釋尊於西元前431年入滅，生於前511年。

「百六十年」說，過去也有譯出，但總以爲是「百十六年」的誤寫，不受重視，其實是古說之一。「百十六年」與「百六十年」，可能本爲一說，因誤而分爲二說，如「百八法門」，被誤爲「八百法門」那樣。部分學者，以赤銅鍱部說爲可信；有的以「衆聖點記」爲證。在每年自恣、誦戒後，在《戒經》上加一點，年年如此，有幾點就是佛滅幾年：說得似乎信而有據。其實，印度早期，並沒有書寫「戒本」（西元五世紀，手寫的戒本還不多），自恣誦戒後，在那裏去下這一點！這三說都是古老傳說，說到阿育王登位於佛滅多少年。這裏提出這三說，不能詳爲考論，但我覺得：阿育王登位於佛滅百六十年，也許更近於事實。

釋尊是釋迦（Śākya）族。釋族的所住地，在今尼泊爾（Nepal）南境的羅泊提（Rāpti）河東，盧呬尼（Rohiṇī，今Kohāna）河兩岸，傳說有十城。盧呬尼河西北的迦毗羅衞，是釋尊的父王——淨飯王（Śuddhodana）所

治理的，在今尼泊爾的Tilorakot地方。從釋族的住地，沿雪山（Himālaya）向東，藍莫（Rāma-grāma）是拘利（Koli）族，拘利族是與釋族通婚嫁的。而向東，到拘尸那——釋尊的涅槃處，這裏是末羅（Malla）——「力士」族。向南到毗舍離（Vaiśālī），這一帶是跋耆（Vṛji）——「金剛」族。跋耆有八支族，領導的貴族名梨車（Licchavi）。還有酥摩（Himā）族，是尼泊爾一帶的民族。這些東方民族，都與釋族相近。如釋尊的堂弟阿難（Ānanda），被稱爲「毗提訶牟尼（Videha-muni）」。釋尊被婆羅門稱爲Vaiśālīka，也就是毗舍離人。波夷那或作波婆（Pāvā），是佛受純陀（Cunda）最後供養的地方。七百結集時，波夷那比丘竟這樣說：「世尊出在波夷那國，善哉大德！當助波夷那比丘。」跋耆比丘等，對釋族是認爲同一族系的。在佛教的傳說中（除使用梵語的說一切有部），釋族是從東方，沿雪山而向西方遷移的民族，與跋耆族等是大同族，所以《長阿含經》，有六族——「釋種、俱利、冥寧、跋祇、末羅、酥摩」奉佛的傳說。釋尊的時代，恆河（Gaṅgā）南岸，以王舍城爲首都的摩竭陀，興盛起來；而在西進最前端的釋族，與舍衛城（Śrāvastī）爲首都的（北）憍薩羅（Kośalā）國毗連。事實上，當時的釋族，已成爲憍薩羅的附庸。憍薩羅代表阿利安（或準阿利安）人，而摩竭陀是六師流行，代表抗拒西方宗教的中心。釋迦族是東方的，卻是接近西方的，這是有助於理解釋尊的立場，不落二邊的思想特性。

釋尊姓瞿曇（Gautama），名悉達多（Siddhārtha），是迦毗羅衛淨飯王的王子，母親名摩訶摩耶（Mahāmāyā），誕生於嵐毗尼（Lumbinī）園，在今尼泊爾的Tarai地方。誕生七天，摩耶夫人就去世了，所以釋尊是由姨母摩訶波闍波提（Mahāpajāpatī）撫育長大的。生在王家，從小就被稱許爲：「若當出家，成一切種智；若在家者，成轉輪王。」轉輪王（Cakra-varti-rājna），是不以武力，不爲民族移殖，經濟掠奪，而是爲了以十善教化，使世間過著和平、繁榮、安樂、統一的仁王。一切種智（sarvathā-jnāna）就是佛（Buddha），佛是徹悟人生實相，闡揚正法的教化，而使人實現眞平等與大自在。在當時，宗教的思想，趨於極端；而政治上，以强凌弱而進行兼併。所以，輪王是人類新的政治要求，佛是人類新的宗教仰望：釋尊是出生於這樣的時代。

釋尊少年時代，受到王家的良好教育。娶了耶輸陀羅（Yaśodharā）爲妃，生兒名羅睺羅（Rāhula），過著王家的尊榮，優越富裕的享受。然而釋尊卻起了不滿現實的意念，傳說是：

⑴由於在田野裏，見到農耕而引起的，如《佛所行讚》說：「路傍見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心。又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗，塵土坌其身。耕牛亦疲困，吐舌而急喘。太子性慈悲，極生憐憫心。」釋尊見到貧農（或是農奴）的勞苦而不得休息，衆生的互相殘害，不覺慈憫心起，因而在樹下作深長的靜思。

⑵由於外出遊行，見到老年的龍鍾艱苦，病人的病患纏綿，死人的形容變色，而深感人生的無常。在當時解脫（vimokṣa）的宗教風氣下，二十九（或說「十九」）歲時離家國而去，過著出家的沙門（śramaṇa）生活，以求得究竟的解脫。

出家的沙門行，爲東方新宗教的一般情形。然依佛法說：「家」爲男女互相佔有，物資私有的組合；依此發展下去，人世間的相侵相爭，苦迫不已。出家，只是爲了勘破自我，捨卻我所有的，以求得解脫的生活。爲了求得解脫，向南遊行，參訪了阿羅邏伽羅摩（Āḷāra-kālāma），鬱頭羅摩子（Udrakarāma-putra），學習高深的禪定。但學成了，卻不能得到解脫，所以又到優樓頻螺（Uruvilva）村，專修苦行。調息、止息、節食、斷食，這樣的精嚴苦行，瀕臨死亡邊緣，還是不能解脫

；這才捨棄了苦行，恢復正常的飲食。這樣，捨棄王家的欲樂生活，又捨棄了禪定、苦行的生活；學習、了解而又超越他，踏上又一新的行程。

釋尊受牧女的乳糜供養，在尼連禪（Nairañjanā）河中沐浴，身體漸康復了。這才到河東，在現在的佛陀伽耶（Buddhagayā），敷草作座，於樹下禪思。立誓說：「我今若不證無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座。」起初修習四禪，在禪定中正觀緣起（pratītya-samutpāda），終於證覺緣起的寂滅（vyupaśama），超脫一切障礙而成佛。釋尊表達其自覺解脫的信念，如《五分律》說：「一切智爲最，無累無所染；我行不由師，自然通聖道。唯一無有等，能令世安隱。」釋尊修證的內容，稱爲「古仙人之道」、「古王宮殿」。釋尊無師自悟，是獨到的創見，而其實是無分於古今中外，聖者所共由共證的，永恆普遍的大道！佛法是與神教不同的，佛不是神，也不是神的兒子或使者，佛是以人身而實現正覺解脫的聖者。佛教不是神教那樣的，以宗教爲「神與人的關係」，而是人類的徹悟，體現眞理，而到達永恆的安樂、自在、清淨。佛是人，人間的「勇猛」、「憶念」、「梵行」，神（天）界不及人類多多。所以究竟成佛，不是天神，也不在天上，惟有在人間，所以釋尊說：「我今亦是人數」；「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」釋尊成佛後，四十五（或作「四十九」）年間，踏遍了恆河兩岸，化導人類，不是神教那樣的，化作虹光而去。釋尊是眞正的「父母所生身，直登大覺位」；「即人成佛」，創開人類自己的宗教。

釋尊成佛後，曾作七七日的禪思，享受解脫的法樂。釋尊感到正法（saddharma）的深奧，衆生（sattva）的愛著，而有不想說法的傳說，如《彌沙塞部和醯五分律》卷十五說（大正22·103c）：

「我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寞無爲，智者所知，非愚所及。衆生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法！又復息一切行，截斷諸流，盡恩愛源，無餘泥洹，益復甚難！若我說者，徒自疲勞。」

佛法是甚深的，但不是世俗學問的精深，而是衆生本性（獸性、人性、神性）的癥結（窟宅），不容易突破，也就難於解脫。傳說：自稱人類、世界的創造者——最高神（印度名爲「梵天」），殷勤的請佛說法：衆生的確難以度脫，但也有利根而可能達成解脫的。釋尊這才到迦尸（Kāśi）國的波羅奈（Vārāṇasī），今Benares，爲五（位）比丘初轉法輪。傳說輪王治世，有「輪寶」從空而行；輪寶飛到那裏，那裏的人就降伏而接受敎令。釋尊依八正道（āryāṣṭāṅgika-mārga）而成佛，八正道就是法，所以說：「正見是法，乃至……正定是法。」釋尊依八正道成佛，爲衆生說法，弟子們依法修行，八正道也就出現於弟子心中。從佛心而轉到弟子心，降伏一切煩惱，如輪寶那樣的從此到彼，降伏一切，所以名爲轉法輪。法輪，是以「八支正道」爲體的。

釋尊與五比丘共住，開始僧伽（saṃgha）的生活——法味同嘗，財味共享。不久，隨佛出家的弟子，已有一百多人，釋尊囑付他們去分頭敎化：「汝等各各分部遊行！世間多有賢善能受教誡者。……諸比丘受敎，分部而去。」釋尊所宣揚的正法，迅速的發展。第二年，遊化到王舍城，得到頻婆沙羅王（Bimbisāra）的歸依。佛的二大弟子，舍利弗（Śāriputra）與大目犍連（Mahāmaudgalyāyana），也加入釋沙門的僧伽。那時，出家弟子已有一千二百五十人了。釋尊「以法攝僧」，使出家衆過著「和樂清淨」的集體生活。僧伽是「衆」，是有組織的集合。在僧伽中，人人平等，依德化的法治——戒律而住。彼此間互相警策，互相教誡，互相勉勵，在和——團結，樂——身心安樂，清淨——健全的僧伽裏，努力於修證及教化的活動。釋尊曾勸優波離（Upāli）住在僧中，勸大迦葉（Mahākāśyapa）

放棄頭陀行而來僧中住。離衆的精苦行，受到當時（東方）摩竭陀與央伽（Aṅga）民間的崇敬，但釋尊戒律的精神，是集體的僧伽；僧伽是佛法在人間的具體形象。釋尊一直在恆河兩岸，平等的施行教化。五十多歲後，體力差些，雖也遊行教化，但多住在舍衛城。

佛與弟子們的長期教化，佛法是相當興盛的。但在釋尊晚年，也有些不幸事件，世間就是這樣的！

⑴提婆達多（Devadatta）的「破僧」——叛教：在僧伽中，釋族與釋族關係密切的東方比丘，覺得佛法是我們的。釋尊的堂弟提婆達多，有了領導僧衆的企圖，但得不到釋尊的支持。依釋尊的見解，佛法不是種族的、國家的，而是世界全人類的，不應該以某一種族為主體。釋尊曾說：我不攝受衆，亦無所敎令。釋尊不以統攝的領導者自居，也不交與大弟子領導，何況提婆達多！因此，提婆達多索性與五百初學比丘，脫離佛法而自立敎誡，說苦行的「五法是道」。在這破僧事件中，釋尊受到了石子打擊而足指出血。雖由舍利弗與目犍連說法，而使初學者回歸於佛法的僧伽，而教團分裂的不幸，將影響於未來。

⑵釋迦族被滅：釋族早已成為憍薩羅的附庸，在釋尊晚年，終於為憍薩羅軍隊所毀滅。釋族地小而人少，在强鄰的兼併政策下，是無可奈何的事。目覩祖國與親族的不幸，釋尊也不能不有所感吧！

⑶舍利弗與大目犍連入滅：舍利弗與大目犍連，稱「雙賢弟子」；在釋尊晚年，遊化各方，使佛法得到正常的開展。但不幸，目犍連為婆羅門所襲擊，傷重而死；舍利弗也回故鄉入滅了！對佛法的開展，是不幸的，如《雜阿含經》說：「若彼方有舍利弗住者，於彼方我（釋尊）則無事」；「我觀大衆，見已虛空，以舍利弗、大目犍連般涅槃故。我聲聞（弟子），唯此二人善能說法，敎誡敎授。」晚年的不幸事件，接踵而來，釋尊始終以慈忍理性來適應，這就是世間呀！

釋尊八十歲那年，在毗舍離安居。身體衰弱有病，自己說如「朽車」那樣。安居三月終了，率領阿難等比丘，向北方遊行。在波婆，受純陀的供養飲食，引起病勢的急遽變化。勉力前進到拘尸那，就在這天半夜裏，釋尊在娑羅雙樹間般涅槃（parinirvāṇa）了。將入涅槃前，身體極度虛弱，還化度須跋陀羅（Subhadra）為最後弟子。諄諄的教誨弟子：「我成佛來所說經戒（法、毗奈耶），即是汝護，為汝等（怙）恃。」不要以為世尊涅槃，就沒有依怙了。「諸行是壞法，精進莫放逸，此是如來最後之說」。諸行是無常的，必然要滅壞的，佛的色身也沒有例外。最要緊的，是依佛所說而精進修行，所以說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也！」人間的佛陀入涅槃，也就是去世了。衆生是生死死生，無限的流轉，正覺而得究竟解脫的入涅槃，又是怎樣呢？大迦旃延（Mahākātyāyana）對婆蹉（Vātsī）種說：不可說如來死後是有的，也不可說死後是無的，說死後也有也無，或非有非無，都是不可這樣說的。那死後怎樣呢？「惟可說為不可施設，究竟涅槃」。涅槃是超越的，不能以世間的存在或不存在來表示。這不是分別語言所可及的，只能說：無限的生死苦迫是徹底的解脫了。

◉附三：Charles Eliot著・李榮熙譯《印度教與佛教史綱》第一冊第三篇第九章

佛陀的人格可以和其他世界性宗教的創始人，即基督和穆罕默德，作一比較。我們也想探問，他和孔子之間是否有任何相似之點。孔子是和他同時的亞洲人，其影響也是同樣地持久不變，但是在這一點上沒有多少共同基礎，因為孔子的興趣主要是在社會和倫理問題方面，而不是在宗教方面。他著重親屬和社會關係，關於這些關係，這位印度僧人（像基督一樣）有時提出苛刻的批評，雖然在家佛教信徒的道德戒律和孔子的學說具有十分類似之點。他非常謙恭，尊重古人，而喬答摩則具有自信，

這種自信是一切在世界上建立一個新宗教的人必不可少的。

但是和穆罕默德比較，或者說是對照，則容易得多。他們二人都是追求眞理者，都是在成年以後才發現他們所認為的眞理，喬答摩當時約三十六歲，穆罕默德則是四十餘歲。二人都享壽極高，而且都有很大的權威。但是相似之處，至此為止。也許沒有人像穆罕默德這樣對於世界產生如此大的影響。他的成就是他個人的，如果他沒有活在世界上，那就不知道時代的環境是否會使另外一個人發生大致相同的作用。他比凱撒或亞歷山大更是一個運動的單獨創始人，這一運動使三大洲的一部分發生了變化。另外沒有人能夠以如此完善的方式把宗教和帝國這兩個高尚的本能結合在一起。我們說他是完善的，因為二者之間不是像基督的教義和教會要求世俗權力那樣有矛盾或摩擦。

但是正是因為這種宗教與政治的結合，才使伊斯蘭教沒有資格成為普遍性的宗教，並且使其不能滿足最有理智和最講究精神的那一部分人的理智和精神上的需要。法律和宗教在伊斯蘭教中是不可分離地混合在一起的，一個穆斯林受到許許多多與宗教毫無關係的束縛和習慣的支配，甚過最迷信的佛教徒或基督教徒。喬答摩的優越宗教本能，就是表現在避免這些拘束上。在這一點，他獲得了他的時代的性質的協助。他雖然出身於武士階級，自然會和王公貴族交往，但是他並未因此而想在政治中發生作用，因為當時和現在一樣，捨棄世間對印度人來說是嚴肅的宗教必不可少的事，沒有一個導師不事先捨棄世間而能向人講道。按照印度通俗觀念來說，一個天才人物可以成為皇帝或者成佛，但是不能像穆罕默德那樣二者兼而有之。但是喬答摩所遭受的憂患——這是他一貫有意避免的，雖然是穆罕默德所不能避免的憂患——就是對於教義和實踐兩方面的非本質的問題，要作出權威性的決定。當時顯然有一部分人願意把他的僧團的規則弄得更嚴格些，如果他同意的話，那時的宗教界是會贊成的。但是他這樣做，就會使佛教成為像耆那教一樣的印度教派，而不能在其他制度的國家中興盛。如果佛教在亞洲以外影響不大，那是因為世界各地有氣質上的區別，而不是因為佛教許可不合乎時代的事情，或者是要人遵守純粹地域性的或暫時價值的宗教儀式。在他的一切教義之中，喬答摩只堅持本質問題，而不肯把他的名義和權威給與附屬問題。例如說，他不指導或者甚至也不勸告他的弟子們作隱居之士。「願意住在森林中者，可以住在森林中。願意住在村莊附近者，可以住在村莊附近。」他在臨終的時候，吩咐弟子們作照他們自己的光，而且授權他們修改一切次要戒條。誠然，僧團決定不利用這一許可，但是作出這一許可的精神却規定了佛教的命運。

與此類似，還有另外一個對比——即喬答摩的容忍和伊斯蘭教迫害異教的精神之間的對比。穆罕默德及其門徒從未擺脫這樣一個觀念，即任何其他形式的宗教都是對全能上帝的侮辱。不信教的人，可能時應該强迫他們信教，如果不可能時，則只能許他們在受到寬容和較低的地位之中生存。這一類觀念是喬答摩所不知的。他努力工作不是為了自己或創造主的光榮，而僅僅只是為了利益人類。强制別人改變信仰，對於他來說沒有意義，因為他所希望的不是要人表示忠順，而是要人改變性格。他的教團在許多變革之中，並未失去這一性質。

當我們來比較喬答摩和基督之時，我們吃驚地發現有許多思想上的類似，以及環境和經歷方面的顯著區別。他們二人都是超越形式和法規的眞正精神導師。他們都承認當時流行的理想，一人致力於成佛，另一人則致力於成救世主。但是喬答摩在基督被處死的年齡的時候，仍然在尋求眞理，而且仍然在錯誤的道路上。他比基督多活了將近五十年，有充分的機會來實行他的觀念。就我們不充分的傳聞所允許的範圍來探索二人的發展，他們的區別是更加基本的事。喬答摩的後半生雖然是平靜的，但是他的生命初期却是鬥爭和覺醒的時期。他

脫離世間生活去研究哲學。他又脫離哲學用最嚴格的苦行消耗他的身體。他又發現這也是無益之舉，在這以後他才證得覺悟。他雖然沒有差別的為一切人提供解脫之道，但是他一再說明這是難事。他以艱苦的奮鬥贏得眞理，這一眞理是普通人難以理解的。

基督的一生雖然多難不安，但是沒有這一類鬥爭。他年輕時成長於貧苦家庭之中，並不知有飽食令人生厭之事。他的天才在猶太人會堂中說教時——這是猶太儀式的普通日常工作——首次獲得表現。他出現為公衆導師，以及他最後相信自己是救世主，這是他的身分的自然擴大，而不是方法有所改變。基督受到的誘惑，雖然和喬答摩的精神鬥爭，尤其是和關於魔羅的傳說有些類似，但是它不是一種內在的變革，在此變革之中舊信仰被看出是錯誤的，而新知識則從舊信仰的遺骸中產生了。就我們所知而言，他的內在生活是連綿不斷未受騷擾的，其最後表現則是情感的而不是理智的。他沒有提出說明，也沒有留下這些說明是不可少的感覺。他任意使用隱喻，而不輕易下定義。另一方面，佛陀的教義則本質上是理智的。他的聽衆的性質和愛好就足以證明他的稱號是正當的，但是這一稱號表明一種對基督的沒有疑問和幼稚的信仰相距很遠的氣質。我們很難想像他使用「我們的上帝」這樣的語句，但是我們可以確知，如果他使用這種語句，他就會說明為什麼和怎樣以及到什麼程度可以適當地使用這些字眼來表示神。

對於《福音書》中所記載的奇蹟最表示懷疑的評論家，也不會疑惑基督具有鎮靜和治療神經病症，或許還有醫治其他疾病的能力。病人自然要去找他。每當他到達一城鎮時，病人都被帶去見他。佛陀雖然有時也對病人慈愛，但是僧團之中對於他沒有這樣的描述，而且身患某些疾病的人不能加入僧團。商人給孤獨身患重病時，派人去將病情告訴佛陀和舍利弗，又對舍利弗說請他慈悲前往探病。他不敢向佛陀提出同樣的請求。基督教導說，世界是邪惡的，或者我們應該說是腐敗的，但是他希望消除邪惡，建立天國。佛陀教導說，生老病死是生存的必然狀況，疾病和其他一切事物一樣，起源於業報，只有病因消滅以後，疾病才能消滅。我們也沒有發現說他喜愛兒童，對於弱者和犯錯誤的人表示憐憫，這都是基督形像中的美好特色。他沒有成見，他使土匪央掘利摩羅這樣粗暴的惡棍成為聖人，而且還和妓女一起吃飯，但是人們不能以簡單的友好關係和他交往。他接受別人的邀請時，與其說是去參加他要訪問的那一家人的生活，不如說把對他的招待變成有教導意義的宗教儀式。但是在宣傳和辯論方面，他態度和藹而又文雅。他沒有認為當時的祭士們是陰險人物，雖然他譏笑他們的儀式，並且譏笑他們自稱出身優越。

佛陀雖然經歷過基督的傳記中所沒有提到的理智方面的轉變時期，但是在其他事情方面給人看到一個安寧的圖像和堪為範例的人，則是佛陀而不是基督。基督和一小羣朋友保持有親密關係，這是印度人不肯向任何人表示的，但是他自認最初開始傳教以來，他就對他所說的世界懷有仇恨。世界是邪惡的，即將發生具有雙重意義的重大事件，因為這一事件將要為惡人帶來災害，為善人帶來幸福。「你們悔過吧！因為天國快要來臨了。」他忿恨世人，因為世人不聽他的話。他宣稱世人恨他，而且《約翰福音》甚至使他說：「（我）不為世人祈求，却為你所賜給我的人祈求。」加利利的那些小城鎮，在他看來比古代的邪惡城市更壞，因為這些小城鎮沒有受到他的奇蹟的感動，曾經輕視一切先知最後又輕視他本人的耶路撒冷，將要受到顯著的懲罰。即將死亡的陰影籠罩著他的佈教的最後時期，他感覺將要成為祭神的犧牲品。猶太人甚至有一個時期似乎曾經認為他覺得恐慌是不合情理的。

但是佛陀並不忿恨世人。他認為世人是不能令人滿意的，是暫時性質的，而不是怙惡不悛的，是愚昧無知而不是存心叛逆。他對於那些不聽他的話的人，並不煩心。許多故事中說

他具有安詳與自信，很少不受到人們給予應有尊敬。在他的生活之中，沒有犧牲的觀念，沒有悲劇的因素，也沒有神經上的不安。提婆達多計劃謀殺他的時候，據說他告訴弟子們不必擔心，因爲在形體上是不可能殺害佛陀的。這句話也許沒有歷史根據，但是它說明了印度人的感情。他在過去世中行菩薩道時，常常爲人犧牲自己的生命，這倒不是因爲對人有任何特殊好處，而是爲了他自己的偉大事業來使他的品德完善，並且實現一個佛陀所必須具有的無私精神。他一旦獲得覺悟以後，任何犧牲的觀念，例如牧羊人爲了羊羣犧牲自己的生命，就沒有意義了。那就會是爲了價値較小的東西來破壞價值更大的東西。（中略）

喬答摩建立了一個教團，並且親眼看到這個教團成長壯大，但是它的組織是逐漸形成的，在頭一兩年中這個教團只不過是一羣弟子，他們受到戒條的約束並不多於基督派往各地佈教的七十名門徒。如果基督活得更久些，他是否會建立某種類似佛教僧團的組織呢？——僧團是與國家和社會制度沒有衝突，而且是和它們沒有關係的團體。這個問題是徒勞無益的，對歐洲人來說，基督所描繪的基督教生活的略圖，看來比完成了的比丘肖像更能令人滿意。但是他的格言雖然是謙恭和好感的完美表現，偶而加上一些自相矛盾的味道，例如要人愛敵人，但是將近兩千年來的經驗已經表明這種道德不是世界公民的道德。自稱爲基督教的教會只有很少的例外不宣傳說軍事、財政和政府事務——他不關心這些事正如飛鳥和田野中的百合花不關心這些事一樣——都是基督教徒應當關心的事。我們不知道如果他的生命能夠延長些的話，他是否會見到他的許多告誡，例如有人打了左臉，再將右臉轉過去挨打，以及不要反抗惡事，都是和普通慣例不相容的，而且是否會仿照這位偉大印度人物的範例，建立一個社團來遵守這些告誡。羅馬教會和東方教會的修道院組織說明有這樣的需要。

《福音書》和佛陀的教義有許多類似的地方，但是這兩種學說的基礎是不相同的，如果其結果有時相同，那就是說明不止一條道路可以到達相同的目的地。以直覺來觀察目的地也許是天才人物的特權。道路和車輛都是次要問題，可以適用各個民族不同的精神而有所變化。基督是猶太人，所以他以一種精良形式的古代猶太人的有神論爲基礎。他清除了耶和華的妒忌和偏見，使其成爲一個純粹仁愛的精神，對待世人猶如慈父，並教世人彼此友愛猶如弟兄。這種觀念在喬答摩的思想範圍之外。他也許要問，爲什麼在這種假設之上，世界中還有邪惡呢？這是《福音書》中不肯輕易討論的問題，但是《福音書》中彷彿指出，人類的不服從和有罪是邪惡的根源。信神的世界就會是快樂的世界。但是佛陀則會說，如果世界上的人都有道德和篤信宗教，這個世界雖然會快樂得多，但是個人本有的邪惡則仍然存在，世界也仍然是無常的和不能令人滿意的。

但是佛陀和基督在具有相當人情趣味的一些要點上，彼此相似，雖然這些要點並不是教會所强調的。對於神學或玄學，二人似乎都不十分愛好。基督不管神學和玄學，佛陀則斷言這一類思考是徒勞無益的。神學上的局面要到第二代人的時候才開始出現，這時候教主的繼承人試圖解釋和調和他的言教，這也許眞是宗教上的通則。人類應該做什麼，他本人看得很清楚，而且也說得很明白。超過這個範圍以外，佛陀、基督和穆罕默德都不十分關心，他們所說的關於宇宙從何而來，到何處去，以及何以如此的話，都是隱晦不明的，這正是因爲這些問題不在宗教天才的範圍之內，也接受不到它的光明的照耀。佛教經典雖然愛好議論，但是這些經典的目的却是嚴格的注重實踐的，即使其文字顯得有學究氣時也是如此，而且這些經典的一切推論的主旨都是一樣的，也是非常簡單的。人類不快樂是因爲他們有愚蠢的欲望。他們要想快樂，就必須具備一個新心和新意志，而且佛陀也許還要說，必須具備新觀點。

佛陀和基督都認爲著述是不屑爲之事，他們二人都忽視儀式和祭司法規，其態度必然會使同時代的人們驚奇不已。他們蔑視婆羅門和法利賽人所從事研究的法典與祭禮。他們以八正道和《福音書》中所例示的培養心靈善良習慣的訓誡來代替法典，又以極爲簡單的誡條例如「波羅提木叉」和「主禱文」來代替祭禮。後代的人們覺得這兩個教主所制定的條文不夠應用，佛教僧團和基督教教會都增添了儀式，這些儀式雖然並不是完全沒有教導意義，但是必然會使喬答摩和基督感覺驚奇。

對於基督來說，最重大的訓誡條就是一個人應當愛上帝和鄰居。喬答摩沒有這種說法，慈愛（慈悲）雖然在他的教義中佔有重要地位，但是這與其說是創造神聖生活並使其具有生氣的力量，不如說是神聖生活不可分割的附屬性質。換而言之，佛陀教導說聖徒必須慈愛他人，而不是說，慈愛他人者就是聖徒。讚揚慈悲的章節爲數很多而且顯著，我覺得歐洲作家們過分傾向於認爲慈悲是較少於基督教的愛而又略多於仁慈的安然自若的一種東西。《新約全書》中所說的愛不是「性愛」而是「慈愛」，這是猶太和基督教作家們首先使用的一個新字，和慈悲的意義幾乎完全相同。把這兩個字譯成爲愛，含意似乎太强，譯爲善行，又未免太弱。與基督對比之下，說佛陀宣揚無爲，這也是不公正的。歐洲的基督教民族比亞洲的佛教民族更傾向於有所作爲，然而耶穌的福音並未說明奮勉生活是通向快樂的道路。被宣稱爲有福的人是窮人、守喪的人、柔和謙恭的人、飢餓的人、純潔無垢的人和被迫害的人。這些人具備有耐性的比丘的德行，佛陀也是和基督一樣稱讚仁慈的人和調停糾紛的人。基督所說凱撒之物應當歸還凱撒的話，也似乎同樣是要使他的眞正信徒（和比丘一樣）脫離政治生活。金錢和稅收是那些把自己的頭像鑄造在錢幣上的人們的事務。上帝以及與上帝有關的事情，則完全屬於另外一個範圍。

〔參考資料〕《佛所行讚》；《佛本行集經》；《釋迦譜》；星雲《釋迦牟尼佛傳》；中村元著・王惠美譯《瞿曇佛陀傳》；副島正光著・李映荻譯《釋迦──其人與其思想》；P. Carus著・程慧餘譯《佛陀的綸音》；增谷文雄《佛陀》；K. Jaspers《Buddha and Nārgārjuna》（峰島旭雄日譯，名為《佛陀と龍樹》）；H. Oldenberg《Buddha》；É. Lamotte法文原著・Sara Webb-Boin英譯《History of Indian Buddhism》chapter one。

釋氏稽古略

四卷。元・覺岸著。簡稱《稽古略》。收在《大正藏》第四十九册。係以編年體方式撰寫的佛教史。內容略如下列：

卷一：收錄國朝圖及釋迦文佛宗派祖師授受圖略；本文則自三皇、五帝開始記載中國歷代帝王之世代，直到西晉；並述及以釋尊爲首之西天二十八祖。

卷二：係東晉至隋之佛教史。內含道安、鳩摩羅什、傅大士、達摩等諸師傳略。

卷三：係唐高祖至五代間之佛教史。

卷四：宋太祖至南宋間之佛教史。

此書雖僅四卷，然各卷篇幅甚大，且除佛教史事之外，亦述及不少世俗史事。

此書之外，明・大聞幻輪編有《釋鑑稽古略續集》三卷，略稱《續稽古略》，收在《大正藏》第四十九册，係繼寶洲覺岸之《釋氏稽古略》而編纂者。內容以編年體方式將元世祖至元元年（1335）至明熹宗天啓七年（1627）間，關於帝王之政治、賢聖之風範、佛祖之源流、法門之軌則等加以彙編而成。

◉附：陳垣〈釋氏稽古略〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷六）

《釋氏稽古略》四卷，元・釋覺岸撰。書極通行，《四庫》著錄。有磚橋本、杭州本、影印續藏經本。

覺岸字寶洲，烏程人，即爲《佛祖通載》作序者。《五十萬卷樓書目》謂念常亦爲《稽古略》作序，疑誤記也。

書亦編年體，後出於《通載》十餘年，其中且有引《通載》者，如卷三貞元九年條是。《四庫》以此書列《通載》前，因此書止於南宋，而《通載》則止於元・元統元年也。

先是宋・咸淳間有括山僧一菴本覺撰《釋氏通鑑》，止於五代，此書多本之。於歷代有名諸僧，及僧家通常掌故，搜採略備，頗便觀覽。惟不免有兔園習氣，一知半解之說亦多，如卷二謂陳年禎明，宋《資治通鑑》避仁宗廟諱作祥明，又卷四云宋太祖諱玄朗等，皆似是而非，未經深考。

書中所注出典，亦粗率可笑，如《高僧傳》、《弘明集》撰於蕭梁，今卷三記唐初事，乃數云出於《高僧傳》、《弘明集》。又《續高僧傳》、《佛道論衡》、《法苑珠林》，均撰於唐初，今記開元中不空三藏事，乃云出於《續高僧傳》。記大曆九年及太和七年事，乃云出於《佛道論衡》；記南唐事，乃云出於《法苑珠林》，皆可以常識判斷而知爲謬者也。又撰《歐陽文忠外傳》及《華陽宮記》者，北宋末蜀僧祖秀，字紫芝；撰《隆興佛運統紀》及《隆興佛教編年通論》者，南宋初，江西僧祖琇，號石室，今卷四元豐八年及重和元年條，均誤《佛運統紀》爲紫芝撰，可見其多不足據。

惟此書本爲釋子之欲稍通世史者而作，故於列朝興廢盛衰，無關釋氏者，亦復條分摘列，參雜成文，《提要》譏其傷於枝贅，未中此書之失。此書前有中山李桓序，桓見《元詩選》癸之丙，《提要》誤作李恒；此書於唐代前後均載有㑭王紃天壽年號，《提要》誤作天燾，均應改正。

釋門章服儀

一卷。唐・道宣撰。收於《大正藏》第四十五册。係記述法服之材質、裁縫及補浣等法之著述。凡有十篇，即(1)制意釋名，(2)立體拔俗，(3)勝德經遠，(4)法色光俗，(5)裁製應法，(6)方量幢相，(7)單複有據，(8)縫製裁成，(9)補浣誠教，(10)加法行護。其內容主論法服之材質，於絹、布二種，以布爲如法，此亦即南山律宗之規矩。蓋佛教尚慈悲、誡殺生，若以蠶絲作法服，則不符拔濟之心，故不如法。《道宣律師感通錄》云（大正52・440a）：

「所製章服儀，靈神咸喜。自法東傳六七百年，南北律師情無此意，安用殺生之財，而爲慈悲之服？全不然故也。師獨拔此意，答曰，余讀智度論，見佛著粗布僧伽梨，因懷在心，何得乖此？及聽律後，見蠶衣，由此興念，著新章服儀，通瞻古今，成教融會。」

本書卷首有草山不可思議所作之〈釋門章服儀序〉，卷末有道宣所作之跋文。由跋文可知本書於顯慶二年（657）撰於西明寺。

釋門歸敬儀

二卷。唐・道宣撰。收於《大正藏》第四十五册。係有關供養歸敬之理論及儀禮作法之著述。作者有感於人心之輕薄，雖歸依三寶，卻失禮敬之眞心，爲使佛法不致衰滅，是以懇切說明歸依三寶應有之態度。

全書分上、下兩卷，共有十篇。上卷收(1)敬本教興、(2)濟時護法、(3)因機立儀、(4)乘心行事、(5)寄緣眞俗、(6)引教徵迹、(7)約時科節。下卷收(8)威儀有序、(9)功用感通、(10)程器陳迹。

此中，第二篇立四種三寶，即(1)一體，(2)緣理，(3)化相，(4)住持。第八篇具解敬儀，有十一位，即(1)南無，(2)稽首，(3)敷坐具，(4)脫革屣，(5)偏袒，(6)五輪著地，(7)頭面禮足，(8)右膝著地、互跪，(9)一心合掌，(10)右繞，(11)曲身瞻仰；又載勒那摩提七種禮法之文。第九篇立十行相，即(1)禮拜，(2)讚歎，(3)發願回向，(4)觀佛相好，(5)專念修慈，(6)三歸十善，(7)發菩提心，(8)讀誦經戒，(9)供養舍利、造佛形像，(10)修行正觀。

本書之註釋書有《釋門歸敬儀護法記》（宋・彥起撰）一卷、《釋門歸敬儀通眞記》（宋・了然著）三卷等。

釋摩訶衍論

十卷。相傳係印度・龍樹菩薩造，姚秦・筏提摩多譯。又稱《釋論》，收於《大正藏》第三十二冊，爲《大乘起信論》的註釋書。內容首述造論的本趣，次列舉論、藏、經的差別，次述造論之人，最後廣釋論文，卷首並有天冊鳳威姚興皇帝所製之序。

本書雖題爲龍樹菩薩造，筏提摩多譯，然關於其眞僞則頗有異說，據日僧安然《悉曇藏》卷一所載，相傳本書是新羅僧月忠所撰。《東域傳燈目錄》、《法華玄義私記》卷五（末）、《成唯識論同學鈔》卷二之四等亦皆有此傳說。由於本書爲高麗藏所收錄，故此一傳說之可信度頗高。此外，本書中之眞言，有類似武則天所新撰之文字；日本近江（滋賀縣）石山寺亦藏有武周時代之寫本五卷，故本書可能成立於武周時代。儘管如此，日本眞言宗仍然以爲係龍樹所撰而備加尊重。

在中國，唐・宗密《圓覺經略疏鈔》卷十最早引用本書，其後，唐代法敏、聖法，遼代法悟、志福，宋代普觀等人更撰書加以註釋。在日本，自戒法始傳本書以來，屢有眞僞之論，如淡海三船、賢憬、最澄等人皆舉證判定本書爲僞作。然福基道詮著《箴誨迷方記》，則以之爲眞。空海更著眼於本書之不二摩訶衍說、如義言說、一一心識說等，而將其列爲眞言宗之重要論典之一，並明令宗徒研習。

本書之註疏有《釋摩訶衍論疏》三卷（法敏）、《釋摩訶衍論記》一卷（聖法）、《釋摩訶衍論通玄鈔》四卷（志福）、《釋摩訶衍論通贊疏》十卷（守臻）、《釋摩訶衍論贊玄疏》五卷（法悟）等。

◉附：〈「釋摩訶衍論」的作者問題及其他〉

（摘譯自《密教大辭典》〈釋摩訶衍論〉條）

關於本書之作者，署名爲姚興撰之序文雖謂作者爲龍樹，然其眞僞，古來即有異論。認爲作者是龍樹者，例如：唐・宗密在其《圓覺經略疏鈔》中稱本書爲「龍樹菩薩摩訶衍論」。唐代之聖法，遼代之法悟、志福、守臻，宋代之普觀等人皆曾爲本書作註釋，且皆以本書爲龍樹所造。延壽《宗鏡錄》、知禮《四明教行錄》、子璿《起信論疏筆削記》、法雲《翻譯名義集》、師會《五教章復古記》、觀復《折薪記》、元照《遺教經論住法記》、義天《諸宗教藏總錄》等書亦皆曾援引本書，並主張本書是龍樹所造。

認定本書並非龍樹所撰者，亦頗不乏人。日本大安寺戒明於光仁帝寶龜年間（770～780）入唐，歸國時攜回本書，後出示淡海眞人三船。三船於寶龜十年致書戒明，信中列舉四難，判本書爲僞論。其四難爲：(1)序中有天冊鳳威之號，然姚興無此號。(2)序中有「姚興皇帝」之稱，古人向無以皇帝之姓名爲帝號之例。(3)本書與百餘年後始譯出之《大乘起信論》之譯文吻合。(4)同卷異筆。

傳教大師最澄在其《守護國界章》中亦附七難，指稱本書爲僞論。此七難即：(1)翻譯不分明，(2)隋唐目錄不載，(3)眞言之字不似梵字，(4)其義理與本論相違，(5)秦譯、梁譯相同，(6)疏師不引，(7)尾張大僧都已勘定爲僞論。

此外，安然在《教時義》、《悉曇藏》、《八家祕錄》等書中則或破或引。如依新羅國聰珍之說，指稱本書爲新羅大空山月忠所僞撰。近代之鳳潭《起信論幻虎錄》、德聞普寂《要決》等亦皆謂爲僞論。現代學者望月信亨在其《大乘起信論之研究》中，亦主張本書並非龍樹所造。要言之，在日本，眞言宗以外之他宗學者（筑波德一、富貴山道詮除外），大多主張本書爲僞作。

眞言宗之弘法大師空海則主張本書爲眞撰，並定本書爲眞言宗所應依準之論典。在其《二教論》、《寶鑰》等書中亦引用本書作爲顯密優劣之證文。空海認爲：本書論釋《起信論》五分之旨歸，開眞如、生滅二門之蘊奧，是以不二果分爲宗體之論藏。因此，眞言宗之古德皆會通前述之僞作說，以支持空海之說。如濟暹、杲寶、了賢、賴慶、印融均在其所著之

《釋摩訶衍論決疑破難會釋抄》、《寶册鈔》、《他師破決集》、《釋論眞僞辨》、《釋論名目》等書中加以詳述。

關於本書究係密教論典，抑或顯教論典，古來頗有異說：⑴主張是顯教論典者，有我國之慈行志福、通法法悟、無際普觀，及日本之了和法印等人。⑵主張係顯密通論者，有常曉之《請來錄》、興教大師之《指事》、《愚案鈔》、賴瑜之《愚草》、聖憲之《第三重》等。⑶主張係密教論典者，如道範之《應教鈔》、信堅之《私記》、宥快之《打集聽書》等。

〔參考資料〕 望月信亨《淨土教の起原及發達》第五章、《佛教經典成立史論》。

釋禪波羅蜜次第法門

十卷。隋・智顗說，法愼記，灌頂再治。又作《禪波羅蜜法門》、《釋禪波羅蜜》、《禪波羅蜜》、《禪門修證》、《漸次止觀》、《次第禪門》。收於《大正藏》第四十六册。係詳說三種止觀之漸次止觀者，爲禪定之入門書。

全書共立十章：

⑴修禪波羅蜜大意：述一部之大意，略述十非心，闡明菩薩之四弘誓願。

⑵釋禪波羅蜜名：對「禪波羅蜜」一詞作種種解釋料簡。

⑶明禪波羅蜜門：謂禪有「色、心」二門，及「世間禪、出世間禪、出世間上上禪」等三門之別。

⑷辨禪波羅蜜詮次：敍述自初發心至佛果等修禪之次第階級。

⑸簡禪波羅蜜法心：敍述「法、心」有有漏、無漏、亦有漏亦無漏、非有漏非無漏四種，並說佛爲對緣化物，而以四悉檀之因緣說此法。

⑹分別禪波羅蜜前方便：爲欲開發內心、安心習學者指示修禪之前方便。初說外方便（即二十五方便），次明內方便定內用心之法。

⑺釋禪波羅蜜修證：說禪有「世間禪、亦世間亦出世間禪、出世間禪、非世間非出世間禪」四種。此中，四禪、四無量心、四無色定是世間禪；六妙門、十六特勝及通明爲亦世間禪亦出世間禪；對治無漏、緣理無漏爲出世間禪。出世間禪中，對治無漏更分「觀練薰修」四種。卷終詳說九想、八念、十想、八背捨、八勝處、十一切處、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧等。

至於第七章「緣理無漏」一段及「非世間非出世間禪修證之相」，及其後三章，則缺而未述。

本書原爲智顗三十餘歲時，於金陵瓦官寺所說。時，大莊嚴寺法愼私記爲三十卷；後傳章安灌頂，删定而成十卷。依本書內容，可略知智顗前期之止觀思想。

〔參考資料〕 《隋智者大師別傳》；《國淸百錄》卷四；《止觀輔行傳弘決》卷一之二；《佛祖統紀》卷二十五；慧嶽〈釋禪波羅密概說〉（新式標點本《釋禪波羅密》卷首）。

釋迦牟尼如來像法滅盡之記（藏Liḥi-yul-kyi lun-bstan-pa）

一卷。唐・法成譯。又稱《釋迦牟尼如來像法滅盡因緣》。收於《大正藏》第五十一册。係記述于闐國等之佛教歷史的著作。內容記載于闐國第七代毗左耶訖多王時代，僧伽婆爾陀那羅漢以預言方式講述于闐國佛教之興衰，乃至像法滅盡等事，卷末附有跋文。

本書是《西藏大藏經》〈丹珠爾〉所收《于闐國懸記》之部分漢譯本，爲伯希和（P. Pelliot）自敦煌寫本中所發現者。西洋學者洛克希爾（W. W. Rockhill）曾英譯藏文原本，收錄在《Life of the Buddha》中，日本學者寺本婉雅亦於大正十年（1921）將此書譯爲日文，並以「于闐國史」之名出版。

釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧

一卷。隋・智顗說，灌頂記。又稱《釋摩

訶般若波羅蜜經覺意三昧辨相法》、《覺意三昧》。收於《大正藏》第四十六册。全書分爲六章：

⑴辯法相：謂行者欲解脫生死，證入涅槃，須了達妄惑之根本（正因佛性），善知至道出要（了因佛性），由此入覺意三昧，辯明諸法之相。

⑵釋覺意三昧名：解釋覺意三昧之名義，並說明七覺意有因聞、修行、會理、起方便、入法行、圓極六種。

⑶釋覺意三昧方便行：謂行者欲修覺意三昧，須學六度方便，且善用此方便調伏六蔽粗心，令意柔軟，然後細心觀察，入正慧門。

⑷釋覺意三昧明心相：謂一切煩惱、一切施爲皆有未念、欲念、正念、已念四運心相。

⑸釋覺意三昧入觀門：謂於行、住、坐、臥、作作、言談、見、聞、嗅、嚐、覺、思十二觀境，隨所起處，觀於心意。

⑹釋覺意三昧證相門：謂行者如是修行必入外凡十信位中，進而入內凡初發心住，開發如來藏之理，自然流入妙覺之大海。

本書之註釋書有唐·湛然述《覺意三昧文句》一卷。

鐘

寺院爲報時、集衆而敲擊的法器。其形制有二種：

⑴梵鐘：又稱大鐘、釣鐘、撞鐘、洪鐘、鯨鐘、蒲牢、華鯨、華鐘、巨鐘。多屬青銅製，少數爲鐵製，一般高約一五〇公分、直徑約六十公分，形式是上端有雕成龍頭的釣手，下端有相對的二個蓮華形撞座，稱爲八葉，撞座以下稱草間，下緣稱駒爪；以上則分池間、乳間二部分，且乳間有小突起物並列環繞，又連結撞座，呈直角交叉的條帶稱爲袈裟襷，又名六道。另外，釣手傍有呈圓筒狀的簇插通內部。此類鐘多懸於鐘樓，作爲召集大衆或早晚報時之用，如《勅修百丈清規》卷八〈法器章〉云（大正48·1155b）：「大鐘，叢林號令資始也，曉擊則破長夜，警睡眠；暮擊則覺昏衢，疏冥昧。」其所發之音或稱鯨音。又後世多在其表面平滑處刻銘。

⑵半鐘：又稱喚鐘、小鐘，多以眞鍮（黃銅）鑄造，通常高約六十至八十公分，乃吊於佛堂內之一隅，因其用途係爲普告法會等行事之開始，故亦稱行事鐘。

寺院大鐘之制源自印度，然鐘在該地係稱犍稚（ghauta），如《增一阿含經》卷二十四云（大正2·676c）：「阿難（中略）即昇講堂，手持揵椎並作是說：我今擊此如來信鼓，諸有如來弟子衆者盡當普集。」此有木、石、銅製之別，雕刻極爲精美，多懸於鐘台。在中國，黃帝時即有工匠垂鑄鐘，原係祭祀、宴享的樂器，如西周有所謂的「編鐘」。到佛教傳入後，始成寺院中的法器。此物多爲青銅製，外形樸素，常刻有銘文，且自六朝時代起多掛在鐘樓。如《廣弘明集》卷二十八列有大周二教鐘銘（北周·天和五年武帝製）、大唐興善寺鐘銘、京都西明寺鐘銘（唐·麟德二年造）等。又，蘇州寒山寺之鐘，因唐·張繼〈楓橋夜泊〉詩而聞名於世。另據日僧圓仁之《入唐求法巡禮行記》卷三所載，五臺山的鐘樓谷乃文殊一度示現金鐘寶樓之處。

朝鮮自古亦有梵鐘，然其制稍異，無袈裟襷。其中，新羅·惠恭王七年（771）所鑄造的泰德寺鐘，現今懸於慶州南門外的鐘樓。

日本的梵鐘深受中國、朝鮮的影響。其被列爲國寶的寺鐘之中，有不少即來自此二國。現存最古之鐘造於文武天皇二年（698），今爲京都妙心寺所藏。

有關鳴鐘之法，依宗派、地方而異，但通常是以三鳴鐘爲始，以二鳴連續作終。又，鳴鐘的次數以十八聲爲常例，亦有三十六聲、一〇八聲。其中，對於鳴一〇八聲之原因，或謂是對應十二月、二十四氣、七十二候之數。或謂可使百八煩惱清醒，故佛教稱爲「百八鐘」。

在禪宗寺院中，懸於寺中禪堂（僧堂）、

齋堂等處之鐘稱為僧堂鐘、堂鐘、齋鐘；置於佛殿之鐘則稱殿鐘。又，通告初夜坐禪者稱定鐘，報眾入僧堂者稱入堂鐘。而掌理鳴鐘之僧職，則稱鐘頭。

〔參考資料〕《祖庭事苑》卷四；《扶桑鐘銘集》；《禪林象器箋》〈唄器門〉；孫宗文〈寺鐘瑣語〉（《法音》雜誌第三十六期）。

鐔津文集

宋代名僧明教大師契嵩之詩文集，為宋代儒佛關係史之重要史料。十九卷。北宋・契嵩撰。收於《大正藏》第五十二冊。此書卷首收錄陳舜俞所撰〈明教大師行業記〉。卷一至卷三收錄〈輔教篇〉，敍說佛教之五戒十善與儒教之五常一致。卷四收〈皇極論〉、〈中庸解〉。卷五至卷七收〈論原〉四十篇，就佛教之立場論述儒教之禮樂、四端、仁孝等。卷八收雜著六篇及書狀。卷九、卷十收錄上呈仁宗皇帝之書狀等。卷十一錄有敍二十三篇。卷十二題作志記銘碑十二篇。卷十三錄有碑記銘表辭七篇、述題書贊傳評十二篇。卷十四至卷十六題作〈非韓〉，反駁中唐排佛論者韓愈之說。卷十七、卷十八收古律詩一二九首。卷十九收石門惠洪〈禮嵩禪師塔詩〉等詩文。書中之儒佛一致思想，對宋代以後之佛教，影響頗深。在所收諸文中，〈輔教篇〉亦曾單行流通，為該文集中最受重視之一篇。

撰者契嵩（1007～1072），鐔津（廣西藤縣）人，屬雲門宗，通曉儒佛，主張儒佛一致說。本書係契嵩寂後三十餘年，由懷悟禪師訪求其遺文後編次而成者。以師為鐔津人，故題為《鐔津文集》。

〔參考資料〕陳士強《佛典精解》〈護法部〉㈢。

二十一劃

攝論師

陳隋之際，有很多傳習講說眞諦所譯《攝大乘論》的佛教學者，後世統稱他們爲「攝論師」。

《攝大乘論》是印度大乘學派中「瑜伽派」的重要著作，由無著造論，世親作釋。此論在北魏已由佛陀扇多譯出論本，但釋論未譯，文義未顯，因而流行不廣。到了梁武帝中大同元年（546），西印度・眞諦（499～569）來華，因值梁末戰亂，輾轉流寓各地，後於陳文帝天嘉四年（563）應廣州刺史歐陽紇之請，譯出《攝大乘論》（本）三卷，世親《釋論》十五卷。眞諦「雖廣出衆經而偏宗攝論」（《續高僧傳》〈拘那羅陀傳〉），所以在陳・光大二年（568，即他臨死的前一年）八月，值他的高足慧愷病卒，遂與法準、道尼、智敫等十二人發誓弘傳《攝大乘》與《俱舍》二論，使無斷絕。其弟子中傳《攝論》之學的有慧愷、智敫、道尼、法泰、曹毗、僧宗、慧曠。

慧愷（518～568），即智愷，俗姓曹氏，住建業阿育王寺。陳・天嘉中（560～565），他與法泰先後至廣州，師事眞諦。諦譯《攝論》與《俱舍》，均由愷筆受。他於《攝論》尤致力鑽研，撰《攝論疏》二十五卷，並自講《俱舍論》，未訖而卒。

智敫（？～601），循州人。眞諦譯《俱舍》時曾預其席，慧愷講《俱舍》，敫與道尼等二十人掇拾文疏，篤志研習。後爲廣、循二州僧正，並在循州宣講《攝論》十餘遍，撰眞諦《翻譯歷》，對於部卷人世，無不詳載。

道尼，九江人，曾親炙於眞諦。後歸鄉，依眞諦宗旨，開講《攝論》，知名海內。開皇十年（590）奉詔入長安，於是眞諦之學大行於京師。那時南方反而很少講究《攝論》的人了。道尼的弟子多人，其中知名者有道岳、慧休、智光等。道岳（568～636），俗姓孟氏，河南洛陽人。十五歲出家，依僧粲爲弟子。開皇十年，道尼來長安，弘講《攝論》，岳從他受學。後改攻《俱舍》，其弟子有僧辯（568～642）、玄會（582～640）。玄奘在去印度之前，即曾從岳及玄會學《俱舍》。慧休（548～645），姓樂氏，瀛州人。十六歲投勖律師出家。後從曇遷及道尼聽講《攝論》，周涉三遍，即造章疏。弟子有道傑（573～627）、神照（569～627？）等，玄奘亦曾從慧休學《攝論》。智光隨道尼入長安，也屢講《攝論》。

法泰，住建業定林寺，有名於梁代。及眞諦來廣州，泰遂去廣州從眞諦筆受文義，並述義記。至陳宣帝太建三年（571）眞諦死後，他才還住建業，開講新譯經論。但當時好尚《大品》、三論，泰雖屢講《攝論》、《俱舍》，均不爲時人所重，只有彭城靖嵩獨得其傳。靖嵩（537～614），俗姓張氏，涿郡固安人，十五歲出家，後去京鄴，從法上弟子融智學《涅槃》與《地論》。周武滅佛，他又與同學法貴、靈侃等南下到建業，從法泰學《攝論》與《俱舍》。數年間精通二論；還對於《佛性》、《中邊》、《無相》、《唯識》等論四十餘部，都能會通綱要，剖會區分。後北歸彭城，住崇聖寺，講《攝論》，撰《論疏》六卷；又撰《九識》、《三藏》、《三聚戒》、《三生死》等玄義。隋文帝封禪泰山，關中義學沙門從過徐州，均到嵩寺聽講受業。從此門徒興盛，所撰章疏大行於世。其弟子有智凝（562？～609？）、道基（577？～637）、道因（586～657）、法護（撰《攝論指歸》等二十餘篇）等。智凝弘法於四川，他的弟子有智則、道積、僧辯等。後在大業初住禪定寺，作《攝論》章疏。玄奘去印前，也曾從他學過《攝大乘論》。道基曾作《攝大乘義章》八卷，今殘存第四卷；又作〈攝論序〉（今存）。與之同時在蜀郡弘揚《攝論》的有慧景、寶暹，師承不詳。

曹毗，爲慧愷的從弟。他隨愷至廣州，從眞諦學《攝論》；又聽明勇講說，頗有成就。

晚住江都白塔寺弘揚《攝論》，聽講者多知名之士。又撰《眞諦別歷》。門下有法侃（551～623）、僧榮等。法侃弟子有道撫。僧榮的弟子慧璡（574？～634），仁壽中（601～604）從榮入長安，住禪定寺。

僧宗，揚州人。陳・天嘉中（560～565）與法准、慧忍等度嶺就眞諦受學，聽講《攝論》，極有心得。眞諦《攝論疏》後四品，據傳說是他手定的。眞諦死後，他又爲諦撰行狀。繼而與法准、慧曠等攜帶新譯經論還歸廬山傳播。法准弟子有淨願（537？～609）。慧曠後來更往湘、郢二州弘化。

眞諦《攝論》之學盛行於北方，除道尼、靖嵩兩系而外，還有曇遷一系。

曇遷（542～607），俗姓王氏，博陵饒陽人。少時，從舅氏齊國子祭酒博士權會學《周易》、《詩》、《禮》、《莊》、《老》等。年二十一，從定州賈和寺曇靜出家，復師事《地論》名匠慧光的弟子曇遵。隱居林慮山淨國寺，精研《華嚴》、《十地》、《維摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等經論。齊幼主承光元年（577）周武帝滅北齊，將毀佛法，遷遂南逃金陵，住道場寺，與陳地名僧智璀、慧曉及高麗沙門智晃等友善。國子博士張機向他學習《莊子》、《周易》與佛法，並將他的學說在國學中傳授。後來他在桂州刺史蔣君宅得眞諦所譯《攝大乘論》，如獲至寶。

這時隋文興起，他與同輩北歸彭城，住慕聖寺，弘揚《攝論》，兼講《楞伽》、《起信》、《如實》等經論，北方從此創開《攝論》之學。開皇七年（587），他與洛陽慧遠、魏郡慧藏、清河僧休、濟陽寶鎮、汲郡洪遵等同奉詔，當選爲大德。他在長安大宏《攝論》，撰《論疏》十卷。慧遠的弟子辯相、淨業、淨辯等，並皆研習《攝論》，辯相還撰有《論疏》七卷。他的弟子靈潤，曾從道奘受業，住弘福寺，講《攝論》三十餘遍，撰《義疏》十三卷、《玄章》三卷。曇延門人有道愻、法常、慧誕等，都善《攝論》。其中法常撰《攝論義疏》及《玄章》，大宏其說。法常的門下智儼，並注有《無性攝論釋疏》四卷。至於曇遷的弟子，如道英（560～636）、道哲（564～635）、靜琳（554～640）、玄琬（562～636）、慧休等也都是《攝論》名家。慧休有弟子靈範、神照、道傑等，其門下盛況可知。

攝論師自靖嵩、曇遷再傳之後，逐漸衰微。及至玄奘學派興起，遂終於絕傳，這在學說發展上，是有其原因的。蓋隋唐之際，佛學宗派即已逐漸成立，如三論、天台等宗，建立門庭，務求博大，網羅一切教相以相增上。《攝論》原以世親之學爲主，其學廣涉法相唯識，在印度已蔚成大宗。玄奘從印度遊學歸國，大弘其學。晚年更把世親所作《唯識三十頌》及火辨等十師前後所釋，雜糅而成爲《成唯識論》，其中又以護法爲主。同時又以六經（《華嚴》、《深密》、《如來出現功德莊嚴》、《阿毗達磨》、《楞伽》、《厚嚴》）、十一論（《瑜伽》、《顯揚》、《莊嚴》、《集量》、《攝論》、《十地》、《分別瑜伽》、《觀所緣緣》、《二十唯識》、《辯中邊》、《集論》）爲典據。這麼一來，原先盛行於南北各地的《攝大乘論》只算諸論之一，就不能特尊了。而且玄奘重新譯了《攝大乘論》，綜覈名實，力求信達，遠較舊譯爲勝。在法相唯識學中，不但攝論師舊義失其重要意義，就連眞諦的學術地位，在相形之下也較遜一籌了。專弘《攝論》的攝論師之趨於衰歇，亦屬必然之勢。

在各攝論師的中間，原無嚴格的傳承，故各家學說並不完全一致。舉其大綱則都以《攝論》的十種勝相爲依據，主要說第八阿梨耶識是妄識，爲一切法之所依；但此妄識中又有一分純淨之識。這略同於眞妄和合之說，而與當時地論師北道派主張相近。於八識之外，又將阿梨耶識中純淨之識立爲第九阿摩羅識，即無垢識，亦即眞如佛性。修行的人由於阿梨耶識中純粹之識（淨分）繼續發展，對治妄識（染分），這樣就可以證入阿摩羅識而成爲佛，因

此說一切衆生皆有佛性，沒有永不成佛的衆生。這是各家共同的說法。

另外，從境行果三方面的教理來分析，他們還有一些重要的主張。如關於境的，他們說眞如有其二義，一所緣境爲眞如，亦即實際；二能緣心亦爲眞如，相當於第九阿摩羅識，亦名本覺。二者合一，稱爲能所統一，理智不二。又就五法（相、名、分別、正智、眞如）與三自性（分別性、依他性、眞實性）的關係而論，正智通於依他性與眞實性，五法中亦包含分別性。又三性中不但分別性是空，而依他性亦空，三無性（相無性、生無性、勝義無性）不但遮遣分別性，而亦遮遣依他性，因此有歷觀三性的三重次第觀之說。另外，第八識爲能變，相當於相分，其餘七識爲能緣，相當於見分。此即《攝論》身識、身者識等十一種識平列之說。又關於行的方面：他們說三乘種性，皆由因緣所生。此即新熏種子之說。關於果的方面：謂定性小乘入無餘涅槃，亦可還生回入大乘。這些主張，在道基、靈潤諸師之說裏，已有了變化，及至玄奘學派成立，就更一一加以否定了。（田光烈）

◉附一：黃懺華〈攝論宗〉（摘錄自《中國佛教史》第二章第十五節）

攝論宗者，依《攝大乘論》，主張無塵唯識義，兼立九識義，唱對治阿梨耶識，證入阿摩羅無垢識之一派。（中略）《攝大乘論》，立十種勝相，以阿梨耶識爲一切法所依止，又明一切法之相性，有依他（依他起）、分別（徧計所執）、眞實（圓成實）三種。攝論宗者，詮明此義旨者也。

攝論宗，於八識上，更舉第九識。但《攝大乘論》，實際說八識，不舉九識。眞諦別依《楞伽經》及《決定藏論》等，唱九識義。即於八識外立阿摩羅識，爲第九識。第八阿梨耶者，有漏隨眠識。第九阿摩羅者，眞常淨識。如《決定藏論》云：

「斷阿羅耶識，即轉凡夫性。捨凡夫法，阿羅耶識滅。此識滅故，一切煩惱滅。阿羅耶識退治故，證阿摩羅識。阿羅耶識，是無常，是有漏法。阿摩羅識，是常，是無漏法。得眞如境道故，證阿摩羅識。阿羅耶識，爲麤惡苦果之所追逐。阿摩羅識，無有一切麤惡苦果。阿羅耶識而是一切煩惱根本，不爲聖道而作根本。阿摩羅識，亦復不爲煩惱根本，但爲聖道得道得作根本。」（《決定藏論》卷上）

是即眞諦九識義之論據也。又眞諦譯《三無性論》，說生如如、相如如、識如如、依止如如、邪行如如、清淨如如、正行如如。七種如如中，於第三識如如下，明十二入等一切諸法皆是亂識所作。此亂識又是分別依他法。故唯阿摩羅識，是無顚倒法，是無變易法，是眞如如。（中略）

眞諦名第七識爲阿陀那，唯煩惱障我執，而無法執。第八阿梨耶識，有解性、果報及染汚三種義。就中，染汚即法執，緣眞如，起四種謗。果報第八識，緣十八界。解性第八識，有成佛義。又第九阿摩羅識，即本覺，取眞如二義中能緣義，名爲識。又定賓之《四分律疏飾宗義記》云：

「眞諦三藏云：阿摩羅識，有二種。一者所緣，即是眞如。二者本覺，即眞如智。能緣，即不空如來藏。所緣，即空如來藏。若據通論，此二並以眞如爲體。即當《金光明經》法如如、慧如如是也。」（《四分律疏飾宗義記》卷三本）

是亦明阿摩羅識者，眞如智；當《金光明經》所謂慧如如。又二如來藏中不空如來藏，即此識義。又燉煌出土、作者不詳之《攝大乘論抄》，敍《攝論》之宗旨，謂此論若約世諦論，以唯識爲所詮宗旨。若約眞諦論，以二無我眞如爲所詮宗旨。又約佛性論，此論十種勝相中，初應知依止勝相、應知勝相二，明自性住佛性。次應知入勝相以下六勝相，明引出佛性。後學果寂滅勝相、智差別勝相二，明至得果佛性。就中，自性住佛性者，所證理，即眞如。阿梨耶識，雖爲諸法之根本依止，開展種

種因緣。若據實，即心眞如，亦名不空如來藏。一切法之相性，雖有依他、分別、眞實三種之別。若據實，三性本非有，即空眞如，亦名空如來藏。此與定賓所傳之學說有合。又燉煌出土、作者不詳之《攝大乘論章》，說阿梨耶即無沒識，有識生滅、識眞如二義。識生滅門，能受淨熏，終能轉依，成應身功德，名爲無沒。識眞如門，終能顯了，成就法身，名爲無沒。

◉附二：呂澂《中國佛學源流略講》第七講（摘錄）

攝論師有的直接出自眞諦，有的間接與眞諦有關，來源是一個，傳授的又只限於《攝論・世親釋》一書，似乎講法應該一致了，但事實不然，各家之間，分歧很大，他們傳記上就有記載。如《法常傳》說：「論門初闢，師學多端。」這種分歧是有原因的，《攝論》的內容豐富，義理複雜，要完全理解它，頗有困難。而且世親的著作除《攝論釋》外還有多種，因其學歷關係，前後說法的變化很大。當時還不可能瞭解這些變化的原由，各家各以自己的理解推論，當然就會產生分歧。加以這些人的講授地點分散各處，各自傳播，難得一致，這就無怪道宣有「寰宇穿鑿，時有異端」之嘆了。現在著述引用到各家《攝論》的章、疏之說的，有慧遠的《大乘義章》、道倫的《瑜伽論記》、圓測的《解深密經疏》等（歐陽竟無先生對這些不同的說法曾作了一些節要，編成《解節經眞諦義》，可以參考）。此外，在敦煌卷子中有一些章疏殘本，如道基的《攝大乘義章》（殘本，已校刻），可以看到當時的理論都因自由發揮而更加顯得複雜了。後來玄奘重譯《攝論》，不論文字上還是義理上都比以前完備，《攝論》各家師說便爲玄奘一系所淘汰。

〔參考資料〕 《唯識思想》（《世界佛學名著譯叢》67）；《唯識學的發展與傳承》、《唯識典籍研究》二（《現代佛教學術叢刊》24、30）；宇井伯壽《佛教汎論》。

攝摩騰（梵Kāśyapa-mātaṅga；？～73）

相傳係最早將佛法輸入中國，且首度翻譯佛經之印度僧人。音譯又作迦葉摩騰、竺葉摩騰、摩騰。中印度婆羅門種。性聰敏，通大小乘經律。嘗遊西印度一小國，應請講《金光明經》。其時適有鄰國起兵來攻，師曰：「能說此經，地神爲護，所居安樂。」乃往和勸，遂使該國免於兵禍。師因而聲譽大振。

東漢明帝永平七年（64），帝曾夜夢金人飛行殿庭。因此乃詔遣郎中蔡愔等十八人，前往西域訪求佛法。愔等至大月氏國遇師與竺法蘭，遂請同歸洛陽。其時，師攜來《寶積》等經及畫像，並以白馬馱之，時爲東漢・永平十年。明帝甚加嘉賞，因建白馬寺於洛陽西雍門外館之。師與竺法蘭共譯《四十二章經》一卷，是爲我國譯經事業之始。

相傳永平十四年正月一日，五嶽八山之道士褚善信等六九〇人上表，奏請火驗佛、道二教之優劣。帝遂於同月十五日集衆，在壇上驗燒二教經典。結果道教之書盡成灰燼，而佛經則絲毫無損。攝摩騰、竺法蘭由此而更盡力宣揚佛法。永平十六年示寂於洛陽，年壽不詳。

◉附：黃懺華《中國佛教史》第一章第一節（摘錄）

所謂永平十年說，略謂永平七年，明帝夜夢金人飛行殿庭，且以問於羣臣。太史傅毅對以「西方有神，其名曰佛。陛下所夢，得無是乎？」帝乃遣中郎將蔡愔、秦景、博士王遵等十八人使西域，求之。十年，愔等於大月氏國遇沙門迦葉摩騰、竺法蘭二人，得佛像經卷，載以白馬，共還洛陽。帝爲立精舍以居之，名曰白馬寺。是爲此土有沙門之始，亦爲此土有寺院之始。於是摩騰、法蘭譯出《四十二章經》。是亦此土譯經之始。關於此說之記載，有如下列：

「初明帝夢見金人，長大，項有日月光，以

問羣臣。或曰：西方有神，其名曰佛。陛下所夢，得無是乎？於是遣使天竺，問其道術，而圖其形像焉。」（《後漢紀》卷十）

「世傳明帝夢見金人，長大，項有光明，以問羣臣。或曰：西方有神，名曰佛。其形長丈六尺，而黃金色。帝於是遣使天竺，問佛道法。遂於中國圖畫形像焉。楚王英始信其術，中國因此頗有奉其道者。」（《後漢書》〈西域傳〉第七十八）

此上二說，祇概說明帝感夢遣使問佛道法事，而未明記其年代，亦無騰、蘭隨漢使東來之說。至〈西域傳〉「楚王英始信其術」一語，似英之為浮屠齋戒祭祀，實在明帝求法之後。如《資治通鑑》述明帝詔報楚王英奉縑帛贖罪後，續云：

「初帝聞西域有神，其名曰佛。因遣使之天竺，求其道，得其書及沙門以來。……於是中國始傳其術，圖其形像。而王公貴人，獨楚王英最先好之。」（《資治通鑑》〈漢紀〉三十七顯宗孝明皇帝下）

即據《後漢書》並摘錄《後漢記》，綺互而成。明記佛教東來之年代為永平十年者，《佛祖統紀》。而佛家一般所採用者，即此。其說如下：

「七年，帝夢金人丈六，項佩日光，飛行殿庭。旦問羣臣，莫能對。太史傅毅進曰：臣聞周昭之時，西方有聖人者出，其名曰佛。帝乃遣中郎將蔡愔、秦景、博士王遵十八人，使西域，訪求佛道。」

「十年，蔡愔等於中天竺大月氏，遇迦葉摩騰、竺法蘭，得佛倚像梵本經六十萬言，載以白馬，達雒陽。騰、蘭以沙門服謁見，館於鴻臚寺。」

「十一年，勑雒陽城西雍門外立白馬寺。摩騰始譯《四十二章經》。藏梵本於蘭臺石室，圖佛像於西陽城門及顯節陵上。」（《佛祖統紀》第三十五）

《統紀》此說，似根據《歷代三寶紀》。《三寶紀》既云「至明帝世，永平七年，忽感神夢，覺已歡悅，命使西行。」復於明帝七年下註云：

「是年帝夢金人飛來殿庭，……命使西行，尋求佛經。」（《歷代三寶紀》第二）

又於十年下註云：

「使還，得迦葉摩騰、竺法蘭來，到雒陽，即翻《四十二章經》。以白馬馱經來，即起白馬寺。」（同上）

更於第四卷〈後漢錄〉之卷端云：

「……孝武皇帝第四子莊繼立，謚為孝明帝。至永平七年，夜夢金人，身長丈六，項佩日輪，飛空而至，光明赫奕，照於殿庭。旦集羣臣，令占所夢。通人傅毅進奉對云：臣聞西方有神名佛，陛下所見，將必是乎？帝以為然，欣感靈瑞，詔遣使者羽林中郎秦景、博士王遵等一十四人，往適天竺。於月支國，遇攝摩騰，寫得佛經四十二章。並獲畫像，載以白馬，還達雒陽。因起伽藍，名白馬寺。諸州競立，報白馬恩。……於即翻譯《四十二章經》，緘置蘭臺石室閣內。」（《歷代三寶紀》第四）

《三寶紀》此說，不知所本。然道宣云：「房所撰者，瓦玉相謬。得在繁富，未可憑准。」又智昇云：「房錄事實雜謬。」則此說固未可盡信也。又有永平三年說，出《漢顯宗開佛化法本傳》，《廣弘明集》引用之。其說如下：

「明帝永平三年，上夢神人，金身丈六，項有日光。寤已，問諸臣下，傅毅對詔，有佛出於天竺。乃遣使往求，備獲經像及僧二人。」（《廣弘明集》第一）

又有永平七年說，出《佛祖歷代通載》。其說如下：

「辛酉（永平四年），帝夢金人，身長丈六，項佩日輪，飛至殿庭。旦集羣臣，令占所夢。通人傅毅奏曰：臣按周書異記，昭王二十四年甲寅四月八日平旦之時，暴風忽起，宮殿人舍，咸悉震動。夜有五色光氣，入貫太微，徧於四方，盡作青紅色。王問太史蘇由曰：是何祥也？對曰：西方有大聖人生也。王曰：於

天下何如？對曰：此時無他，後一千年，聲教被及此土。王使鐫石記之，埋在南郊天祠前。以年計之，至今辛酉，一千一十年也。陛下所夢，將必是乎？帝信以爲然，即遣中郎將蔡愔、博士王遵、秦景等十有八人，西訪其道。至大月氏國，（甲子——永平七年）果遇迦葉摩騰、竺法蘭二三藏，持優塡王第四造白氎像並《四十二章經》。愔等奉迎，而歸於洛矣。」（《佛祖歷代通載》第五）

《漢法本內傳》者，後世之僞作。《通載》此說，雖頗爲學者所徵引，然亦不知所本。固亦未可憑准者也。總之，綜覽以上所徵引之典籍，關於漢明求法事，其年代，有永平十年、三年、七年等說。其所遣使，有蔡愔、王遵等十八人，蔡愔、秦景、王遵等十八人，秦景、王遵等十四人，張騫、秦景、王遵等十二人（《出三藏記集》所載〈四十二章經序〉）等說。其所至地，有天竺、月氏等說。其使者所爲，有問其道術、圖其形像說，有奉迎迦葉摩騰、竺法蘭而歸於洛說，有寫得佛經並獲畫像說。異說紛紜，莫衷一是。漢明是否有求法一事，騰蘭是否實有其人？遂成疑案。即漢使西上騰蘭東來之說非僞，其譯出《四十二章經》一說，是否屬實？亦待稽考。玆撮錄關於譯出此經之典據如下：

「始於月支國，遇沙門竺摩騰，譯寫此經，還洛陽。」（《出三藏記集》第二）

「永平年隨逐蔡愔，至自洛邑，於白馬寺，翻出此經。依錄而編，即是漢地經之祖也。」（《歷代三寶紀》第四〈迦葉摩騰〉條下）

「右一經，後漢明帝世中天竺國婆羅門沙門迦葉摩騰所譯。」（《大唐內典錄》第一）

「初共騰出《四十二章經》，騰卒，蘭自譯。」（《歷代三寶紀》第四〈竺法蘭〉條下、《大唐內典錄》第一）

「初共騰譯《四十二章經》，騰卒，蘭自譯《十地斷結經》等四部。」（《開元釋教錄》第一）

「佛說《四十二章經》，後漢・迦葉摩騰同竺法蘭譯。」（本經經題）

「時蔡愔既至彼國（中天竺），蘭與摩騰，共契游化，遂相隨而來，會彼學徒留礙，蘭乃間行而至。既達雒陽，與騰同止。少時便善漢言，愔於西域獲經，即爲翻譯《十地斷結》、《佛本生》、《法海藏》、《佛本行》、《四十二章》等五部。移都寇亂，四部失本不傳。江左唯《四十二章經》今見在，可二千餘言。漢地見存諸經，唯此爲始也。」（《高僧傳》第一）

「竺法蘭於即便譯《四十二章經》。」（《大唐內典錄》第一）

綜覽上所徵引，有云摩騰於月支譯寫此經，有云摩騰於白馬寺翻出，有云摩騰共法蘭譯，有云法蘭譯。（又《歷代三寶紀》於〈支謙〉條，列《四十二章經》名，註云：第二出，與摩騰譯者小異。）譯主不一，譯地不一，其文爲魏晉以後文體，其體裁模擬《道德經》、《孝經》。道安所撰《綜理衆經目錄》，於經錄爲最初，復不載此經。如《出三藏記集》第二云：「舊錄云：孝明皇帝四十二章，安法師所撰錄，闕此經。」故有此經爲後世之僞作說。然有謂此經所以爲《安錄》所不載者，以藏在蘭臺石室中故。如《出三藏記集》第二云：「藏在蘭臺第十四間中，其經今傳於世。」又《高僧傳》譯經上竺法蘭二云：「初緘在蘭臺石室第十四間中。」然此不足爲此經僞作有力之反證也。又《歷代三寶紀》本經條下云：「舊錄云：本是外國經抄，元出大部，撮要引俗，似此孝經一十八章。」《開元釋教錄》亦有「且撮經要以導時俗」等語。亦足證明此經非自梵本譯出。故有謂佛教東漸，實以前漢哀帝元壽元年月氏王使伊存口授《浮屠經》爲最初。佛教自月氏方面，漸次流布民間。而如《四十二章經》，實後世之僞作。而僞作之年代，在道安（東晉）以後，僧祐（齊梁間）以前。以《安錄》闕此經，而《三藏記》則記載竺摩騰譯寫此經始末，且有古經現在莫先於四十二章說也。然其內容，大都自當時譯出之經

典中抄出，而以簡潔之文筆改撰之。如梁啓超所說，即與此說爲近。啓超於其所作〈四十二章經辯僞〉中，引《三寶紀》：「《四十二章經》，本是外國經抄」一節後，續說如下：

「此言此經性質最明瞭，蓋並非根據梵文原本比照翻譯，實撮取羣經精要，摹仿此土《孝經》、《老子》，別撰成篇。質言之，則乃撰本，而非譯本也。然則誰實撰之耶？吾以教理及文體衡之，則其撰人，應具有下列三條件。(一)在大乘經典輸入以後，而其人頗通大乘教理者。(二)深通老莊之學，懷抱調和釋道思想者。(三)文學優美者。故其人不能於漢代譯家中求之，只能向三國兩晉著作家中求之。

要之，此書必爲中國人作，而非譯自印度。作者必爲南人，而非北人。其年代，最早不過吳，最晚不過東晉。而其與漢明無關係，則可斷言也。」（《佛學研究》十八篇〈四十二章經辯僞〉）

〔參考資料〕《四十二章經》序；《高僧傳》卷一；《後漢書》卷四十二、卷八十八；《魏書》卷一一四；《出三藏記集》卷二；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二章。

攝大乘論（梵Mahāyāna-saṃgraha，藏Theg-pa chen-po bsdus-pa）

印度大乘佛教之重要著作，爲瑜伽行派根本論典之一。無著（Asanga）著。有下列譯本，皆收在《大正藏》第三十一冊。

(1)佛陀扇多（Buddhaśānta）譯，二卷。

(2)眞諦（Paramārtha）譯，三卷。

(3)玄奘譯，八卷。

(4)達摩笈多（Dharmagupta）譯。此本不是獨立的譯本，收在世親之《攝大乘論釋》中。

本書將大乘佛教的重要教義分十品論述，略如下列：

(1)〈應知依止勝相品〉，論述阿賴耶識與緣起。

(2)〈應知勝相品〉，論述三性與實相。

(3)〈入應知勝相品〉，論述唯識觀。

(4)〈入因果勝相品〉，論述六波羅密。

(5)〈入因果修差別勝相品〉，論述十地。

(6)〈依戒學勝相品〉，論述「戒」。

(7)〈依心學勝相品〉，論述「定」。

(8)〈依慧學勝相品〉，論述「慧」。

(9)〈學果寂滅勝相品〉，論述無住處涅槃。

(10)〈智差別勝相品〉，論述佛之三身。

本書是完成印度唯識說之重要論典，因此，在印度唯識哲學史上有重要地位。在我國，自眞諦譯本出現後不久，也形成攝論學派（攝論宗）。唐代的玄奘、現代支那內學院的歐陽漸，對本書也都相當重視。梵文原典尙未被發現，然有西藏譯本，歐陽漸弟子呂澂曾將西藏譯本重新譯出。

◉附一：印順〈攝大乘論講記〉〈懸論〉（摘錄）

本論的組織

本論的魏譯，是沒有分品分章的。陳譯與隋譯，分爲十品，每品又分爲幾章。唐譯分爲十一品，但沒有分章。陳隋二譯的分爲十品，即依十種殊勝的次第，這本是自然而合理的科判。但第一品的初二章，實際是全論的序說與綱要，所以唐譯又別立一品，合爲十一品。這些品與章的科分，本非無著本論的原型，也不是世親釋論所固有的，大抵是後代學者的一種科判，夾雜在論文中，像《金剛經》的三十二分一樣。

如從本論的文段次第，作嚴密的科判，應分爲三分十章。(1)序說，(2)所知依，(3)所知相，(4)入所知相，(5)彼入因果，(6)彼因果修差別，(7)此中增上戒、增上心、增上慧，(8)彼果斷，(9)彼果智，(10)結說。此十章的初章，即序說攝大乘；末一章，即結說攝大乘；中間八章，即個別的論述攝大乘的十種殊勝。所以可總束爲序說、正說、結說（但結說的文句過少）——三分。

如專從十殊勝的組織來說，十種的前後次第，有著不可倒亂的理由，這在本論中自有說

明。如從十種殊勝的名義，作深一層的研究，即看出本論的重心所在——唯識行證的實踐。即是從實踐的立場，統攝大乘的一切。十種殊勝，不是爲了理論的說明，是爲了大乘的修行而開示的。佛法本不外乎轉迷啓悟、轉染成淨的行踐。轉迷啓悟與轉染成淨的關鍵，即是「知」。智、明、正見、正觀、正覺、般若、阿毗達磨，這些都無非是知的異名。在聲聞藏中，以知四諦爲主；在此唯識大乘中，即以知三性爲主。

此三性，即眞妄、空有與染淨，爲大乘學者所應知的。所以世親說：「所應可知，故名所知，即三自性。」所應可知的所知，是開示修行的術語，含有指導去體認的意味，與能知所知的所知，意義不同。此應知自性的染淨眞妄（即三性），如知道他的因緣，即能使之轉化，轉化妄染的爲眞淨的。因緣即是緣起，即一切種子阿賴耶識。從阿賴耶雜染種子所生起的，即依他起染分而成爲遍計執性的生死；如對治雜染的種習，熏成清淨種子，即能轉起依他淨分而成爲圓成實性的涅槃。這與根本佛教的緣起中道一樣，「此有故彼有」，即緣起的流轉生死。「此無故彼無」，即緣起的還滅而涅槃。轉染成淨與轉妄爲眞，是可能的，而衆生不能，病根在無知。

所以，大乘的修行，以契入應知自性的眞智爲道體。依本論說，即由加行無分別智，修習唯識無義的觀行，進而悟入境空心寂的平等法界，得根本無分別智。再從根本無分別智，引生無分別後得智，不斷的修習。智的修習與證入，不但是無分別智而已。無分別智——般若，雖是大乘道的主體，但與五波羅密多有相依共成的關係。必須修行六波羅密多，才能證入應知自性；也唯有智證應知自性，六波羅密多才成爲名符其實的波羅密多。

理證與事行，有互相推進的因果性。智證中心的六度大行，如從他的離障證眞的前後階段說，即有十地。如約智體前後相生而次第完成說，即由戒而定，由定而慧。本論對於慧學，有特別的發揮。由慧學而到達究竟圓滿，即離分別的涅槃（應知自性的轉妄染爲眞淨），與無分別的佛智。此二者與三學，即戒定慧解脫解脫知見。這樣，本論的十殊勝，實即開示大乘學者應知的實行程序而已。

《攝論》在無著師資學中的地位

瑜伽系的法相唯識學，可以無著爲中心，彌勒是他的老師，世親是他的弟子。不管彌勒是從兜率天上下來，或是人間的大德，他的學說是由無著宏揚出去，這是不成問題的。世親是傳承弘布無著思想的人物。所以，研究法相唯識學，當以無著爲中心。他的思想，確也是法相唯識中最根本的。（中略）

《攝論》主要的思想是：(1)種子是新熏的，這點與〈本地分〉（《瑜伽師地論》）、《中邊》、《莊嚴》諸論所說的完全不同。(2)王所有不同的體系，這和〈本地分〉相同，而異於《中邊》、《莊嚴》諸論。(3)境就是識；(4)識與識之間是一心論的；這也同於《莊嚴論》，但已有轉向多心論的趨勢。這樣看來，《攝論》的唯識說，雖是繼承《莊嚴論》的，但又接受了經部種子新熏的學說。再看〈抉擇分〉的思想：〈抉擇分〉是抉擇〈本地分〉的，他的王所差別、諸識差別、心色差別，雖同於〈本地分〉，而種子則又與《攝論》的新熏思想相同。無著的後期思想，顯然是放棄種子本有說而改用新熏的了。

世親繼承無著《攝論》及〈攝抉擇分〉的思想，又有所發揮。他的名著《唯識三十論》，是繼承〈攝抉擇分〉而作的，繼承無著世親大乘不共的唯識思想者，要算安慧論師的一系；至於護法的思想，不能說是無著唯識的繼承者。他的偉大，在於融合《瑜伽》、《攝論》兩大思想，而把唯識學建立在《瑜伽論》〈本地分〉的思想上。故護法《成唯識論》說諸識差別；王所差別；心色各別自體；種子本有（本地分）新熏（《攝論》及〈抉擇分〉）合說。這和代表無著唯識學的《莊嚴》與《攝論》的思想，是有點不同的。有人說安慧學是唯

識古學，護法學是唯識今學。護法的時代遲，他的學說，或許可稱今學；其實，他並不怎麼新，反而是復古的。看他《成唯識論》的思想，是回復到最初〈本地分〉的思想上去了，這不是復古嗎？西藏說世親唯識學的眞正繼承者是安慧論師。護法的老師陳那，是傳承世親的因明學；陳那與他的再傳弟子法稱，關於唯識的思想，叫做隨理行派。陳那與他的弟子護法，思想上反流到〈本地分〉，與經部有部更接近了。《攝論》的思想，決與護法的唯識思想有所不同；所以要認識《攝論》的眞意，須向本論好好的探討一下，同時取《中邊》、《莊嚴》等論互相印證發明，方可瞭然。

◉附二：歐陽漸〈攝論大意〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉚）

（前略）由種子義乃立賴耶，由賴耶義而著《攝論》，《攝論》宗旨在此。從前解論或有未善，今特發揮種子所依之義而解釋之。《攝論》十殊勝語先提賴耶，爲一切依據，即表示種子之所依也。至於法相差別之用且針對他宗者。在於第二殊勝語之依他起。此二分皆爲境。入境爲唯識性即入所知相，能入行相爲六波羅蜜多，行相位爲十地。又由六度開爲三學，皆屬於行。菩提是智，涅槃對縛而爲解脫，就所斷得名爲斷。斷惑證智事不可混，故初地菩薩發二種願，得果亦即爲二。此皆屬果。

法相義根本之書爲《中邊論》，唯識義根本之書則《攝論》也。法相譬之全身發露，唯識則猶畫龍點睛。根本原委雖詳法相，然無唯識，亦無睛之龍而已。（中略）

問：《攝論》以何爲宗耶？答：世親聞《十地經》悔小悟大，無著授此，俾之作釋。據此則攝論學十地學也，《攝論》十殊勝實俱繫屬十地。凡談教理有境行果別，依境起行證果。故所知依、所知相，境也。入所知相、入因果體、因果修及其三學，行也。果斷、果智，果也。果由行而證，與境必起行，故注意在行，所謂乘故。行中之修，十地也。入所知，十地前之加行也。六度爲因果體，乘是入唯識，唯識者無所得也。十地有無相雜，六地以還爲見修，六地以後純無相行爲修，歸無所得也。三學已攝，六度中特學而別之，種種區於小乘故也。然則攝論學十地學也，何以異耶？曰：《十地》直敍地上事，《攝論》針對小乘，抉擇料簡之語多。然則謂之爲階梯可乎？是雖亦可，然《攝論》境行果具，一切菩薩藏提綱挈領之書，又非第十地階梯已也。

〔參考資料〕《唯識學的論師與論典》（《現代佛教學術叢刊》㊻）；高崎直道（等）著．李世傑譯《唯識思想》；宇井伯壽《攝大乘論研究》；上田義文《攝大乘論講讀》。

攝眞實論（梵Tattva-saṃgraha，藏De-kho-na-ñid bsdus-pahi tshig-lehur byas-pa）

後期印度大乘佛教的論書，又譯《眞性要集》。計有二十六品，三六四六頌。印度．寂護（Śāntarakṣita）造。全書評破佛教以外諸派之思想，及佛教內部不屬於瑜伽行中觀派之學說，並闡述自宗之觀點。文中所評破或介紹的論師爲數甚多，包括順世、正理、彌曼差、數論、耆那及裸形耆那等六派的哲學家，以及修辭家巴摩訶（Bhāmaha）、印度教的巴那（Bāṇa）與佛教學者世友、法救、瞿沙、衆賢、世親、陳那、法稱等人。由此可知，本書是研究當時印度哲學的貴重資料。而且，在語義、現量、比量、破外境等各品中，皆祖述法稱之說，因此也是瞭解法稱之論理學、認識論的入門書。

本書之著述年代，大約是在作者入西藏（770年左右）之前。註疏有寂護的弟子蓮華戒（Kamalaśīla）所撰《攝眞實論難語釋》（Tattvasaṃgraha-pañjikā）。本書的梵文原典，係布赫勒（G. Bühler）於1873年在耆那教寺院所發現。其後與註疏合刊爲一書，書名爲《Tattvasaṅgraha》。

攝阿毗達磨義論（巴 Abhidhammattha-saṅgaha）

阿㝹樓陀（Anuruddha）造。錫蘭上座部之論藏綱要書。漢譯本有二種，其一為葉均譯；另一為法舫譯，然書名為《阿毗達摩攝義論》，皆係現代譯本。法舫本收在《大藏經補編》第七册，葉均本則是單行本。

本書內容簡述巴利佛教之教理，共分九品，即〈攝心分別〉、〈攝心所分別〉、〈攝雜分別〉、〈攝路分別〉、〈攝離路分別〉、〈攝色分別〉、〈攝集分別〉、〈攝緣分別〉、〈攝業處分別〉。其中，前五品論述心、心所法，第六品論述色法、涅槃法，第七品論述三科、四諦、六因等法相，第八品論述緣起法，第九品論述戒、定、慧三學之修習。各品之首別置頌文說明該品內容概要，本文則分十餘段，每段皆有攝頌。

本書之內容，除吸收佛授（Buddhadatta）《入阿毗達磨論》之見解外，也採納覺音（Buddhaghosa）《清淨道論》的學說，並加上若干新的見解而成。

作者阿㝹樓陀為十一、二世紀左右之人，曾駐錫南印度之香至城（Kāñcipura，建志補羅城）及錫蘭的摩拉輸麻寺（Mūlasoma-Vihāra）。除本書之外，另著有《第一義決定論》（Paramattha-vinicchaya）及《名色差別論》（Nāmarūpa-pariccheda）。

關於本書之註釋、原文刊本及其他文字之譯本等問題，請參閱附錄葉均〈阿㝹樓陀及其「攝阿毗達磨義論」〉一文。

◉附：葉均〈阿㝹樓陀及其「攝阿毗達磨義論」〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㊾）

阿㝹樓陀論師的《攝阿毗達磨義論》，是南傳巴利佛教中一部最精拔的作品，字數不多，譯為漢文大約有三萬四千字光景，文簡義豐，生動地敘述了各種重要的法相，有系統地介紹了全部論藏的哲學理論，是研究整個論藏最好的一個指導手册。在緬甸、錫蘭、泰國、柬埔寨、老撾等國，現在研究阿毗達磨的人，本論都被列為必讀之書；有許多人還要把它全部背誦下來。在南傳各佛教國家的佛學院裡，也都有這門課。

就本論與覺音最著名的《清淨道論》比較：一部是洋洋數十萬言的大著，一部僅是數萬言的綱要書，其廣略雖然有所不同，其實質可以互相媲美，在不少題材的安排上是相同的。就組織方面說，本論以最精巧的方法，把散在論藏中像機器零件一樣的許多題材聯繫起來，有條有理，非常明確，比之《清淨道論》更精密而簡要。顯然，這兩部論著的目的和要求、次序和重點是有些不同。本論是以純理論的分析而簡明地敘述所要敘述的問題；而《清淨道論》是為了更好地教導宗教實踐方法和證得聖果的道路，重點是放在修習戒定慧方面的。它們也有互相補充的地方，例如對心法、心所法及色法等同樣的論題，有的在《清淨道論》是很簡略的，在本論却是充分地加以發揮；也有在《清淨道論》沒有說到的問題，本論却提出詳加討論。在有些問題上，也可看到本論和覺音有不同的看法和不同的分析。由於本論只能作為是綱領性的著作，所以對於很多的法相術語，都沒有解釋，如果沒有研究過南傳佛教的人，讀起來是很難理解的；而這些法相名詞的絕大部份，在《清淨道論》中都有很詳細的解釋，可以互相對照閱讀及互相參考研究；直至今天，這兩部論在南傳各佛教國家的研究佛學者仍奉為主要的論典。

在緬甸的佛典書目提要中列有九部像這樣的綱要書，除《攝阿毗達磨義論》外，其他八部書名如下：

(1)《入阿毗達磨論》（Abhidhammāvatāra）。

(2)《色非色分別論》（Rūpārūpa-vibhāṅga）。

這兩部都是第五世紀和覺音同時代的印度．佛授（Buddhadatta）所著。

(3)《諦要略論》（Sacca-sankhepa），是佛

授以後的小護法（Culla Dhammapāla）所著。

⑷《斷癡論》（Mohavicchedanī），是錫蘭的迦葉波（Kassapa）所著，年代不明。

⑸《名色抄論》（Nāmarūpa-samāsa），亦名《開曼論》（Khema-pakaraṇa），是開曼（Khema）所著，年代不明。

⑹《名色差別論》（Nāmarūpa-pariccheda）。

⑺《第一義決定論》（Paramattha-vinicchaya）。

這兩部同是《攝阿毗達磨義論》的作者阿耨樓陀所著。

⑻《名行燈論》（Nāmācāra-dīpaka），是十二世紀末緬甸的薩達磨憍帝波羅（Saddhammajotipāla）所著。

在這九部論著中，以《攝阿毗達磨義論》最為傑出，弘傳也最廣。因為它是整個論藏的概要，眞是論中之論。通過這部論，便不難掌握阿毗達磨的普通知識，是成為研究論藏的一把鑰匙。也正是這個原因，從而產生了許多與它直接的或間接的有關的作品。有古典注疏，也有現代學者專題研究的論著。這些對於研究本論是有幫助的。順便在這裡把個人認為重要古典參考書與現代著作略加介紹：

⑴巴利文的著名注疏有下面幾種：

①《古注》（Porāṇa-tīkā），一說是錫蘭的新離垢覺（Nava-Vimalabuddhi）著，一說是十二世紀後半期的舍利弗（Sāriputta）著，也有說這兩者是同一人。據1960年錫蘭大學出版的《錫蘭史》則說為舍利弗的老師摩訶迦葉波（Udumbaragiri Mahākassapa）的作品。

②《阿毗達磨義廣釋》（Abhidhammattha-vibhāvanī），是前書作者舍利弗的弟子錫蘭・蘇門迦羅（Sumangala）著，他也是十二世紀後半期的人。這是《攝阿毗達磨義論》的古代注疏中一部權威的作品，廣泛地被學者們用為研究本論的主要參考書。緬甸的阿利耶文率（Ariyavansa），在奈羅巴帝（Narapati）王時代（1442～1468）曾給《阿毗達磨義廣釋》寫了一部解疏，題名為《精義寶匣》（Manisāramañjūsā）。

③《攝阿毗達磨義略疏》（Abhidhamma-tthasaṃgahasaṃkhepa-tīkā ＝ Sankhepa-vaṇṇanā），是緬甸的薩達磨憍帝波羅（Saddhammajotipāla）或名却巴達（Chapada＝Chappata）所著。據說他從1170至1180年曾在錫蘭受學，依本書的序文所說，這是應錫蘭的國王毗闍耶跋訶二世（Vijayabāhu Ⅱ；1186～1187）的請求而寫的。

④《第一義燈注》（Paramatthadīpanī-Tīkā），是近代的緬甸學者雷地沙陀（Ledi Sadaw）著。據說本書中含有一些他的獨特見解，許多巴利學者都認為這是一部很好的作品。

⑤《新醍醐疏》（Navanīta Tīkā），是近代印度學者谷生毗教授（Prof. D. Kosambi）著，用天城字母（Devanāgarī）寫，由印度鹿野苑（Sarnath）摩訶菩提會（Mahābodhi Society）出版。前面舉出四種注疏，都是用舊方法解釋；本書則以新方法解釋，對於自修《攝阿毗達磨義論》者很有幫助。

⑵英文的參考書：

①《哲學綱要》（Compendium of Philosophy），是緬甸的蘇仁翁（Shwe Zan Aung）譯，即《攝阿毗達磨義論》第一次英譯本。1910年由倫敦的巴利聖典協會（Pāli Text Society）出版，1956年再版。這是逐字逐句翻譯的，並附有許多可以參考的注釋。由於本書的出版，才引起歐、美學者對《攝阿毗達磨義論》內容的注意。

②《阿毗達磨哲學》（The Abhidhamma Philosophy）上冊，是印度那爛陀巴利學院（Nalanda Pāli Institute）的院長迦葉波（J. Kashyap）著，1942年出版，1954年再版。本書有上下二冊，下冊是介紹南傳七部論及《清淨道論》的內容，上冊則完全是敍述《攝阿

毗達磨義論》的。作者自己在序文中介紹說：「我的書，盡可能使讀者了解巴利的術語，並不難深入哲學的精神。重複地對照英文和巴利文的術語，並非逐字逐句的翻譯，但著重於全段的實質和精神。大部是翻譯，有時只是要略，有時再加解釋，盡可能使讀者理解。」本書確是具有這些優點，而且是用新的方法翻譯，在每段還附有全部的巴利原文，對於研究本論很方便也很有幫助。

③《阿毗達磨手册》（A Manual of Abhidhamma），是錫蘭的那拉達（Nārada）著。有逐字逐句的翻譯，也有詳細的解釋，並附有巴利原文。我所知道的是1956年出版，只有前五品，無後四品。

④《佛教哲學論》（A Treatise on Buddhist Philosophy），是錫蘭的地・西爾瓦博士（Dr. C. L. A. De Silva）著，我所知道的只是1937年出版了的第一卷，闡述本論的前三品。

⑶日文的參考書：《攝阿毗達磨義論》，水野弘元譯。本書除了逐字逐句的翻譯外，還加了很多注，可資參考。見日文版《南傳大藏經》第六十五卷。

除了上面所列的重要參考書外，還有許多各種文字所寫的注解和譯本，如僧伽羅文、泰文、緬文的都有。尤其是緬甸文寫的特別多，目前所流行的至少有下面四種：

⑴《攝阿毗達磨義蜜注》（Abhidhammatthasaṅgaha-madhu），磨公沙陀（Mogaung Sadaw）著。

⑵《攝阿毗達磨義香注》（Abhidhammatthasaṅgaha-gandhi），巴耶基沙陀（Payagi Sadaw）著。

⑶《阿毗達磨義有色燈注》（Abhidhammattha-sarūpa-dīpaka），彌欲皮因易（Myobyingyi）著。

⑷《第一義有色解》（Paramattha-sarūpa-bhedanī），唯蘇談羅麻沙陀（Visuddhārāma Sadaw）著。

我們如果要研究本論，不但各種古典注疏和現代著作可供參考，即覺音的《清淨道論》、南傳論藏中的《法聚（集）論》、《分別論》、《法趣論》、《人施設論》及各種注疏等其他許多作品，也都是很重要的參考書。

關於研究南傳阿毗達磨的成就，一致公認緬甸的水平是比較高的，即從上面在緬甸保存下來的各種有關阿毗達磨綱要書和本論的重要參考書中也可以看出這種情況。這也有它的歷史根源。因爲從十二、三世紀以至於今天，南傳上座部佛教在緬甸一直是繁榮的，對論藏的研究特別發達。錫蘭雖是南傳佛教發祥地，但從十三世紀以後，佛教趨於衰微。近百年來佛教復興，隨著佛教教育事業的發展，興起了佛教學術研究之風，對論藏的研究也有迎頭趕上之勢，對本論的研究也有所成就。

本論的學說思想，是以整個論藏和注疏，以及覺音的《清淨道論》、佛授的《入阿毗達磨論》、《色非色分別論》等爲主要來源。既有前人的遺產，也有它在當時新的成分和發展。例如：本書第一品中八十九心的順序，是和以前所有的論著不甚相同的；第二品中心所法的分類，是繼承佛授的《色非色分別論》中的心所法分類而加以整理改善的；第六品中的「色聚」之說，則比《清淨道論》等所說的有所發展和增廣；第八品中的「施設」說，是依據《人施設論》及《入阿毗達磨論》等的施設說而發展出來的。關於這些進一步發展的學說，不但在本論看到，也包含在阿㝹樓陀的另外兩部作品中，即《第一義決定論》及《名色差別論》。這兩部論可能是在南印曼德拉斯（Madras）海岸的香至城（Kāñcipura或Conjevaram）寫的。有些題材本論和《名色差別論》是一樣的，不過本論更簡略些。例如在《名色差別論》中對五十二心所法的定義說明，在本論則被全部略去了；本論第五品中說到業的問題，僅舉各種業的名稱而未加說明，在《名色差別論》則有詳細的敍述等等。

關於本論作者阿㝹樓陀，除了有幾部巴利

文書籍提到他的名字之外，便沒有詳細年代和史實的記載了；現在只能根據另外一些線索來推定。從他的作品的跋文等來推測，他曾經在南印旦跋國（Tamba-rattha）的香至城住過，也曾在錫蘭住過。根據緬甸的傳說，他是一位錫蘭的長老，住在波羅奈羅瓦（Polonaruwa）的磨拉輸厤寺（Mūlasoma-vihāra）而寫《攝阿毗達磨義論》的；所以有些學者們估計他是印度人，曾在南印香至城寫過兩部書，而本論則是在錫蘭寫的。依據南印多林（Taling）的地方志，在有學有德者的編年名單中，阿㝹樓陀的名字和作品是被列在第七世紀的巴利文法家之後，還介著另外兩個人的後面，由此確定他是第八世紀以後的人。

我們從他的著作中的思想和教理的發展看，也是遠在覺音、佛授等論師以後的人。如果依前面所列本論的各種注疏看，有好幾部巴利文注疏和另一部流行在錫蘭的僧伽羅文的舍利弗寫的義釋，都是十二世紀後半期的作品。從而我們肯定阿㝹樓陀必是第八世紀以後，十二世紀中葉以前的人，那是沒有問題的了。如果進一步從時代背景和他著書的文體去探討，還可能得出更接近的年代。上面說過他曾在錫蘭的波羅奈羅瓦住過，本論可能就在那裡寫的。根據錫蘭的史實，從公元前第三世紀至公元後第九世紀初，各代王朝基本上都以阿㝹羅陀補羅（Anurādhapura）爲首都，佛教的三大寺及研究中心也都在那裡，各國前去錫蘭的佛教大德，如覺音、佛授、法顯等人，也都住在那裡。建都波羅奈羅瓦是從第九世紀中至十三世紀的事。我們知道從公元828年到1017年，錫蘭國內形勢不很安定，佛教的中心依然在舊都，並且對巴利佛學研究也沒有什麼新的貢獻。如果阿㝹樓陀此時來錫蘭研究或講學，應在舊都阿㝹羅陀補羅，不宜在新都波羅奈羅瓦；同時他能於當時形勢環境不安定的新都寫出一部這麼精拔的作品，實在是難以理解的。

1017年到1070年的五十年間，錫蘭曾淪爲古里（Cola）帝國的附庸，新都舊都均被敵人佔領，佛教受到了極大的摧殘。在這個期間，當然很難想像使一個佛教學者在波羅奈羅瓦安心著作的。到1070年，錫蘭國王毗闍耶跋訶第一（Vijayabāhu Ⅰ；1059～1114）趕走敵人，恢復主權，重新建都波羅奈羅瓦之後，才從事重興佛教，並把佛教的中心事業集中到新都來，還特別重視與支持僧侶們對佛學的研究的風氣。阿㝹樓陀在波羅奈羅瓦寫出本論，可能是在這次復興佛教以後的事。其次，從作者的文體看，是受了梵文影響的。例如在覺音、佛授等著作中所用的字：ārammaṇa, kiriyā, kilesacā ti, ca idha等，在阿㝹樓陀的作品中則寫爲：ālambaṇa, kriya, klesa, ceti, ceha。這種巴利語的梵語化的傾向，也是在十一世紀末和十二世紀初的毗闍耶跋訶第一時代才盛行起來的。從以上幾個方面的推論，本論很可能是公元1100年左右的產物，同時推定本論的作者大約是十一世紀末和十二世紀上半期的人。

關於本論的組織和內容，作者在開宗明義的頌文說：「此中敍說對法義，依第一義有四種：心、心所、色及涅槃，攝一切法盡無遺。」也就是說心、心所、色、涅槃四法，是本論的主要組成部份，可是也附帶地說了許多別的東西。全論分爲九品：前五品說心法及心所法，第六品說色法並略論涅槃法，主題在這六品中便說完了；第七品是集敍各種法相，第八品是緣起論，第九品說修定與修慧。若依中國古代的判教法來分，也可以說前八品是明境，第九品是明行及果。全論的總綱似乎很簡單，但內容非常豐富。下面再逐品地大略的加以介紹：

第一〈攝心分別品〉，是說明八十九心或一百二十一心的。本品把上座部基本的六種心法（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識），首先依欲、色、無色界及出世間而分爲八十九心。即：(1)欲界有十二不善心、十八無因心、二十四有因心的五十四心。(2)色界有善、異熟無記及唯作無記的十五心。(3)無色界有善、異熟、唯作的十二心。(4)出世間有道與果的八心。這是八十九心。其次，從出世間的八心又

開爲四十心，加世界的八十一心，便成一百二十一心。

本論所說的八十九心，與《清淨道論》第十四品中的識蘊所說的大致相同，雖然其分類次第及有些各別的名字有差別。可是對於一百二十一心，在《清淨道論》中僅僅提一下，沒有說明它的所以然，更無從理解爲什麼由八十九心而演成一百二十一心。本論對這方面則特別加以詳細而明白的敍述。

第二〈攝心所分別品〉，是說五十二心所法的分類及心與心所的相應關係。(1)關於心所法的分類有：七個名爲遍一切心心所，六個名爲雜心所，十四個名爲不善心所，二十五個名爲善心所的五十二心所。(2)說明那些心與什麼心所相應。(3)說明那些心所與什麼心相應。

對於心所法的分類及心、心所的關係，本論說得簡單明了，反覆闡明，比《清淨道論》更有系統，更符合於科學的組織方法。

第三〈攝雜分別品〉，是論心、心所法有關的許多複雜問題。(1)敍述八十九心與樂、苦、喜、憂、捨五種受的關係。(2)敍述八十九心與無因、一因、二因、三因的關係。因，即指貪、瞋、癡三不善因及無貪、無瞋、無癡三善因。(3)說八十九心在十四種作用中具有一種乃至五種的作用。(4)說八十九心的生起、作用與眼、耳、鼻、舌、身、意六門有關係或無關係。(5)說八十九心與色、聲、香、味、觸、法六種所緣的關係。此等所緣，又有現在、過去、未來以及無有時間性的區別。(6)說八十九心與所依的關係。即心的所依有眼根、耳根、鼻根、舌根及心所依處（心臟或肉團心）六種。八十九心中，有的有所依，有的無所依。

第四〈攝路分別品〉，在上一品所說十四種心的作用中，有顯然表現的意識作用，也有潛伏的下意識作用。顯然表現作用的心的過程名爲「路」，潛在作用的心的狀態名爲「離路」。本品是敍述路心作用（意識活動的過程）。(1)總說心心所作用的事項，有六所依、六門、六所緣、六識、六路及六種轉起境的六種六法。(2)說依於眼、耳、鼻、舌、身五門心的作用。(3)說欲界意門的作用。(4)說上二界及出世間的禪心作用。(5)說明在何等的情況下生起何等的異熟心，及在何等的「速行心」之後生起何等的「彼所緣心」的問題。(6)敍述在欲界的認識過程中及死的時候、在上二界的禪定與神通中、在出世間的四道和四果，以及滅盡定等之中的「速行心」各各有幾利那的問題。(7)敍述惡趣者、善趣者、無因者、二因者、三因者、凡夫、有學、無學等在心的活動過程中，誰能獲得與誰不能獲得某些「路心」的問題。(8)敍述欲界、色界、無色界各各能得生起何等「路心」的問題。

第五〈攝離路分別品〉，敍述「離路」的作用（下意識的作用）；這有死、結生及有分的三作用。說有情輪迴的範圍，有四惡趣地、七欲界善趣地、十六色界地、四無色界地的四地三十一處。(1)敍述有情在四地中的結生情況，以及諸天的不同壽量。(2)說有四類的四種業，尤其特別詳述不善業、欲界善業、色界善業、無色界善業的四種，以及這四種業和諸心的因果關係。(3)說有四種死和結生的次第。這是說明了死的原因、死的過程，死了之後如何再生，生後再死，如是死生相續，猶如車輪。這裏我們也可看到南傳上座部不立「中有」，而闡明死生相續的理論，它不同於有部所說。

第六〈攝色分別品〉。前五品說心、心所法，本品主要說色法，並略說涅槃法。(1)列舉色的種類：分色法爲四大種及所造色二大類，再分爲十一種，又依各種色的自性區別爲二十八種。(2)依二十八種色的性質而作各種分類。(3)分析一切色法生起的情況：有的依靠業、心、時節、食物等四種之中的一種而生起，有的依靠它們的幾種共力而生起，有的則和它們無有關係而存在。(4)說色聚。分析一切從業等生起的色法存在，都是由許多物質元素聚合而成，故名「色聚」。把一切色分爲二十一聚，每一聚要由八種乃至十三種的物質元素組合起來。(5)敍述各界有情，由卵、胎、濕、化四種

形式而產生，在產生的時候具有那幾種色聚，產生之後如何增加那幾種色聚，在死的時候那些色聚又是怎樣消滅等的問題。(6)論涅槃。本論開頭說第一義存在的有心、心所、色、涅槃四法，上面已把前三法說完，這裏是略說第四涅槃法。

第七〈攝集分別品〉，它是廣集經論中重要的法相名數。(1)攝不善法的四漏、四瀑流、四軛、四繫、四取、六蓋、七隨眠、十結、十煩惱等。(2)攝善惡夾染的六因、七禪支、十二道支、二十二根、九力、四增上、四食等。(3)攝三十七菩提分。(4)攝五蘊、十二處、十八界、四諦。

第八〈攝緣分別品〉，主要是說十二緣起及二十四緣。(1)說緣起法，即以三時、十二支、二十行相、三連結、四要略、三輪轉及二根本的七類來敍述十二支緣起。(2)說法趣法，先學二十四緣的名稱，然後分爲名爲名緣、名爲名色緣、名爲色緣、色爲名緣、施設與名色爲名緣、名色爲名色緣等六個題目而說明一切精神物質之間的關係如何，以及在二十四緣中具有那幾種緣。(3)說施設，在第一義存在的心、心所、色、涅槃之外，另立能施設（的假法）及所施設（的概念）二種世俗的假名。

第九〈攝業處分別品〉，說修定與修慧。修定的名爲止的業處，修慧的名爲觀的業處。(1)止的業處：第一把觀法的對象分爲四十種業處。第二說修定者有貪行者、瞋行者、癡行者、信行者、覺行者、尋行者的六種不同根性，並且分析於四十業處中那些業處是適合於他們的修習。第三根據修定的淺深程度分爲遍作、近行、安止三個階段，並且說明由那些業處而能成就那個階段的定。「遍作」是初學修定者的預備行爲。「近行」是到達安止定以前的欲界定，約等於北傳的「近分定」。「安止」是屬於色、無色界的定，約等於北傳的「根本定」。第四說觀法的對象有粗有細而分爲遍作相、取相及似相三種。第五說四無色定的程序。第六關於不得安止定的業處。第七說怎樣顯現神通。(2)觀的業處：第一說戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨及智見清淨等七種清淨（其實這七種清淨中的第一戒清淨是屬於修戒的，第二心清淨是屬於修定的，從第三見清淨至第七智見清淨論修慧的才是屬於觀業處的範圍）。第二說屬於慧方面的空、無相、無願的三解脫門。第三說由修慧而證出世間的須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢等四種聖人。第四說由聖人而得果定與滅盡定的差別。

灌頂（梵 abhiṣecana、abhiṣeka，藏 dbaṅ-bskur）❶

修密者受學密法必先進行的儀式。古代印度於國王即位時皆行灌頂儀式，以四大海之水灌新王之頂，表示祝福。如《賢愚經》卷十三〈頂生王品〉記載文陀竭王即位之事，云（大正4・439c）：

「諸附庸王共詣頂生，而咸啓曰：大王已崩，願嗣國位。頂生答言：若吾有福應爲王者，要令四天及尊帝釋來相迎授。爾乃登祚，立誓已竟，四天即下，各捉寶瓶，盛滿香湯以灌其頂。時天帝釋復持寶冠來爲著之，然後稱揚。」

舊譯《華嚴經》卷二十七〈十地品〉記載，在十地中，第十法雲地之菩薩受諸佛之灌頂，號爲灌頂法王，其文云（大正9・572b）：

「菩薩摩訶薩亦如是，受職時，諸佛以智水灌是菩薩頂，名灌頂法王。具足佛十力故，墮在佛數，是名諸菩薩摩訶薩大智慧職地。以是職故，菩薩摩訶薩受無量百千億萬苦行難事，是菩薩得是職已，住法雲地，無量功德智慧轉增。」

舊譯《華嚴經》卷八〈十住品〉、《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖名字品〉等，謂十住中之第十位亦名爲灌頂住。《華嚴經探玄記》卷五解釋爲：十住位滿足，成就智身，諸佛以法水灌其頂，故稱灌頂住；若依圓教，此灌頂位滿即是成佛，更無十行、十迴向等。

密宗特別重視灌頂，如《大日經疏》卷十

五謂，若灌頂不成則不可聞知眞言及印契等；灌頂之前師若傳法予弟子即犯大過。密宗以爲，灌頂爲師資傳法之最重要儀式，且由灌頂作法可得速證大覺位。空海《祕藏記》解釋灌頂之義，謂「灌」表諸佛之大悲，「頂」爲最上之義。菩薩從初地乃至等覺，入究竟妙覺時，諸佛以大悲水灌頂，即自行圓滿，得證佛果，此是「頂」之義；諸佛之大悲爲「灌」之義。

灌頂之種類甚多，《大日經》卷七〈持誦法則品〉舉出阿闍梨灌頂與持明灌頂之名；卷五〈祕密漫荼羅品〉列出印法、事業、以心等三種灌頂。如是種別雖有不同，實則不出結緣、學法、傳法三種。就中，「結緣灌頂」以廣結佛緣爲主，不問老弱男女，皆可令之入壇而授一印一明。「學法灌頂」又稱受明灌頂、受法灌頂、持明灌頂、弟子灌頂。對於欲成爲密宗弟子者，選擇人、時、處而行之，具足作法而授以有緣一尊之儀軌明法。「傳法灌頂」又稱傳教灌頂、阿闍梨灌頂、得阿闍梨位灌頂，即爲欲成爲傳法阿闍梨者，授以普門大日之儀軌明法。此係最極奧祕之灌頂。

又，《金剛頂義訣》於上述者外，另說光明灌頂（指諸菩薩放光而加持）、甘露灌頂（指教主以眞言加持香水）、種子灌頂（指行者觀想身心布列部尊字門）、智印灌頂（以部主所執持之印契加持）、句義灌頂（思念部尊之眞言及其義理，觀想布列於行者心中）五種。

《祕藏記》又說摩頂、授記、放光三種灌頂。「摩頂灌頂」指諸佛摩眞言行者之頂，暗示當來作佛；「授記灌頂」指諸佛以言說爲行者記莂；「放光灌頂」指諸佛放光令行者蒙益。《蕤呬耶經》卷下〈分別護摩品〉又說四種灌頂，即除難灌頂（爲除難而行者）、成就灌頂（爲成就入壇所得之明）、增益灌頂（爲得富貴安樂而行者）、得阿闍梨位灌頂（即前述之傳法灌頂）。此外，《蘇悉地羯囉經》卷下〈本尊灌頂品〉謂，爲增長本尊之威德所修者，名爲本尊灌頂。

其他，通於佛、金、蓮、寶、羯五部而授之者，稱爲「五部灌頂」；僅一次拜見兩部曼荼羅及道場，稱爲「一見灌頂」；爲許可祕法而授者，稱爲「許可灌頂」；以一切如來五智之寶冠授與行者，稱爲「寶冠灌頂」或「五佛灌頂」；依金剛界法而修者，稱爲「金剛界灌頂」；依胎藏界法而修者，稱爲「胎藏界灌頂」；合行金胎兩部，稱爲「兩部合行灌頂」。又，金剛界唯說智，胎藏界唯說理。相對的，《蘇悉地經》闡明理智一體、兩部不二之元極，依此經而修者即稱「蘇悉地灌頂」。此外，爲授以《即身成佛義》中之深祕口訣而修者，稱爲「即身義灌頂」；爲開示悉曇中之難處而修者，稱「悉曇灌頂」。

在灌頂儀式中，稟受灌頂稱爲「入壇」，進入壇內之人稱爲「入壇灌頂者」，當時所受之法號稱爲「金剛名號」，將受者引入道場而教授灌頂法則者稱爲「灌頂教授師」，教授祕法者稱爲「灌頂阿闍梨」。

舉行灌頂儀式之日，有關之大衆須以香水沐浴，進入聖殿，阿闍梨解釋戒條並懺悔。之後即獻香花、燈及請聖，並指示受法者如何供佛。阿闍梨主持之儀式，稱爲「金剛線」（象徵密法之傳延不斷）、「金剛誓水」（使受法者發誓願不違教法）、「啓白」、「齒木」（意指受法者戒絕一切惡，成爲合格之密法繼承者）。

儀式即將結束時，移至另一室繼續持誦密咒，至晚上再進入聖殿。初夜之儀式由阿闍梨引導受法者入曼荼羅壇，令投華於壇上，以觀其所得爲何尊。之後，受法者戴寶冠至前壇接受手印及眞言。阿闍梨以「拂子」驅除受法者之不淨，再執起壇上之五智瓶水，口誦毗盧遮那佛、阿閦佛、寶生佛、阿彌陀佛與不空成就如來之密咒，繞壇三圈，將五智瓶水灑於受法者頂上，並授予象徵五智之五鈷，及守刀、明鏡（以便去除障礙心性之無明）、金屬智慧輪、角貝（說法時使用）。

除上述儀式外，另外爲受法者設一火壇，以及一供神壇供奉十二星相之神。當阿闍梨結

束所有儀式之後，下壇與受法者一同禮拜曼荼羅及密宗祖師。其後，阿闍梨開示，授三衣、手印、眞言及血脈證書。

按，此上所述之灌頂儀式及過程，係行之於日本密教者。至於西藏密教之灌頂，請參閱附錄。

◉附一：談錫永〈西藏密宗的「灌頂」〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》㉔）

藏密初級灌頂，稱爲「瓶灌」。此灌頂的主要目的，是在對治初入密乘弟子那種堅固執著的凡夫心理。藏密行人須常有「佛慢堅固而住」的威儀，然而，由於無始以來的習氣，凡夫對佛，常由敬畏而生區別心，故雖得聞凡夫與佛無別的眞理，却仍有不敢承當的怯懦。瓶灌，就是消除弟子這種俗見，第一步開發他們佛性的灌頂。

此步開發佛性的工夫，在理論上，是需要開發弟子的「如來藏」；在事相上，則是通過五種灌頂，分別使五方佛現起，而使弟子的五毒受到調伏——此五種灌頂，統屬於「身灌」的範圍，因灌頂後，弟子可成「童瓶身寶」，故又以瓶灌一名，統攝五種灌頂。

所謂五種灌頂，就是：

⑴**寶瓶灌頂：**以寶瓶代表東方不動佛，其作用爲調伏弟子的瞋性，證果時，能轉第八識成大圓鏡智。

⑵**寶冠灌頂：**以寶冠代表南方寶生佛，其作用爲調伏弟子的驕慢，證果時，能轉第七識成平等性智。

⑶**金剛杵灌頂：**以金剛杵代表西方阿彌陀佛，其作用爲調伏弟子的貪性，證果時，能轉第六識成妙觀察智。

⑷**鈴灌頂：**以鈴代表北方不空成就佛，其作用爲調伏弟子的疑嫉，證果時，能轉前五識成成所作智。

⑸**名灌頂：**爲弟子授記名號，有安立其成佛時名某名號如來的功能。灌頂時以輪代表中央毗盧遮那佛，其作用爲調伏弟子的癡性，證果時，能轉第九識（即菴摩羅識，或曰佛識）成法界體性智。

《密宗道次第論》云：「故由瓶灌頂，於修依諸部之生起次第及諸支分，悉得自在，成彼法器，於果位四生之中，安立成辦化身之功能。」這就是說，受瓶灌的密宗行人，可依止「生起次第」，修行成就而成化身佛。

藏密第二級灌頂，稱爲「密灌」。此灌頂的主要意義，在行者能修「脈」、「氣」、「明點」——藏密以身語意三業，身是粗相，脈是細相；語是粗相，氣是細相；意是粗相，明點是細相。故藏密的修習，是三業細相的修習。然則脈氣明點的修習，對開發佛性又有何關係呢？

瓶灌對治凡夫的五毒，只是從心理上著手，使弟子能經灌頂，而破除「我執」，故敢於承當自身即是本尊，至於密灌呢？則是調治由前者錯誤心理形成的生理障礙，因而他有三種功能：

⑴使凡夫身的五煩惱脈（也就是五毒所積結的脈）得調治，而開顯本來具足的金剛身脈。

⑵使凡夫的業氣得調治，而開顯本來具足的智慧氣。

⑶使凡夫因受熏習而污染的明點得調治，成爲本來具足，名符其實的「明」點。

因此，我們也可以說，密灌也是對衆生如來藏的開發，而這種開發所以和瓶灌不同的地方，只是他通過生理而完成。

依《密宗道次第論》，受密灌的行人，修習「圓滿次第」，可使身語意遠離世俗幻身，而成就報身佛位。

藏密的第三級灌頂，名「智慧灌頂」。此級灌頂的作用，爲前一級密灌的發揮，也就是「雙身法」的修習。

藏密的雙身法，形式上同於世俗的男女交媾，故頗爲驚世駭俗，在此，只能將此級灌頂的內涵，在理論上略予解說，而且格於種種藏密的名相，恐怕也難以短短的篇幅作全面的介紹。

如果把男女看作是生殖的機體，那對藏密的智慧灌頂來說，是很大的汚辱，藏密以男性的脈表義「方便」，男性的氣表義「智慧」；以女性的脈表義「智慧」，女性的氣表義「方便」，倘男女雙方均經修持第一、二級灌頂而得證量者，於第三級灌頂時，可發揮氣、脈、點的功能，由二性脈與脈的相觸，氣與氣的相合，點與點的相融，因智慧與方便的雙運，可收彼此互利之效，於是智慧氣乃能藉此貫入中脈——在藏密中，認爲智慧氣的開顯仍不足，必須氣入中脈，始爲成就相，關於此點，頭緒甚多，本篇姑略而不談。

因此，由第三級灌頂，可因智慧氣入中脈，衝擊智慧明點，依次開啓行人的六個脈輪：

(1)**密輪**：此輪的開發，得成所作智，實證初二兩地功德。

(2)**臍輪**：此輪的開發，得平等性智，實證三四兩地功德。

(3)**心輪**：此輪的開發，得法界體性智，實證五六兩地功德。

(4)**喉輪**：此輪的開發，得妙觀察智，實證七八兩地功德。

(5)**頂輪**：此輪的開發，得大圓鏡智，實證十地功德。

(6)**頂髻輪**：此輪的開發，刹那得證佛位。

故《密宗道次第論》說此級灌頂「能淨治一切境界」，由此生起「樂空」、「成修第四光明次第之法器」，而圓滿法身佛的果位。

藏密的第四級灌頂，稱「名詞灌頂」。這一級灌頂，可以說是修心的層次。蓋由初灌至三灌，已依次開發衆生本來具足的如來藏，其所纏繞的層層障礙，一一清去，而如來藏本身仍具第四重微細障——如微細的法障、所知障之類，則由此級灌頂予以淸除。

頗多學者認爲，此級灌頂的修習，等同禪宗。然而我們也須指出一些不同的地方。

首先，禪宗的修習不重次第，故非利根難以開悟；藏密行人在這階段，理論上如來藏已經顯露，所待淸除者只是微細障而已，故易由第四灌頂得無學位。

其次，在這階段的密宗行人，並不等於禪宗的初機，他距離密乘的極果，只有一塵之隔，因而他已是肉身的聖者，而不是待悟的凡夫。換句話來說，假如受灌者不是躐等而進的話，則由前三灌頂修習的成就，已可保證其解脫，與禪宗悟與未悟，即有聖凡之別，無第三條路可走，截然不同。

在這級灌頂中，寧瑪派（紅教）的修習稱爲「大圓滿」。此中亦有頓、漸兩種法門，詳細介紹修持方法，非本文的目的，但我們却需指出，大圓滿頓的法門，絕對不同於禪宗的慧能；大圓滿漸的法門，也絕對不同於禪宗的神秀，蓋彼此宗風有異，雖趨向相同，以修心爲主，具體的地方則頗多差別。這也是我們不能把禪密絕對等同的理由。

但是，說第四灌的密就是禪，也是很對的，因爲這說法不從事相上立論，不從證量上立論，不從次第上立論，而只問心地。蓋佛法多方，橫說直說均無不可，我們只要瞭解，每一說法有每一說法的立場也就夠了。

於此級灌頂，修習圓滿，密乘以爲可得與顯乘不共之果，稱大樂智慧身佛。頗有人對此果位有所諍論，或者諷刺地說：密宗所成的佛，不知是甚麼佛！其實，諷刺者固失諸輕薄，諍論者的雙方亦很無謂，蓋相諍的人彼此決定尚未成佛，所據的不過是自宗的經論，與其相諍，不如依自宗的方法實修，否則，彼此均「說食不飽」而已。

◉附二：陳健民述・林鈺堂記《沐恩錄》〈灌頂類〉（摘錄）

第一條　師示灌頂之常識

(1)灌頂普通有結緣灌頂之法，即由某有力施主請求，大衆皆可隨喜參加，全無選擇根器之條件。但大灌頂則不然，上師先修預備法加持寶瓶，並賜吉祥草兩根。弟子睡前將草放枕蓆之下，一橫一直當成十字，以爲乞夢之用。次日弟子應將所得夢兆報告上師。如有惡兆，不

許入壇受灌，當多修禮拜及懺罪法，如百字明。待以後得罪淨之相，再求灌頂。但夢兆好惡並非根據世俗夢書所載，必需由上師決定。

⑵密宗灌頂除上師之加持外，弟子必需保持正定，如灌頂時所示觀想而行之，方能得灌。故小孩原不許受灌。近世准許小孩受灌，只是上師慈悲，結緣加持而已，並無受灌得灌之可能性，成人後仍需正式再度領灌，方可得灌。

⑶貢噶師祖之口訣：「領灌所得師賜之法名，宜慎重保密。若輕洩於人，則易遭魔障。」師釋之曰：「灌頂之壇城有護法守衛，魔不得入，故不能知所授之法名。行者於定中見上師，若欲分別是否邪魔冒充，可問彼己之法名爲何，以決定之。」師復開示，若修此灌之本尊成就，則此法名即爲成佛之聖號矣。

⑷灌頂所用之甘露水，內含五肉：象、人、牛、馬、狗，及五甘露：人腦髓、紅菩提、白菩提、大香、小香（最後二者即成就者之大、小便，無臭而有瑞香）。

第二條　師示經過多種灌頂後自擇本尊之方法

行人宜多領灌頂。凡遇灌頂必往參加，如不參加，即犯菩薩戒。是以每人所受灌頂，無論自請灌者或隨喜灌者必爲數不少。既得領分別加持，亦得比較瞭解何尊相應。自己當細心觀察，並統計領灌前後之變化，如夢兆之情形、得灌之感應、修時之覺受、助緣之增減等等。由此種種比較而後以最相應者爲本尊，較爲可靠。若能與得大成就之上師所代觀察者相符，則爲最佳。師多年前自擇之本尊即與其後遇大寶法王代爲觀察者適相符合。此種經多方觀察者易得成就。至於選定本尊之後，若無暇兼修他尊，則應依佛佛同體、一多相即之玄觀，觀想本尊皆與一切其他本尊同體而合修之。事後專修一尊，對已受灌而亦略有感應諸尊似乎抱歉，可每晚加念百字明以補其闕憾。

第三條　師示各種灌頂效果及其得灌頂之相

師賜灌頂是加持。要有得灌之相，方能自知，所有加持是否收到。

⑴有領灌而不得者——雖經灌頂，既無夢兆，亦無覺受，只是隨衆敷衍一場。下次應再受。

⑵有自未得灌而授灌他人者——世間許多冒濫上師屬此類。

⑶有未經師有相灌頂而自得無相灌頂者——如紐古媽女祖師，生來未經有相灌頂，即親見金剛持，成就虹身。又如貢噶師祖祕密供養二臂大黑天與四臂吉祥天母雙運尊。師一日夢中得見此尊像，即叩求灌頂。次日求灌，貢祖驚問何以知有此像。像乃大寶法王所賜，以金粉畫像於黑綢上，畫上並有舍利。

⑷有得灌而難成者——如那洛巴祖師在印度那爛陀大學曾得多灌而未成就。欲依諦洛巴，又歷經大小數十苦，爲法輕身，堅忍不拔，最後方得成就。

至於得灌之相，以師親得者略舉數例於下：

貢祖傳密勒祖師灌時，天空現虹；傳勝樂灌時，天空現紅、白、藍三光；傳二臂大黑天灌時，當師祖鳴鼓迎駕，同時天空中即發出雷雹，與鼓聲又同時停止，且師全身火熱，大黑天附耳而告曰：「此乃得灌之相，知否？」

〔參考資料〕《灌頂經》卷二；《大日經》卷一〈具緣品〉、卷五、卷七；《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷一、卷四；《阿闍梨大曼荼羅灌頂儀軌》；《蘇呬耶經》卷下〈補闕品〉；陳健民《密宗灌頂論》；高井觀海《密教事相大系》；《祕密事相の研究》（《栂尾祥雲全集》②）。

灌頂（561～632）❷

天台宗名僧。係天台大師智顗之主要弟子，也是智顗著述之編集、整理者。字法雲，俗姓吳。原籍常州義興（今江蘇宜興），後遷臨海章安（今屬浙江）。時稱章安大師、章安尊者。天資聰敏，日能記誦萬言。七歲入攝靜寺，從慧拯出家。二十歲受具足戒，行持嚴謹。慧拯示寂後，往天台山修禪寺禮謁智顗，承習天台教觀，並隨侍左右，聽講《法華文句》、

《法華玄義》、《摩訶止觀》等。

開皇十五年（595），隨智顗至金陵，撰《淨名經文疏》三十卷。十七年智顗圓寂後，移住天台山。翌年，攜智顗遺書、《淨名經文疏》及犀角如意、蓮華香爐等至揚州，獻予晉王楊廣。旋奉楊廣之命，爲智顗設千僧齋，營建國清寺（號天台山寺）。仁壽二年（602）應詔持《法華玄義》、《淨名經文疏》等入長安，繕寫校勘，在宮廷中廣爲弘揚。

隋末兵興，乃隱居山寺，潛心編撰，其間完成《大般涅槃經玄義》二卷、《大般涅槃經疏》三十三卷等書。晚年移住會稽稱心精舍，宣講《法華經》。據傳當時三論宗之嘉祥吉藏嘗列席聽講。唐・貞觀六年合掌念佛示寂，世壽七十二，法臘五十二。追謚「總持尊者」。

師智解高超，辯才無礙，能領會智顗之教，曾爲智顗集記大小部帙百餘卷。今日智顗之教理文句之所以能維持不墜，師之整理編輯，居功最偉。又，其著作除上述者外，現存者另有《觀心論疏》五卷、《天台八教大意》一卷、《隋天台智者大師別傳》一卷、《國清百錄》四卷等書。

〔參考資料〕《國清百錄》卷三；《續高僧傳》卷十九；《止觀輔行傳弘決》卷一之一；《淨土往生傳》卷中；《佛祖統紀》卷七、卷二十五。

灌頂經（梵Mahābhiṣeka-mantra）

十二卷。東晉・帛尸梨蜜多羅譯。又作《大灌頂神咒經》、《大灌頂經》。收在《大正藏》第二十一冊。全經係由十二部小經所組成。此十二經即：《三歸五戒帶佩護身咒經》、《七萬二千神王護比丘咒經》、《十二萬神王護比丘尼經》、《百結神王護身咒經》、《宮宅神王守鎮左右經》、《塚墓因緣四方神咒經》、《伏魔封印大神咒經》、《摩尼羅亶大神咒經》、《召五方龍王攝疫毒神咒上品經》、《梵天神策經》、《隨願往生十方淨土經》、《拔除過罪生死得度經》。

由於此十二部經之文末，在述及經題時皆有「灌頂」二字，故稱《灌頂經》。此經中摻有不少道教思想及流行於六朝時代之民間信仰成分，且其翻譯事蹟亦不明確，故被疑爲係梁代以前之僞作。

〔參考資料〕《佛名經》卷一；《大唐內典錄》卷三；《開元釋教錄》卷三、卷十九。

瓔珞（梵muktāhāra，巴muttāhāra）

音譯枳由邏、吉由羅。又作纓珞、纓絡。即由珠玉等物編綴而成的裝飾物。以裝飾頸部之瓔珞爲多。係印度富貴人家之佩戴物。《中阿含經》卷一〈木積喻經〉云（大正1・425a）：「沐浴香薰著明淨衣，華鬘瓔珞嚴飾其身。」《法華經》卷七〈觀世音菩薩普門品〉云（大正9・57b）：「我今當供養觀世音菩薩，即解頸眾寶珠瓔珞，價值百千兩金，而以與之。」《寂志果經》云（大正1・271a）：「王阿闍世遙見世尊，便下所乘，屏毖五事，脫王冠幘、纓絡、寶服、幢花、翠羽，去蓋收刀，步到講堂。」

又，據諸經典記載，在淨土世界及鬱單越等處之樹上，均有瓔珞懸垂。如《無量壽經》卷上云（大正12・271a）：

「無量壽佛，其道場樹高四百萬里，（中略）一切眾寶自然合成，以月光摩尼持海輪寶眾寶之王而莊嚴之。周匝條間垂寶瓔珞，百千萬色種種異變。」

《起世經》卷一〈鬱單越洲品〉云（大正1・314b）：「復有種種瓔珞之樹，其樹亦高六拘盧奢，（中略）隨心流出種種瓔珞，懸垂而住。」

有關此詞之字義，《慧琳音義》卷七十八〈瓔珞〉條下云（大正54・814b）：「頸飾也，從玉形聲字。」《無量壽經集解》卷十釋「寶瓔珞」謂，常在頸者曰瓔，在身者曰珞，今以之周垂條間爲樹飾。但《大方等大集經》卷四十七〈諸阿修羅詣佛所品〉則舉出手瓔珞、脚瓔珞、臂瓔珞等名，可見手脚等亦有戴瓔珞者。此外，有關其製作材料，除寶玉之外，亦

有用好華等編串而成者，如《十誦律》卷十七舉出優婆羅華瓔珞、瞻葡華瓔珞、婆師華瓔珞、阿提目多伽華瓔珞等名。

又，古來菩薩、天人等像多以珠玉瓔珞嚴飾其身，但烏瑟沙摩明王則以龍蛇為瓔珞，深沙大將則以髑髏為瓔珞，凡此皆與此等諸尊之本誓有關。而《大方等大集經》卷一〈陀羅尼自在王菩薩品〉則以戒、三昧、智慧及陀羅尼等，作為菩薩之瓔珞莊嚴，此蓋就其象徵意義而言者。

〔參考資料〕《菩薩瓔珞本業經》卷上〈賢聖學觀品〉；《大樓炭經》卷六；《阿閦佛國經》卷上；《觀無量壽經》；《大日經》卷一〈具緣品〉。

纏（梵paryavasthāna，巴pariyuṭṭhāna，藏kun-nas dkrs-ipa）

煩惱之異名。煩惱能纏縛眾生，令眾生輪迴於生死之牢獄，故名為纏。有三纏、八纏、十纏等區別。「三纏」即指貪、瞋、癡，出自《舍利弗阿毗曇論》卷二十一等，或名為三縛。「八纏」指無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、惛沈等，出自《品類足論》卷一、法勝《阿毗曇心論》卷二等。十纏即在八纏外另加忿、覆而成，出自《甘露味論》卷上、《大毗婆沙論》卷四十七與卷五十、《雜心論》卷四、《俱舍論》卷二十一等。《順正理論》卷五十四釋云（大正29・646a）：「如是十種繫縛含識置生死獄，故名為纏，或十為因，起諸惡行，令拘惡趣，故名為纏。」又，經部稱煩惱之種子為隨眠；謂煩惱之現行為纏。

此外，如來藏自性清淨心隱藏在煩惱纏縛中，稱為「在纏」或「眞如在纏」。若如來藏脫離煩惱之纏縛，稱為「出纏」或「眞如出纏」。

◉附一：〈十纏〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

十纏指無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、惛沈、忿、覆等十種煩惱。此係隨附於「貪」等根本煩惱而起的隨煩惱，與染污心相應，而造種種惡行，纏縛眾生，置眾生於生死獄中，故亦名為纏。《品類足論》卷一立「無慚」至「惛沈」等八纏，而未設十纏。《大毗婆沙論》卷四十七、卷五十，則於八纏外，加「忿、覆」二者為十纏。因此有稱立八纏者為「八纏家」，稱立十纏者為「十纏家」。

據《俱舍論》卷二十一所說，「無慚」謂內無羞恥心；「無愧」謂外無赧懼心；「嫉」謂於他人之盛事，心生不喜、嫉妒；「慳」謂吝惜施與世間資財及出世間法財；「悔」謂追悔過去已作或未作之事；「眠」謂使心昧暗，不能分明取境；「掉舉」謂使心輕躁，不能寂靜；「惛沈」謂神識昏鈍，不堪修善；「忿」謂對違己意之境，怒而忘失正念；「覆」謂隱藏己過。此中，「悔」通於善惡，「眠」通於三性，然今取其染污之邊，而以之為纏。

至於十纏隨流於根本煩惱的情形，據《俱舍論》卷二十一所說，無慚、慳、掉舉是貪之等流；無愧、眠、惛沈是無明之等流；嫉、忿是瞋之等流；悔是疑之等流；覆有說是貪之等流，有說是無明之等流，也有說是貪與無明二者所流出。

◉附二：〈纏縛〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

纏縛即煩惱。煩惱能纏束繫縛眾生，置眾生於生死之牢獄，故名纏縛。如《無量壽經》卷上云（大正12・266b）：「解諸纏縛。」概括而言，一切煩惱皆可稱為縛，若加以分別，纏（paryavasthānaṁ）有三種、八種、十種，乃至五百種等；縛（bandhana）亦有三種、四種之別。慧遠以為「纏縛」是一切諸煩惱結的通名。而別名則可依纏與縛而再細分為多種。其《無量壽經義疏》卷上云（大正37・98a）：

「纏謂十纏，無慚、無愧、睡、悔、慳、嫉、掉、眠、忿及覆，是其十也。纏眾生故，纏縛心故，名之為纏。縛謂四縛，欲縛、有縛、無明縛、見縛，是其四也。欲界諸結，除無明

見，名爲欲縛，上二界中，一切煩惱除無明見，名爲有縛；三界無明，名無明縛；三界諸見，名爲見縛。縛衆生故，繫縛心故，名之爲縛。」

其中，「十纏」是小乘有部所倡，出自《大毗婆沙論》卷四十七等。「四縛」又稱四軛、四暴流，出自《俱舍論》卷二十等。然而，大乘唯識家則不說十纏四縛，而立八纏、三縛。因此，憬興之《無量壽經述文贊》卷中云（大正37・144b）：「纏縛者即八纏三縛，有說十纏四縛，於小乘宗雖有此義，非大乘故。」八纏即從十纏中，除忿、覆二纏。三縛即貪、瞋、癡。《瑜伽師地論》卷八釋云（大正30・314b）：「令於善行不隨所欲，故名爲縛，（中略）數起現行故名爲纏。」

〔參考資料〕《入阿毗達磨論》卷上；《雜阿含經》卷三十三、卷三十五；《俱舍論》卷十九；《大毗婆沙論》卷四十八、卷五十；《俱舍論光記》卷二十一。

續法（1641～1728）

清代華嚴宗僧，華嚴學的中興者。仁和（浙江杭州）人。又名成法，字柏亭，號灌頂，俗姓沈。幼少出家，從杭州慈雲寺明源學華嚴。二十七歲嗣其法。師遍研諸經，尤深研法藏、澄觀、杜順等人之華嚴義學，並大力弘揚華嚴思想、組織華嚴宗之教、觀體系。歷住慈雲、崇壽、上天竺諸寺。雍正六年示寂，世壽八十八。傳法弟子有培豐、慈裔、正中、天懷等二十餘人。著述甚豐，有《賢首五教儀》、《圓覺析義疏》、《法界宗五祖略記》等數十種。其中，以《賢首五教儀》一書最爲普及。

〔參考資料〕《中國佛教思想資料選編》第三卷第三冊；高峯了州著・慧嶽譯《華嚴思想史》第二十二章。

續高僧傳

三十卷。唐・釋道宣（596～667）撰。或稱《唐高僧傳》。收在《大正藏》第五十冊。

道宣早年即有志於僧傳的著述。他以爲慧皎《高僧傳》中記載梁代的高僧過少，而需要作補輯的工作，於是經過相當時期的收集資料，寫成《續高僧傳》三十卷。內容從梁代初葉開始，到唐・貞觀十九年（645）止，一四四年的期間，共寫正傳三三一人，附見一六〇人，即於貞觀十九年完成。但在成書後二十年間，陸續有所增補，又成後集《續高僧傳》十卷，書名見於他自己所著的《大唐內典錄》第十卷，和與他同時代的道世著的《法苑珠林》第一百卷中。但是此十卷書後來即按科分別羼入初稿中，所以現行本記載貞觀十九年以後永徽、顯慶、龍朔年號的事情很多，最遲到麟德二年（665）爲止（見卷二十二〈曇光傳〉）。又玄奘卒於麟德元年，在傳中也已提到（卷四）。慧璧記事到貞觀之末（卷十三），〈僧辯傳〉撰於貞觀二十年（卷十五），而在「義解」論中也提到「暠（慧暠）璧（慧璧）抗聲於金陵」，「常（法常）辯（僧辯）宏揚於三輔」，可以證明玄奘、慧璧、僧辯等傳是道宣自己所補入，而且據此修改了初稿的「譯經」、「義解」兩篇論。道世《法苑珠林》曾引用此傳數十篇，第六十三卷中引的慧璿（見本傳卷十五）、六十四卷中引的慈藏（見本傳卷二十四）、六十五卷中引的智聰（見本傳卷二十），都是貞觀十九年以後去世的人，而所引出處一律稱爲《唐高僧傳》，可見道世引用的，也是已經合併的本子。這說明道宣在世時，《後集》已和初稿融合而不別行了，但卷數仍作三十卷，所以開元十八年（730）智昇撰的《開元釋教錄》中說《後集》十卷已「尋本未獲」（見卷八），事實上，他在卷八中玄奘的傳、卷九中那提的傳，都是引自本書屬於《後集》的部分。

本傳根據的資料，如道宣自序所說：「或博咨先達，或取訊行人，或即目舒之，或討讎集傳。南北國史，附見徽音，郊郭碑碣，旌其懿德。皆撮其志行，舉其器略。」現在總括起來，所據的資料可以分爲三類：一類是著作，

如楊衒之的《洛陽伽藍記》（見卷一〈菩提流支傳〉）、亡名的《僧崖菩薩傳》（見卷二十七〈僧崖傳〉）、靈裕的《十德記》（見卷首自序）、侯君素的《旌異記》（見卷二十八〈志湛傳〉）、灌頂的《智者大師別傳》（見卷十七〈智顗傳〉）、王劭的《舍利感應記》（見卷二十六〈道密傳〉）、行友的《知己沙門傳》（見卷十三〈海順傳〉、卷十八〈智通傳〉）、淨辯的《感應傳》（見卷二十六〈淨辯傳〉）、李廓的《衆經錄》、寶唱的《衆經目錄》（均見卷一〈菩提流支傳〉）、費長房的《歷代三寶紀》（見卷一〈拘那羅陀傳〉、卷十六〈信行傳〉）、彥琮的《衆經目錄》（見卷一〈闍那崛多傳〉），及佚名的《草堂法師傳》（見卷六〈慧約傳〉）、《觀音感應傳》（見卷二十五〈法力傳〉）、《益部集異記》（見卷二十七〈僧崖傳〉）等。一類是碑銘，如梁明帝（見卷六〈僧遷傳〉）、陳叔寶（見卷七〈法朗傳〉）、庾信（見卷十六〈僧實傳〉、〈僧瑋傳〉）、道安（見卷十六〈僧實傳〉、卷二十五〈慧達傳〉）、法宣、明則等所撰的碑銘記。一類是作者親身採訪的資料，如功迴（卷十三）、慧顗（卷十四）、慧休（卷十五）、僧達（卷十六）、志超、慧熙（均卷二十）、智首、明瓚（均卷二十二）、智則（卷二十五）等傳，其中有的是作者從學的老師，有的是交往的朋友，有的是曾經去訪過的遺蹟，有的是別人的傳述。在取材上、地域上都相當廣泛，又加上長時間的編修增補，才完成這樣一部洋洋大觀的作品。作者在後記中說：江表陳代、河北高齊，都有許多大德高僧；但是作者去訪問時，連他們的名號也不爲人所知，更不用說到德行事蹟了。作者有鑒於此，所以「仰托周訪，務盡搜揚」，「微有操行，可用師模，即須綴筆，更廣其類」，這也說明他編選的尺度是相當寬泛的。

本傳的體例，正如它的題名所示，是繼續慧皎《高僧傳》的著作，也分爲十科，但每科之後有論而無讚，又改「神通」爲「感通」，「亡身」爲「遺身」，「誦經」爲「讀誦」，合「經師」、「唱導」爲「雜科」，另增「護法」一科。適當地反映出佛教在發展過程中的時代背景。另外，《梁高僧傳》不著錄生存的人，本傳則把一些當時仍存在而有名望的僧人編寫入傳，如慧淨（卷三）、慧休（卷十五）、法沖（卷二十五）等。又傳中錄文甚多，如智愷、慧淨、洪偃的詩（卷一、卷三、卷七），亡名的〈寶人銘〉（卷七），劉孝孫的〈詩英華序〉（卷三〈慧淨傳〉）、眞觀的〈愁賦〉（卷三十），都是文學作品。彥琮的《辯正論》（卷二），則是有關佛典翻譯的重要文獻。

本傳「譯經」凡四卷，記載梁至唐代重要的翻譯家，而漢僧占的比例相當大。這意味著中國佛教發展到梁、陳、隋、唐時代，已有了自己能直接從事翻譯的專家，並顯出佛典翻譯文學已進入相當繁榮的時代。「義解」凡十一卷，其中包括了各宗派的大師，這些人對當時的教派、教義的組織和傳播上，起著很大的作用，而且撰述了大量的作品，包括流傳到今天還是佛教裏的重要著作。但是在這科中，有一些高僧關於他們參加隋·仁壽年中建舍利塔的神異事蹟記得太多，這不能說不是一點缺憾。「習禪」六卷，裏面包括了禪宗、天台宗和三階教的一些開宗人物，是研究這些宗派的建立和學說演進的重要文獻。「明律」三卷，其中有許多是四分律宗先驅者的傳記。「護法」二卷、「感通」三卷、「遺身」一卷、「讀誦」一卷、「興福」一卷、「雜科」一卷，其中包括了許多佛教界中的出色人物，如曇無最，菩提流支稱他爲東土菩薩，並翻譯他所作的《大乘義章》爲梵文，傳之西域，受到彼方學者的敬佩（卷二十三）。〈法沖傳〉中記錄了許多有關禪宗初期的史實（卷二十五），都是值得重視的。

本傳著錄從南北朝以至唐·麟德間高僧凡正傳四九八人，附見二二九人，較他初稿增加十分之四以上。

此書著作於初唐全國統一的時代，所以在地域上南北兼收，已彌補了慧皎寫作於南朝的時代和地區的欠缺。關於北魏、南齊方面，還補充了《梁高僧傳》之不足。〈慧達傳〉（卷二十五）則是《梁高僧傳》卷十三〈慧達傳〉的續編。僧伽婆羅、僧若在《梁高僧傳》中雖曾言及，但都很簡略，本傳中則立有專傳（見卷一、卷五）。此外傳中還包含很多極爲重要的史料，如梁武帝欲自兼白衣僧正，管理僧衆，後因智藏抗議，才停止這一打算（見卷五〈智藏傳〉）。這是漢族中統治者要把政教權合而爲一的特殊記載。又如洪偃爲陳文帝接待齊使崔子武（卷七），道寵爲魏收、邢之才之師（卷七），法雅組織僧軍，幫助唐高祖作戰（卷二十四〈智實傳〉），都可以和正史互相參考。

此書也存在一些缺點，如卷十六有〈佛陀禪師傳〉、卷二〈菩提流支傳〉中又附見〈佛陀扇多傳〉，不知此二人實即一人，有卷二十一〈慧光傳〉可證。闍那崛多、波頗的譯經年代，與作者的《大唐內典錄》就互不一致，這早已爲《開元釋教錄》所指摘（見卷七、卷八）。又初稿中著錄生存的人，但在後來二十年間陸續增補的年代裏，有許多人已去世，則應將他們後來的事蹟和去世的年代補充進去，使之成爲完整的傳文。如〈道綽傳〉中說：「綽今年八十有四，而神氣明爽，宗紹存焉。」（卷二十）這年就是貞觀十九年，但道綽即於同年四月間去世，見於迦才的《淨土論》。〈道綽傳〉附見的道撫，也於同時去世，見於《佛祖統紀》卷二十七。道宣撰傳時，由於交通阻隔，可能當時不知道，但後來也沒有增補。又〈慈藏傳〉說藏於貞觀十七年返新羅國，《法苑珠林》卷六十四，則謂藏卒於永徽中，道宣在傳文中記載的也不全面，似此情況很多。又慧重在卷二十六有傳，而卷十〈僧曇傳〉中又附見，所記的事蹟相同。附見的傳當是最初根據某一史料寫成，後來又據另一史料寫成專傳，而未將附見的削去，以致重出複見。這都是作者疏忽的地方。

本傳卷十七缺大善、慧照、法詠三傳，按大善與慧照都是南嶽慧思的弟子，《佛祖統紀》卷九中有關於二人的紀事（慧照作僧照），可以參閱。卷二十二〈道胄傳〉、〈曇逞傳〉，明本有目無傳，麗本亦無此二傳，但道胄附見於〈道亮傳〉末，云「自生上黨，僧貫太原」云云。宋本、元本則在〈道胄傳〉目錄下注「下文缺後」，〈曇逞傳〉目錄下注「下文缺頭」，現存的傳也是前面六十餘字記的是道胄的事，後面則完全記曇逞的事，不過這二篇沒有分開，因而混作一傳，五代・釋義楚在顯德元年（954）所撰的《釋氏六帖》卷十一把道胄、曇逞合爲一人，名道逞，即根據本傳而致錯誤。

本傳也有後人補入的文字。如卷四〈玄奘傳〉說：「其塋與兄捷公相近，苕然白塔，近燭帝城。尋下別敕，令改葬於樊川。」玄奘改葬是總章二年（669）事，見《大慈恩寺三藏法師傳》卷十，這時道宣已逝世二年，此語自是後人所補。《開元釋教錄》卷八玄奘的事蹟，就是引用本傳的文字，作「至總章元年四月八日，有勅改葬樊川北原」。可見補入的年代是相當早的。

本傳的卷數，各藏不一。麗藏本作三十卷（北宋官版藏本同，見《大藏經綱目指要錄》卷八），宋、元藏本作三十一卷，明、清藏本作四十卷。麗本較宋藏以下各本少傳七十一篇。但麗本並非原來的初稿三十卷本，也是已經羼和過的本子，故較初稿要多八十三篇傳，並且有所刪節，如〈明璨傳〉見於宋本卷二十六，麗本則無此篇。但〈明璨傳〉在本傳中應是原來所有，所以「義解」論中有「明璨蛇勢，會空屋子」之語，麗本不知是何人所刪。五代時，義楚撰《釋氏六帖》，很多篇引用本傳，在文字上雖加以節縮，而前後次第則完全照本傳的排列。麗本所少的「習禪」一卷、「感通」一卷，在《釋氏六帖》卷十一中都曾引用，而且排列的次序和宋、元藏本完全一樣，可

見宋、元藏本是根據最早的寫本而來。《開元釋教錄略出》卷四著錄，本傳已作三十一卷，宋、元藏本當即是根據唐代入藏本而寫刻的。本傳在大藏中歷來就分成四帙，明、淸藏本每帙又重分為十卷，故成四十卷。（蘇晉仁）

◉附：陳垣〈續高僧傳〉（摘錄自《中國佛教史籍概論》卷二）

本書之體製及內容

本書繼慧皎書而作，故名《續高僧傳》。今單刻本稱《續高僧傳二集》，既曰續，又曰二集，殊不詞。

本書體製，與皎書大略相同。亦分十科，改「神異」為「感通」，增「護法」，「經師」、「唱導」則合為「雜科」，故其數仍十：(1)譯經，四卷；(2)義解，十一卷；(3)習禪，五卷；(4)明律，(5)護法，(6)感通，各二卷；(7)遺身，(8)讀誦，(9)興福，(10)雜科，各一卷。每一科畢，亦繫以論述，與皎書同。皎書著於偏安之時，故多述吳越，而略於魏燕；《續傳》著於統一之時，文獻較備，故搜羅特廣。

道宣自序稱：「始……梁之初運，終唐．貞觀十有九年，一百四十四載。」此初成書之序也。今考本書記載，有至麟德二年者，卷四〈玄奘傳〉，奘卒於麟德元年；明藏本卷二十八〈明導傳〉，麟德元年猶未卒；〈曇光傳〉敍事稱「今麟德二年」；又卷二十五〈法沖傳〉云：「今麟德，年七十九矣。」其他卒於貞觀十九年後，永徽、顯慶、龍朔年間者，二十餘人。則是書實止於麟德二年，即宣公之卒前二年，距初成書之時，已二十年矣。

自序又言正傳三百三十一人，一作三百四十人，附見一百六十人。今考本書正傳凡四百八十五人，附見二百十九人，與自序絕異，是當注意者也。普通撰提要者多據自序，而不數本書，往往失之。蓋成書之後，續有纂入，事所恆有也。

本書在史學上之利用

當紛亂之世，道人雖離俗出家，然每與政治不能無關係。《續高僧傳》三十〈眞觀傳〉言：「開皇十一年，江南叛反，……羽檄競馳，……時元帥楊素……以觀名聲昌盛，……謂其造檄，……既被嚴縶，……將欲斬決，……責曰：『道人當坐禪讀經，何因妄……作檄書，罪當死不？』觀曰：『道人所學，誠如公言，然觀不作檄書，無辜受死。』素大怒，將檄以示：『是爾作不？』觀讀曰：『斯文淺陋，未能動人，觀實不作，若作過此。』乃指摘五三處曰：『如此語言，何得上紙。』素既解文，信其言也，……乃……令作〈愁賦〉，……釋之。」今《全隋文》三十四所載〈愁賦〉，即出於此。

《續高僧傳》二十一〈智文傳〉言：「智文姓陶，丹陽人。……有陳馭寓，江海廓淸，……宣帝命旅，剋有淮淝，一戰不功，千金日喪，轉輸運力，遂倩衆僧。文深護正法，不懼嚴誅，乃格詞曰：『聖上誠異宇文，廢滅三寶，君子為國，必在禮義，豈宜以勝福田為胥下之役，非止延敵輕漢，亦恐致罪尤深。』有勅許焉，事即停寢。」格詞者，不服之詞也。陳與周戰，人夫不足，倩僧輸運，文為詞格之。《全陳文》十八選此文，亦本此傳，而云「智文未詳」，當是偶漏。

《隋志》著錄之書，有非《續高僧傳》不能解釋者，姚氏為《隋志考證》，因未見此書，遂多窒礙。如儀注類有《僧家書儀》五卷，釋曇瑗撰；別集類又有陳沙門《釋曇瑗集》八卷，此曇瑗見《續高僧傳》二十一，云：「曇瑗……金陵人……，才術縱橫，子史周綜，……有陳之世，無與為鄰。……帝……以瑗為國之僧正，令住光宅，苦辭以任，……而栖託不競，閉門自撿，非夫衆集，不妄經行，慶弔齋會，了無通預。……每上鍾阜諸寺，……觸興賦詩，覽物懷古。……以太建年中卒……，春秋八十有二。……著《十誦疏》十卷、……《僧家書儀》四卷、《別集》八卷，見行於世。」此正《隋志》所著錄者也。《隋志書儀》多一卷。

又《隋志》醫方類，有《療百病雜丸方》三卷、《論氣治療方》一卷，釋曇鸞撰。此曇鸞爲北魏時淨土宗大師，見《續高僧傳》六，云：「曇鸞或爲巒，……雁門人，家近五臺山。……時未志學，……便即出家，……承江南陶隱居者方術所歸，……海內宗重，遂往從之。既達梁朝，時大通中也，乃通名云：『北國虜僧曇鸞故來奉謁。』時所司疑爲細作，推勘無有異詞，以事奏聞，帝曰：『斯非覘國者，可引入重雲殿。』……問所由來，鸞曰：『欲學佛法，恨年命促滅，故來遠造陶隱居，求諸仙術。』帝曰：『此傲世遁隱者，比屢徵不就，任往造之。』鸞尋致書通問，……及屆山所，接對欣然，便以《仙經》十卷，用酬遠意。……辭還魏境，……機變無方，……調心練氣，對病識緣，……因出《調氣論》，……著作王邵隨文注之。」據此，則今本《隋志》「論氣」應作「調氣」，近影印元大德本《隋志》已誤，可以此傳校之也。

又《隋志》別集類，有陳沙門《釋洪偃集》八卷，此洪偃見《續高僧傳》七，云：「洪偃俗姓謝氏，會稽山陰人。……風神穎秀，弱齡悟道，……英詞錦爛，又善草隸，……故貌、義、詩、書，號爲四絕。……梁太宗之在東朝，愛其俊秀，欲令還俗，引爲學士，偃執志不迴，……屬戎羯陵踐，兵饑相繼，因避地于縉雲，……又寇斥山侶，遂越嶺逃難。……俄而渚宮陷覆，……便事東歸，……以天嘉五年……終於宣武寺焉。……偃始離俗，迄于遷化，惟學是務，……每緣情觸興，輒紋其致，……成二十餘卷，值亂零失，猶存八軸，陳．太建年學士何儁上之。」此即《隋志》所著錄者也。

又《隋志》楚詞類，有《楚詞音》一卷，釋道騫撰。姚氏考證僅據本志序，言「隋時有釋道騫，善讀楚詞，能爲楚聲，至今傳楚詞者，皆祖騫公之音」而已，此外無所發明。不知此道騫《續高僧傳》三十作智騫，與作《一切經音義》之玄應同附〈智果傳〉，略云：「沙門智騫，江表人。偏洞字源，精閑通俗，晚以所學，退入道場，自祕書正字，讎校著作，言義不通，皆諮騫決，即爲定其今古，出其人世，變體詁訓，明若面焉。造《衆經音》及《蒼雅字苑》，宏敍周贍，達者高之，家藏一本，以爲珍璧。」又《續高僧傳》十一〈法侃傳〉注言：「侃初立名，立人安品，後值內……道場沙門智騫曰：『侃之爲字，人口爲信，又從川字，言信的也。』因從之。」則騫爲字學專家又多一證。本傳雖未明言其著《楚詞音》，然既通字學，復造《衆經音》，其爲《隋志》之道騫無疑。凡此皆有關於考史，不徒作僧傳讀而已。

護念

謂諸佛、菩薩、諸天善神等對於修善衆生或佛弟子加以護持攝受，使之不致遭受障礙。如《法華經》卷一〈序品〉云（大正9．2b）：「爲諸菩薩說大乘經，名無量義、教菩薩法、佛所護念。」此中，「所護念」係譯自梵語 parigraha，與「所攝受」同義。

有關「護念」之詞義，元照《阿彌陀經義疏》云（大正37．363a）：「護謂覆護，不使魔嬈；念謂記念，不令退失。」善導《觀念法門》云（大正47．25c）：「既蒙護念，即得延年轉壽，長命安樂。」又，窺基《阿彌陀經通贊疏》卷下云（大正37．344c）：「六方諸佛以神力而護持，沙界聖人乃一念而憶念，故云一切諸佛所護念經。」

古來註釋家多將此護念分爲二種：(1)影護護念：如影隨形地護念行者，使惡魔等無法障害。如《往生禮讚》云（大正47．448a）：「若稱佛往生者，常爲六方恆河沙等諸佛之所護念。」(2)證誠護念：爲衆生證明教法之確實，使其生信而脫離苦患。如《往生禮讚》云（大正47．448a）：「必得往生，證誠此事，故名護念經。」又，「護念」一詞，大致與攝護、護持、救護等同義。

護法❶

護持正法之意。廣義則指歸依佛法，護持三寶的神靈、鬼神類；狹義則指窮究密教奧義的高僧，及修行者所驅使的神靈、鬼神。大多以童子形表現，稱爲護法童子。此外也有以鬼或動物之形態出現的。

佛陀爲顧慮末世會有誹謗正法、破壞寺塔者，遂特命四大聲聞、十六阿羅漢等永住世間，以護持佛法。又，梵天、帝釋、四天王等善神，亦曾在佛之說法會座上，誓言護持法門。

此外，自南北朝以來，在統治者排斥佛教，或道教徒與佛教發生爭論或對抗情事之時，往往也有不少名僧大德出而護教。此等事蹟，亦被稱爲「護法」。唐・道宣《續高僧傳》中即設有〈護法科〉，以收載此類僧人之事蹟。

◉附一：印順〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉（摘錄）

護法，在中國是一個普遍的名詞，應該是「護持正法」之義，而並非護持某幾位出家人的法。事實上，沒有比好好地修學佛法、依教奉行，表現出佛教徒應有的精神及風度，是更好的護法了！不論出家人、在家人，都能好好地實行佛法，姑不論其所能做到的程度高下，社會上一般人對於佛法的觀念就會變好，自然也就有利於佛法的存在，而使佛法得以發揚光大。但是，當遇到了特殊情況，有人要破壞三寶、毀滅佛法，佛弟子便要把它當成是自己的責任，努力護持正法於不墮。這若是沒有精進力量，是不能成辦的。

有時我們要愛護衆生，衆生卻不接受好意，甚或好心不得好報，這往往是使得我們退心的因緣。有許多護法，往往因爲見到衆生的難度難化，便生起了還是先求自度的心，如此菩提心便漸次退沒，終而退到小乘的境界中去。所以護法並不是件容易的事，需要花出相當的時間、精神以及力量。因此佛法的精進，需從護衆生、護正法做起。但這要如何才不會厭倦？答案是「善根悉充足，彼心無疲倦」。必須是善根充足了，這才不會有厭倦心。

◉附二：印順〈方便之道〉（摘錄自《華雨集》第二冊）

一切地居的鬼神，都是在帝釋（如王）、四大天王（如輔臣）的統率下，成爲佛法的護法神羣。（中略）

護法神羣，從四大天王、四大比丘以來，都是分別護持四大部洲的一洲。當然，佛法流行的現實人間，從印度、（廣義的）西域到震旦——中國，經中是特別重視的。《日藏經》中，佛以四洲的二十大支提（塔）聖人住處（有在于闐的，也有在震旦的），付囑諸大龍王。由於龍王貪睡，又好淫欲，爲了免得誤事，所以又付囑二十八夜叉大將，協助護持。《月藏經》的付囑更多：

⑴欲界的空居四天、四大天王、（天仙）二十八宿、七曜、十二童女，分別的以一天、一天王、七宿、三曜、三天童女護持一洲。

⑵四大天王又分別護持南閻浮提洲的十六大國。又以閻浮提洲的東、南、西、北，分別付囑四大天王與他的眷屬，這是不局限於印度的十六國，而擴大到閻浮提洲全部了。

⑶波羅奈國：付囑善髮乾闥婆、阿尼羅夜叉、須質多羅阿修羅、德叉迦龍王、大黑天女，及他們的眷屬；……震旦國：付囑毗首羯磨天子、迦毗羅夜叉、法護夜叉、堅目夜叉、大目夜叉、勇健軍夜叉、摩尼跋陀夜叉、賢滿夜叉、持威德夜叉、阿荼薄拘夜叉、般支迦夜叉、婆修吉龍王、須摩那果龍王、弗沙毗摩龍王、阿梨帝鬼子母、伊羅婆雌大天女、雙瞳目大天女，及他們的眷屬。

震旦就是中國，比起其他國家，護法神特別多，這是值得注意的！還有沒有被分配的，如娑伽羅等一百八十萬大龍王、箭毛等八頻婆羅夜叉大將、羅睺羅等六萬那由他阿修羅王、歇等六十二百千大天女，凡是「不得分（配）者，應當容忍」，也要在所住處護持佛法。二十八宿，也分別的付囑各國；七曜與十二辰，

也應該「攝護國土、城邑、聚落，養育衆生」。《日藏》與《月藏經》這樣的廣列龍王、夜叉等名字，付囑護法，與梁‧僧伽婆羅（Saṃghavarman）初譯的《孔雀王咒經》有同樣的情形。（中略）

佛法要依賴鬼神護持的理由，如《大方等大集經》十〈虛空目分〉說（大正13‧172a）：「我今以此正法，付囑四大天王、功德天女、四大龍王、誠實語天、四阿修羅王、具天、大自在天、八臂天地神女等。何以故？善男子！或有衆生，其性弊惡，有大勢力，多造重業，不受是經。是人死已，受惡鬼身、惡龍之身，是惡鬼、龍欲壞佛法，降注惡雨惡風，……如是惡鬼（龍），復令如來所有弟子：剎利、婆羅門、毗舍、首陀、大臣、長者，悉生惡心。惡心既生，互相殘賊，……誰當流布如是經典？是故我今不以是經付囑菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷及諸國主，以付四王乃至地神，如是天神至心護持。」

「大乘佛法」要依天（鬼）神護法，才能久住世間，這可說是離奇的，然從苦難的現實人間來說，也是可以理解的。這一傾向，表示了政治與宗教的相關性，也表示了「衣食足而後知禮義」的意義。

護法❷

㈠（巴Dhammapāla）西元五世紀末的印度註釋家。音譯達磨波羅。被尊爲阿遮利耶（Ācāriya）。南印度建志補羅（Kāñcipura）人。早先學於錫蘭的大寺（Mahā-vihāra），後住南印度達密拉（Damila）國帕達羅梯達寺（Padaratittha-vihāra），從事著述。關於他的年代不詳，但可以確認是大註釋家覺音（Buddhaghosa）的後輩。有一部分學者認爲他與《大唐西域記》卷十所說的達磨波羅菩薩是同一人，但現代學者蓋格爾（W. Geiger）等人則否定此說。其一生最大成就，是從事覺音所未完成的巴利三藏的註釋工作。

㈡（梵Dharmapāla；530～561）印度唯識十大論師之一。以註釋《唯識三十論》聞名於世。梵名音譯達磨波羅。嘗就陳那受法，窮究世親、無著等人之大乘唯識學奧義。出家後，於那爛陀寺弘化，學徒衆多。二十九歲以後，隱遁於大菩提寺，專事禪觀，並從事著述。時清辯論師聞其道譽，曾遣使來求禮謁。師顧及二者之相承有異，爲避免諍論，遂辭而不受。三十二歲示寂於大菩提寺。（參閱附錄）

㈢（梵Dharmapāla；八世紀中期）即護法王。波羅王朝（建於印度東部）的第二代國王。此王於擴大領土的同時，也從事護衛佛教。嘗於恆河河畔創建超戒寺（Vikramaśila）。此寺是當時密教的根本道場，住有甚多精進修行的學者，然至1203年爲回教軍隊所壞，遺蹟不存。

◉附：呂澂〈護法的唯識思想〉（摘錄自《印度佛學源流略講》第五講第四節）

護法（530～561）是南印人，是建志城一個大臣家的子弟。出家以後，便去那爛陀寺。據西藏傳，他在那爛陀寺入陳那之門，其後並在該寺當住持，年事很輕，僅二十餘歲。他還在中印一帶，對外道、小乘加以很不客氣的破斥。《大唐西域記》中記載有這方面的故事。他在那爛陀寺做住持時，得到比他大一歲的戒賢爲弟子，成爲他門下非常出色的高足。護法在二十九歲那年，感到身體不適便退休了。離開該寺到佛成道地伽耶，在大菩提寺住了三、四年，修習禪觀與從事著作，年僅三十二歲就死了。

後世傳說他在退休幾年間寫了大量著作，現在知道的有《廣百論釋》（他將提婆的《四百論》分作兩分，前分叫法說，後分叫論議，他註釋的是後分），《觀所緣論註》。西藏雖然傳說他是陳那門下，實際上是不是還不清楚，不過他的說法是與陳那有關。傳說他對因明有很多著作，內容不詳。此外，他對世親的《廣五蘊論》、《二十唯識論》、《三十唯識論》都有註。他在聲論（文字學）方面有很高的

造詣，義淨傳說，他的聲論著作，達到了登峯造極的地步，學聲明的必須學了他的著作才算到家。唐人傳他有《雜寶聲明論》二萬五千頌，好幾十卷，可惜這些書都不傳了。與唯識有關也是特別重要的，乃是《二十唯識論釋》和《三十唯識論釋》兩書。前者義淨有翻譯，後者則爲玄奘所獨傳。玄奘關於此書有一個傳說：護法把《三十論釋》寫成後，並未外傳，將手稿交給當地一位信徒，囑其得人而傳。玄奘去印，即得到這份手稿，回國後，以它爲基礎，吸收其他九家的註，就編譯爲《成唯識論》。因此，護法此釋在印度反而沒有流傳，而成爲玄奘獨家的傳譯本了。

從玄奘所傳的《成唯識論》看，護法的唯識說有了很大的發展，比較特殊的看法有下列各點：

首先，他對世親《三十唯識頌》作了改動，中間修改了唯識性的一個頌。他將三十頌分爲三大段，開始二十四頌是一段，講唯識相；中間一頌是一段，講唯識性；最後五頌是一段，講唯識位。這種分法，與忠於世親原本的安慧所傳相比較，前一段落還很清楚，中間一頌與唯識性很不相稱，可見護法對此一頌是作了改動的。

其次，關於心分，護法主張四分說。這是在陳那三分說基礎上，引用後出的《密嚴經》的說法構成的。他認爲「見」、「相」二分是一重關係，對於心的全體來說，這是比較外圍的一部分。到了「自證」，就屬於心的核心部分，屬於內緣，而內緣復有能所，能，就是「證自證」；所，就是「自證」。這又是一重關係。由這兩重關係就構成了四分說。唯識說發展到四分說算是最完備的了。

第三，關於種子說，難陀主張新熏，一切種子均由熏習而成，後來還有一家護月，主張本有，不是新熏，這都是一種極端的說法。護法則調和二家，認爲種子既有本有，也有新熏，在發生作用時，兩者均發生力量。因爲本有與新熏的重點都是放在無漏方面，護法認爲本有、新熏都可以有無漏種子。就是說，他既同意本有種可以有無漏的，也同意新熏種也可熏成無漏。不過，難陀新熏說連帶認爲種姓是不固定的，而護法却認爲種姓是固定的。

第四，關於唯識的性質問題，一般認爲唯識的含義是：一切法說到究竟，性質上屬於識的一類，以識爲性，所以是唯識。護法則認爲一切法只要不離識就可以，不單獨脫離識而存在就是唯識。

最後，從護法的學說裏我們還可以看出這樣一個問題：其時那爛陀寺的學風已有轉變。護法的主張重要根據都出於較晚的《密嚴經》。經中提到有個超世界的地方，即所謂密嚴淨土，佛就住在那裏。佛身是無形色的，是變易身，雖然可以被看到，但並無形像。這種說法顯然帶有密教的色彩。護法對這部經很重視，這說明在他主持下的那爛陀寺，學風已有改變。該寺的學風，原是對各派學說，採取兼收並蓄的態度，此時密教開始興起，而且也在調合之列——那爛陀寺除瑜伽行派之外，還有中觀派，例如，清辨、佛護就是標榜自己爲中觀派。清辨雖未去過該寺，但寺中也有他的學說。密宗，那時已有萌芽，所以那爛陀寺當時已是三者合而爲一：以中觀爲性，瑜伽爲相，密教爲密的結合。這種調和，在護法的著作《廣百論釋》中答覆清辨不同主張時，就有反映。在此之前，清辨聽到護法學說在該寺很有影響，就想找他面決是非，比個高低，但其時護法已退休去伽耶大菩提寺了；他又想去大菩提寺，聽說必須實有所得的人才可進入該寺，清辨自忖無此資格，只得作罷。但問題並未解決，於是又寫信約護法辯論，護法似乎避免同他面談，即在此釋中答覆了中觀派提出的疑難。

〔參考資料〕 (二)《唯識學的發展與傳承》、《唯識學的論師與論典》(《現代佛教學術叢刊》㉔、㊻)。

護摩（梵homa，藏sbyin-sreg）

密教修持法。又作護魔、呼麼、戶摩。「homa」之詞義為「焚燒」。密教在修此法時，係焚燒供物以供養本尊，故有此名。又稱火供養法，略稱火供養、火供、火法。亦可引申為以中道正觀（不偏於內外理事）之智火燒除煩惱業苦，以六度四攝之供具供養心王心數之諸尊。《大日經疏》卷二十（大正39·782a）：「護摩義者，謂以慧火燒煩惱薪，令盡無餘之義也。」《尊勝軌》卷下（大正19·381a）：「護摩者此方為火天。火，能燒草木卉林無有餘者。天者，智也。智火能燒一切，無明株杌無不盡燒。」《瑜祇經》卷上〈內護摩品〉（大正18·264b）：「我說內護摩，謂淨除固業，令獲菩提心。」

按，護摩法自古即盛行於印度。尤以事火婆羅門最重此法，彼等謂焚燒供物之香氣可達諸天，諸天食之則可賜福予人。其後，密教亦廣行此法。密教諸修法中，大抵皆有護摩法。

關於密教所用之護摩，《大日經》卷六〈世出世護摩品〉於說畢韋陀世典之四十四種邪行火法後，又說出世眞實正行之十二種智火。《大日經疏》卷十九釋云（大正39·779a）：「佛欲除彼未來世中諸淨行者我慢心故，自說本生作梵王時演外韋陀之法，令彼邪宗心伏，然後說此眞言門正行也。」同疏卷二十又云（大正39·780b）：「復說眞慧之火十二種法，所謂能成大事，除盡一切垢障之暗。而成大事不同往昔邪道非法之行也。」又云（大正39·780b）：「佛所以作此說者，欲伏諸外道。分別邪正，令彼知有眞護摩。」即以方便引入外道，使其捨邪歸正，並以外道之邪火為緣，說佛道之正護摩。按，外道護摩為未了知火之自性及其業用，而了知火之自性及其方便、作業等則為眞護摩。所謂火之自性，即如來之一切智光。

護摩有內、外二種。出世間之護摩為內，世間外道之護摩為外。在出世間護摩中，觀心為內，事相為外。「內護摩」者，謂行者以觀想之智火燒除諸業煩惱。因僅於心中觀想，不行事作法，故名內護摩。又因僅觀理法，故又稱「理護摩」。所謂「外護摩」，則指擇地造壇，焚燒乳木、五穀等物，以淨滌行者三業，成就息災、增益等事業。因在心外行事作法，故又名「外護摩」、「事護摩」。外護摩若不與內觀相應則悉地不能成就。故行外護摩時，內護摩三平等觀亦為必修之項目，且不可僅事內火不用外火。《大日經疏》卷八（大正39·662b）：「若眞言行者但作世諦護摩，不解此中密意，則與韋陀火祀豈不相濫耶。」同疏卷二十（大正39·781a）：「有物可為而不作之，但以心作不如法也。」此謂護摩法如能內外相應、事理相融，則悉地可以速得成就。

護摩修法依其祈願目的，如息災、增益等之不同而有三種法、四種法、五種法之分類。護摩法所根據之本軌有三，即：《瑜伽護摩軌》、《火吽供養軌》、《建立護摩軌》。在日本，東密主要依據《瑜伽軌》，台密則依據《建立軌》。

此外，與護摩法有關者有若干重要用語，茲分條略釋如次：

(1)三摩波多護摩（Samāpta-homaḥ）

指護摩法中，最後階段的行法。又稱三摩波多法，又作成就護摩法、終法。即在一座護摩的最終階段，祈願此次火供能究竟成就的行法。依《蘇悉地羯囉經》卷下〈補闕少法品〉及《金剛頂瑜伽護摩儀軌》的記載，此法之修習次第即：在供品安置妥當後，手執小杓取酥油，口誦眞言，至「娑婆訶」時舉杓將油投火，與「訶」聲俱下。

(2)五穀

密教修護摩法時，投入爐中燒供的五種穀物，即大麥、小麥、稻穀、小豆、胡麻。此外，在建立曼荼羅時，此五穀也與五寶、五藥及五香一起納入瓶中，安置在壇的中央與四方之埋寶處。此埋寶法象徵菩提心中安置著五智之寶，能發五穀之善芽，滅除五種過惑。然五穀之名目，各經軌所列有異。《陀羅尼集經》卷

九謂粟、大麥、青稞、小豆、稻穀。《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷四謂稻穀、綠豆、油麻、小麥、大麥。《建立曼荼羅及揀擇地法》謂稻穀、大麥、小麥、綠豆、胡麻。《火吽供養儀軌》謂稻穀花、油麻、綠豆、小豆、小麥、粳米。

(3)護摩木

護摩時所焚燒之燃木。又作護摩薪、護摩柴或火木。《蘇悉地羯囉經》卷下云（大正18·688c）：

「護摩木謂鉢邏輸木、烏曇摩囉木、鉢攞訖沙木、尼俱陀木、佉他囉木、閼伽木、吠宮訖那木、閼沒囉木、迦濕沒囉也木、閃弭木、阿籔壓嘌伽木、閼說替那木。此十二種木，取枝、量長兩指一折，皆須濕潤新採得者，通於一切護摩法用條端直者，觀其上下一向置之。」

關於護摩木之木種及材質，則依護摩作法之不同而有差別。此具載在《一切如來大祕密王未曾有最上微妙大曼拏羅經》卷三、《金剛頂瑜伽護摩儀軌》、《蕤呬耶經》卷下，及《牟梨曼陀羅咒經》等書中。

(4)護摩壇

又稱光明壇、護摩火壇、火壇、軍荼壇或火漫荼羅。壇為梵語maṇḍala之譯，有大壇、水壇、木壇之別。「大壇」是選取悉地相應之地，開掘而除去穢物，埋五寶、五藥、五穀、五香等，於其上以淨土造壇。「水壇」是起建於急病或兵亂發生時，僅須灑水淨地。此兩壇都是以土興築，故稱之為土壇。「木壇」是以木製作，通常是用四脚的牙壇。在印度，大部分是使用土壇，因此經軌唯揭舉土壇建立之法。（參見《蕤呬耶經》卷上〈淨地品〉）。

又，關於地點的揀擇，據《建立曼荼羅及揀擇地法》所述，應嚐其土味，辨其善惡，若土味甘美及香氣最為殊勝。又須觀其土色，若土色與所求之事相應，方可建立。譬如：其土白色，則與息災成就相應；土若黃色，堪為增益；土若青黑唯堪降伏；土若赤色即與鉤召、敬愛相應。

壇之形狀又依修法而有異，即息災護摩壇是圓形，以白黃色塗之；增益是方形，以赤黃色塗之；降伏是三角形，以黑色塗之；鉤召及敬愛是半月形或八葉蓮華形，以赤色或雜色塗之。壇之中央置火爐，燒護摩木焚燎供物。火爐之形狀亦依修法而有異。

此上所述，係日本密教所傳之護摩法大略。至於西藏佛教之護摩法，雖然在原理上與東、台二密相同，但在內容、過程，及修法種類上則仍有差別。關於西藏佛教之護摩法，可參閱陳健民之《曲肱齋護摩儀軌集》。（附錄二文，即自此書中摘出者）。

◉附一：陳健民〈修護摩法如何方易感應〉（摘錄自《曲肱齋護摩儀軌集》）

(1)主旨正大；但為正法，非為私人。
(2)戒律清淨，威儀莊重。
(3)平日為天龍八部所護持。
(4)祈禱誠懇，不雜貪心。
(5)正見具足，正定堅固，觀想明晰。
(6)菩提心大，菩薩事業已見實效。
(7)火供各種條件如法圓滿。
(8)選擇日期、地點，皆合法度。

◉附二：陳健民〈綠度母息法火供儀軌〉（摘錄自《曲肱齋護摩儀軌集》）

(一)乞地

緣想地神女黃色，從地湧出，受加持已，允許借地，然後隱入地下。行者以杵向所乞地，作壇之中心，先作橫放勢，次作直放勢，想成金剛羯磨地基；唸綠度母十字咒加持之。以後其他儀軌觀想相同，不再詳述。本法乞地以後。即想成本地為普陀洛宮。

(二)發心

「令黑白業海衆得休息　唯為此事發起大悲心

此心原與綠度母心同　當下自成綠救度母身」

(三)加持鈴杵

於鈴杵空性上觀不動父母（父杵、母鈴），彼等化光入於杵、鈴，於右掌上觀月，左掌上觀日，右持杵，唸「麻哈班札吽」；左持鈴，唸「班札假走阿」。以杵觸心三下，同時振鈴三下，唸下頌曰：

「出生無邊寂靜智　以大笑聲而除障
諸法非先淨後染　示遊戲故而表揚」

次唸〈加持鈴、杵咒〉

「嗡沙哇打他嘎打、洗底班札、三昧耶、底叉、嘔扯司當、打惹雅米、班札沙朵、黑黑黑黑黑、吽吽吽呸、娑哈。」

次唸〈聲空三昧召請諸佛咒〉，同時以杵觸心，表開心性本具諸佛得以警醒。次以鈴口向內、向頂上，四方、八面（先四方，後四隅）搖動，以召請十方諸佛之加持。

「嗡班札、梗札惹里打、抓惹里打、爽抓惹里打、沙哇不打肯札、抓札里纏、抓札拔里米、梗札打那惹、爽哈比打、班札打媽洗打雅、沙哇扯里、吽吽吽、火火火、阿康娑哈。」

㈣守護

三角食子，以糌粑、紅、白糖和成，分作葷、素兩個。三角食子高可三吋，作長三角柱形，以紅顏料和酥油染者，作爲葷者；其素者則不用染紅。素者供諸天龍神明，葷者供諸忿怒明王、藥叉等護法。

初唸「嗡喀喀、喀黑以、喀黑以。」（意謂：請嘗！請嘗！）

次唸〈祈禱頌〉，此頌爲古人沿用甚久者。凡經古人沿用甚久，其加持必大，諸天龍亦慣聞之，而易接受。頌曰：

「諸八大護守界神　一切藥叉及眷屬
領納此呈供食子　願瑜伽士及眷屬
無病長壽得自在　功德美譽及善種
勝妙受用咸感得　特於息災之事業
祈爲助辦賜成就　具誓本願爲守護
各種成就祈助辦　非時死與諸違緣
祈消滅諸魔障等　惡夢與彼惡相等
祈免一切凶惡事　世間安樂禾稼豐
五穀盈登法增長　賢善妙樂悉圓滿
祈垂隨欲皆成就　汝等成黑方神者
於甚深祕密儀軌　未得見聞之自在
汝等各自他方去　倘若違越我之命
以熾燃金剛天杖　碎汝頭顱百數分。」

次唸〈四吽咒〉灑芥子以驅魔。同時事業金剛即將預陳在佛案之側兩個三角食子，棄於遠方；想靜寂、忿怒兩類護法，皆已受用滿願，各隨行者所命而守護之。咒曰：

「嗡松巴里、松把里、吽吽呸。嗡格里哈那、格里哈那、吽吽呸。嗡格里哈那巴雅、格里哈那巴雅、吽吽呸。嗡阿那雅火、巴嘎蘊、比雅攬扎、吽吽呸。」

次結金剛網印。其法出自本人之《光明法藏》，即二掌相合，二中指頭相抵，二無明指外遶中指之背，二頭指屈壓二無明指上，二小指、二拇指各屈於掌中；外形似五鈷杵，中指中央一鈷特長，餘四略短，以中指爲主力所在，初向四方，次向四隅，次向上方，次向下方，用力擧出。想金剛網由此散佈。結界之內，火焰即由各杵發出，一切魔鬼無法入內。

㈤加持供品

鈴、杵，除結手印時不可離手，加持供品，即用盛瓢上承，灌瓢下合。如本尊父母雙融而出生甘露，以此甘露，加持供品，則成無上空樂之妙供。持瓢時，鈴、杵仍在手中，以瓢遙指各供品，口唸：「嗡叉叉叉叉叉」，於一切供品上加持之。

㈥安座並禮讚

如佛坐吉祥草上證菩提果，是以當獻吉祥草於火壇四周，由左向右排列之。火壇中有兩重座位，下方爲火神之座，上方爲本尊之座；而事實上火壇已架成，火壇底已如法繪壇城，其上已堆滿引火之薪及紙等，所謂下方架火神座者，惟依觀想耳。故當在火壇口，先架火神座，再於此上，次架本尊座。四周者四根吉祥草，座上者即架十字形，草尖向前，順次架成兩十字座。

甲、安火神座。如前安吉祥草已，頌曰：

除世間暗普光焰外座　智火悲壯除魔之內座

喜笑柔克勝成就密座　無不吉祥請住密密座

〈觀三昧耶火神頌〉曰：

蓮月座上現 (朗)字　轉成息災白火神　一面二臂右持龜

左手仙壺仙人相　其髮甚多具威嚴　大腹以白梵線飾

次迎火神智慧尊入座法　以右手握舉吉祥草作無畏施手印，左手握右手之小腕，右大指於無明指末節捏動三次，作歡迎勢。口唸「札格吽札」而召入之。入已，讚曰：

世間自在法王依怙子　已得事業灌頂火神王

殊勝智慧燒除彼二障　能助大事尊前恭敬禮

乙、安本尊座。頌曰：

秋月清淨勝外吉祥座　光明周遍勝內吉祥座

笑聲寂靜勝密吉祥座　無緣大悲密密吉祥座

〈觀本尊頌〉曰：

尊身明空如淚珠　慈眼注視諸衆苦　右手下施大救度

右持開敷智慧花　右足下垂不捨衆　左足半跏不捨空

綠光施成所作智　爲諸佛悲心精華　勝主勝伴廿一尊　聞聲皆近前救度

〈七支頌〉曰：

通達本淨以敬禮　法喜禪悅爲讚嘆　觀業不生眞懺悔

住大休息以隨喜　請轉大救度法輪　長住大悲同體身　迴向衆生皆成佛

〈本尊讚〉曰：

遍身毛孔悲流之結晶　綠光怖畏令衆成所作

慈音明咒連聲呼救度　大悲大慈大寂大方便

大救大度大遍大解脫　大光大聲大笑大調伏

大施大衆大空大淨樂

〈訴苦頌〉曰：(此頌全文參閱《曲肱齋護摩儀軌集》)

唸已，對於施主特有之苦，宜虔心三次禱告，以求熄滅。如某君以病求度母治癒，即默唸三次：某君某病，特別求尊救度早日痊癒。然行者必以大衆大事大心，如前遍緣，普請救度爲先；然後迴向於某君某事，則易成就。所謂法乎其上，得乎其中也。

(七)加持薪

半頌曰：即災苦薪能生智慧火　供已聖凡同享大淨樂

(八)加持油

此油指助火之燃料，非供品中之酥油。息法可用花生油，或芥子油，或芝麻油，如能用印度特產之椰油，白色凝結如酥油更好。此油除先供火神，後謝火神外，二者之間，視其火壇之需要，亦可以供本尊，次數不拘也。頌曰：

妙油能生白淨般若火　供已燒盡六道諸苦毒

(九)舉火

其法先將安在灶之東南角位之榴杷燈，移入火壇中心，事業金剛當以事先預備之引火紙條等，和油在燈上點燃，然後就火壇上面，及四周所安引火淨紙，各處同時引燃。行者即以右手中三指直出，拇小扣入掌內，口唸「 」(朗)字三聲。朗者，火之種子字也。唸時即以此印向火壇中心，右旋三度，以加持之。次以白綾所作大扇(即以壹尺五吋見方之白綾，上書「 」(養)字，養字者，風也)，雙手向火壇，上下撲火三次。隨唸頌曰：

養養養　般若般若　嘛哈般若　般若般若　經常般若

般若般若　覺觀般若　般若般若　寂靜般若

供油一瓢，並就各種供品中，先取出少許，先供火神，想火神受後歡喜，化成火光，以助火供。以後供本尊時，每種皆留少許，將於供本尊後，再以此物酬謝火神。供法詳後。

次觀火像。此雖列於舉火之後，然所觀火像，並未限於此一期中。自開始舉火，乃至火供完畢，全部事業中，皆宜隨時觀察火像，憑此可以預測施主所求之結果。

《燒供光穗經》所載火供火像，頌文曰：

吉羊如意結拂傘　或如寶幢與蓮花　三尖寶劍及魚相　色如綠色翠玉吉　或現金剛海螺相　灌瓢或盛瓢之相　白色虹霓相亦吉　右旋與

極光潤相　珊瑚色與黃金色　寶琉璃色與銀色　如日光明無有垢　無烟且具有香氣　如二面鼓聲爲勝

至若不吉火相，亦依彼經所載，抄錄如次：

烟氣騰騰火星裂　驟然遍焚具裂聲　火尖分裂或難燃

報紙或雜誌之紙，彼等多印黃色新聞，凡社會罪業現象，每加倍描寫，中有臭氣，不可爲天及諸佛所聞也。

再者，當舉火時，其東南角之燈，當捧入火壇中心，設使開其外護之盒時，或事業金剛就其燈上點火時，失手將火熄滅，或被風吹熄，或祈禱之文太長，未入壇中，先已油乾，當就原來借火之火種上，再點燈，不可遽用火柴直點此燈，火柴之上，藥物有毒故。

次供火神。觀火壇火勢已上升，得前供油後，火力已不致被供物所撲滅，即以所預備之火神供品，供與火神，口唸供火神及其眷屬，咒曰：

「嗡、阿那也、沙巴里哇那、喀喀喀黑以、喀黑以。」

次讚之曰：

世間自在依怙法王子　已得事業灌頂火神王
殊勝智慧消除諸煩惱　能持火神尊前恭敬禮

次祈求之曰：

我阿闍黎及眷屬　心往正法行事業　於中能作障礙者　及諸罪業與病魔　沙哇辛當古魯也娑哈

如上如法供已，火神及其眷屬非常歡喜，皆化成火光，助我事業；以下直至火供未完前，想火光即是火神，不另觀火神。最後酬謝時，則本尊已歸其本淨之土，而火神如前觀想者，復現於火壇中。

(十)正式供本尊綠度母

初供菩提枝　唸頌曰：

現成本地大蔭菩提柯　供已大笑降魔顯正覺

持菩提枝，順其上下方，直立供於本尊座。後想在火中成熟大菩提樹，在本尊座後，其蔭圓蓋本尊之身。

次唸〈供菩提枝咒曰〉：

「嗡、打縷、朵打縷、朵縷、娑哈、嗡、菩提支扯也、娑哈。」（三次）

次供芝麻（黑色）。左手食指按左鼻孔，使右鼻孔出氣，吹於黑芝麻上；想行者、施主、法侶、衆生所有一切黑業，能招致災苦病患者，皆變成蜈蚣、毒蛇、毒氣等，入於黑芝麻。然後唸下咒曰：

「嗡、打縷、朵打縷、朵縷、娑哈、沙哇、巴榜、辛當古魯也、娑哈。」

此咒在不念頌讚之詞等時，口中不斷念之，直至火供完畢。

次唸〈供芝麻頌〉：

無明爲因黑白業所執　災苦邪見一切皆化供
供已了知無明本來空　顯衆法身與衆大休息

次供芥子，唸〈供芥子咒〉曰：

「嗡、打縷、朵打縷、朵縷、娑哈、嗡、沙哇阿叉洗打也、娑哈。」

次唸〈供芥子頌〉：

一切魔仇自性本空寂　芥子供已諸魔自消滅
看透空色原無有主敵　同體悲中大救大休息

次供三白、三甜。三白：即白乳、白酪、白酥，三甜者：白糖、紅糖、蜂糖。

唸咒曰：

「嗡、打縷、朵打縷、朵縷、娑哈、嗡、沙哇傘巴斗、娑哈。」

唸頌曰：

諸法白淨具禪悅　供已願衆餐空色

次供白花，唸咒曰：

「嗡、打縷、朵打縷、朵縷、娑哈、嗡、沙哇不白也、娑哈。」

唸頌曰：

清淨聖潔及時花　供已從空顯光華

次八供，唸咒曰：

「嗡、打縷、朵打縷、朵縷、娑哈、嗡、阿港、巴當、不白、靚白、阿努荀、梗登、努尾斗、下打、札底札、娑哈。」

唸〈八供頌〉：

寂靜八苦平等功德水　寂靜貪著本具童瓶花

寂靜戒犯唯一任運香　寂靜無明光照四方燈
寂靜五毒無取捨塗香　寂靜貧乏無增減食子
寂靜八風無戲論音樂　供已罪淨心明得大樂

在供八供以前，其他一切供品，如五穀、五綢、五香、五果、五藥等，皆可加入；因此儀軌，欲令貧苦行人，無力多購供品者，聊列數種耳。

(十)**酬謝火神**

即以所餘供品供火神，唸頌如前。

(十一)**迴向**

甲、普通迴向。唸下頌：

慧命由上師所生　生命由父母所生　供物功德主所生

火屬火神水龍王　地屬國家伴是他　此中離我與我所

何因何緣所生善　彼因彼緣自結果　衆生本具大寂靜

此中非因果所攝　即此離因果火供　願顯大因之大果

未顯果前之災苦　禪定氣功諸障難　法性光中祈寂靜

乙、特別迴向。即隨火供施主所請求者而迴向之。如某君有病，求免病，則將其姓名、住址、病況，及所請醫生等條件，逐一宣明，請求本尊，默爲庇佑，早日痊癒。

丙、唸〈百字明〉懺悔。

丁、唸行者本人之願文。

戊、結特別手印回遮。此印乃由本人著作中傳承所得，此書名曰《光明法藏》，其中包括手印、法訣等，未經古德祖師傳授者。此印結法者，先合掌，以二中指頭相抵，成三角尖，二食指亦相抵，虎口跨開，二拇指頭，亦在下方相抵，如是虎口（拇指與食指間距離曰虎口）如普陀山；海中碧洞，爲本尊所居。無明指及小指各向上撇開左右，如洞上光線。將此印置本人頂上，想本尊即住在頂。然後口發「哈」字七聲，如本尊在文佛頂上大笑七聲然。

己、火供一切暖熱，收攝入於行者拙火位中，入拙火定片刻，然後下座。

〔參考資料〕《方便心論》；《大乘理趣六波羅蜜多經》卷三；《大日經疏》卷二十；《密宗儀軌與圖式》（《現代佛教學術叢刊》㉔）；龜井宗忠《護摩の歷史的研究》；高井觀海《密教事相大系》；《祕密事相の研究》（《栂尾祥雲全集》②）。

護身法

密教修持法之一。又作護身加持。即眞言行者於修法之初，爲避除內外諸魔障礙，令身心清淨，成就所修之法，而結誦印言加持身心之作法。如《菩提場所說一字頂輪王經》卷二云（大正19·203c）：「念誦護摩等，先應作護身，若離護身法，悉地必不成。」

如依日本眞言宗所說，護身法是指十八契印所出的淨三業、佛部三昧耶、蓮華部三昧耶、金剛部三昧耶及被甲護身等五種印言結誦之作法，稱爲「五護身」。其中，「淨三業」總斷三業所犯罪垢，即作蓮華合掌，誦眞言「唵娑嚩婆嚩秫馱薩嚩達磨娑嚩婆嚩秫度㲋」，加持額、右肩、左肩、心、喉等五處，並唱念觀文。

「佛部三昧耶」用於淨身業，即作蓮華合掌，屈風指附於火指中節，誦眞言「唵怛他誐都納婆嚩耶娑嚩賀」，加持於頂上，並唱念觀文。

「蓮華部三昧耶」用以淨口業，即結八葉印，誦眞言「唵跛娜謨納婆耶娑嚩賀」，加持於頂右，並唱念觀文。

「金剛部三昧耶」用以淨意業，其印相爲覆左掌、仰右掌，兩手背相合，大指結合小指，中間三指如三股杵，誦眞言「唵嚩日嚕納婆嚩耶娑嚩賀」，加持於頂左，並唱念觀文。

「被甲護身」，即既得三業清淨，今乃被如來大慈悲甲冑，以防天魔惡人之障難。即結三股印，誦眞言「唵嚩日羅儗你鉢羅捻跛跢野娑嚩賀」，以印於額等五處，並唱念觀文。

若將此五種印言約自利、利他而分，前四種屬自證，第五種屬化他，或各兼二利。若配以體、相、用三大而言，第一種（淨三業）配

於體大，三部配於相大，被甲護身配於用大。其他，也有配以五部、三部、三種菩提心、三德、三身等諸說。

又，十八契印爲密教修法之規矩，故一般修法都先用此五種印言加持護身，但也有特殊的護身作法，如胎藏大法的佛部三昧耶、法界生、轉法輪、金剛鎧、覽字觀，及金剛界大法的淨地、淨身等。然近世流行之大法次第，則於此等特殊護身作法之前，先結誦淨三業等五種印言。

〔參考資料〕《胎藏界虛心記》卷上；《金剛界淨地記》。

護法論

一卷。宋・張商英（1043～1121）撰。內容在廣破歐陽修之排佛說，兼斥韓退之、程伊川等人之淺薄佛教觀，並申明佛教之至理。收在《大正藏》第五十二冊。書中，將儒、佛、道三教比喻爲藥，謂儒家主治皮膚之疾；道家主治血脈之疾；佛家則以治本根爲目標，不顧枝葉，係主治骨髓之疾。此外，又揭示十五例，詳細記述、比對儒與佛之優劣。另有十九例，則論述道、佛之差異優劣。

本書之註釋有《增冠傍註護法論》二卷（古田梵仙）、《護法論抄》五卷（夢雪）、《護法論備考》四卷（毛利貞齋）、《護法論破釋》一卷（山本洞雲）等。

〔參考資料〕《閱藏知津》卷四十四；牧田諦亮《中國佛教史》（《世界佛學名著譯叢》㊺）。

護國寺❶

北京之藏傳佛寺。創建於元・至元二十一年（1284），原稱大都崇國寺。明・宣德四年（1429），易名爲大隆善寺。成化八年（1472），改稱大隆善護國寺，俗稱護國寺。爲當時京都之大寺，先後由漢、藏僧人住持，大約到清・光緒十一年（1885）始爲蒙族喇嘛所駐錫。

寺內有一白堊喇嘛塔，俗稱「帕布喇嘛塔」。按，此「帕布喇嘛」當即「八思巴喇嘛」之異稱。此外，另有漢、藏文碑各三通。

護國寺❷

台灣中部寺刹。位於台中縣霧峯鄉。前身爲一龍華派在家居士之自修道場，名「天禮堂」，又名「福善堂」。創建於民國初年。因建築日久，歷經風雨侵蝕，殿宇寮房破損不堪。民國五十三年，廣化接任住持，改寺名爲護國寺，並募資整修殿宇寮房。五十九年，寺務移交如虛管理。六十八年，如虛將舊寺拆除，重建新寺。今主要建築有大殿、觀音殿、齋堂、寮房、天王殿、地藏殿等。

本寺現任住持如虛（1928～　），河南商邱人。民國四十九年出家，翌年受具足戒於基隆海會寺。曾先後在全省各地佛學院授課，並曾任台北慧日講堂住持五年。

護命放生軌儀法

一卷。唐・義淨撰。又稱《護命放生儀軌》、《放生儀軌法》（書名中之「軌儀」，亦有作「儀軌」者）。收在《大正藏》第四十五冊。內容敍說爲愛蟲命而作的放生器之製法及使用法。乃根據《毗奈耶雜事》卷十九、《有部律攝》卷十一、《南海寄歸內法傳》卷一等書所說之放生器、放生罐等事編撰而成。初述救護有情之生命爲佛教之本義，觀蟲漉水爲比丘之要儀；次說放生器之製法及使用法；最後謂殺生墮地獄，乃佛教最禁之事。

辯經

西藏格魯派寺院訓練學僧的方式之一。指寺院僧人間相互辯論經義的學習方式。這也是寺院考察學僧之佛學水準的方式之一。

此一活動通常都在太陽下山之前舉行。較正式的辯經活動，則在學期末舉辦。方式是兩位學僧各就所學經義相互辯論。就辯論的方式而言，可分爲「立宗辯」與「對辯」兩種。茲分述如次：

(1)立宗辯是辯論中最常見的。方式是由立宗

者樹立一宗，然後針對此「宗」進行辯論。此方式最大的特色是：立宗者只能就問難者提出的問題加以解答，但不得反問和發揮。在進行過程中，有時問難的人會拍掌高呼，揮舞念珠與帽子，甚至於出手拉立宗者的衣角或拍打他的身體，或作各種奚落揶揄的姿態。有時還轉過身來請觀衆批評。

⑵對辯方式是由兩人輪流問答。先由甲方提出問題，乙方回答；告一段落後，再由乙方提出問題，而由甲方回答。問答的方式和立宗辯類似。但是這種方式不如立宗辯之經常舉行。

在這兩種辯論中，答辯人必須保持高度的鎭靜，集中精力回答問題，不能因爲問難人態度不好而動怒。尤其是進行立宗辯時，問難者如果做得過火，近乎人身攻擊，立宗人也必須忍耐，不能因辯論而發生糾葛。

此外，由於寺院對僧人學經並沒有正式的考核制度，因此，學僧在修畢最後一級應學課程之時，如自認已具備一定水平，則可向札倉中管理學經事務者請求參加一次辯論。方式是在學期結束時，由兩個關係較密切的札倉互換僧人，先進行札倉內的辯論，採立宗辯。之後，再進行一次正式辯論，此次則爲兩個札倉的僧人進行對辯。其時全寺的僧人都可參觀。寺院行政部門，也透過這一辯論，對參與者再作一次期末的考核。

◉附：陰景雲〈拉卜楞寺夏季辯經大會〉（摘錄自《藏事論文選》〈宗教集〉下）

甘肅拉卜楞寺雖說是建築於清初，距離現在僅有二百餘年，但以該寺寺主嘉木樣，歷世均具夙慧，推進教務，宏揚佛法，不遺餘力，所以寺院規模，日趨隆盛，不僅是佛殿林立，僧舍櫛比，即研究顯密教義的扎倉（學院的意思），亦均次第建立。現共有聞思洲、時輪、喜金剛、醫藥、續部下、續部上等六個學院，較之拉薩毫無遜色，較之黃教聖地的塔爾寺則有後來居上之勢。凡是不能遠往西藏遊學的甘、青、綏、蒙等地的喇嘛，以及有志研究藏文經典的內地佛教徒，大都托鉢來此，虔誠修持。

六大學院中，僧徒最衆、學級最多者爲聞思洲，共有十三「正扎」（學級的意思），僧徒總數近二千人，其各級名稱及修業年限如下表：

級別	名稱	修業年限	備註
1	辯紅白下	·	
2	辯紅白上	·	
3	集類中品	·	
4	集類上品	·	
5	因明及雜量類	·	以上五級屬因明部
6	經新下	·	
7	經新上	·	
8	第一品	·	
9	第四品	·	以上四級屬般若部
10	中論新級	·	
11	中論舊級	·	以上二級屬中論部
12	俱舍部	四	本部課程雖分四年學習，但學級仍同
13	戒律部	無一定	本部年限無一定，相當於研究院或養老院

聞思洲十三級的課程以般若部最爲繁重，每年夏冬兩季的盛大辯論會，都是般若部四級僧徒作主角。夏季辯經大會的日期，由農曆四月二十日起，到二十五日止。他們的辯論，不是以人爲單位，而是以級爲單位，高年級與低年級相互問答，問題的範圍均以低年級的課程爲標準。各級辯論的程序，歷年皆同，並無變更，茲列表如下：

日期	問者	答者	備註
二十日	第一品	第四品	
二十一日	第四品	第一品	
二十二日	經新上	第一品	
二十三日	第一品	經新上	
二十四日	經新下	經新上	
二十五日	經新上	經新下	本日時間較短

辯論的地址，是在該寺夏季辯經院，院內有茂密的林木，碧綠的芳草，小渠蜿蜒，細流涓涓，雖乏花香，却有鳥語，環境異常清幽。再襯上臨時撐起的大帳幕，更覺得別有風味，帳幕係宮殿式，寬長各約七丈許，可容兩千人，白底鑲以藍花，外飾金頂，內懸幢幡寶蓋，並繫有微小之銀鈴，淸風吹來，叮噹作響，所以不僅是參加辯論的人興致特濃，就是旁觀盛典的僧俗民衆，也都有留戀不忍去的神情。

辯論的時間，照例是在每天正午十二時開始，下午五時許散會，到了上午十時許，年級最低的喇嘛們，就得前往，在院子的左側固有席次上，卸下外氅及袈裟，立著拍手叫吼，意在使未來的趕速前來，好像學校裏預備鈴似的。其餘各級的喇嘛，也就跟著他們的掌聲和叫吼聲，陸續到場，各就各級的地位坐下，只有五年級最高的戒律部，坐在帳幕裏面，其餘各級，均在草地上。（中略）

當各級僧徒大致到齊的時候，主持會場儀規的扎倉格貴（類似學校中的訓育員，維持場內秩序及其他事項）和翁則（通稱經頭，領導僧衆誦經，其嗓音特別壯大），亦先後到場。此時拍手叫吼的僧徒，不僅是辯紅白下一級，辯紅白上、集類中品、集類上品以及因明雜量類的各級僧徒，均陸續起立，拍手叫吼。眞是手勢如閃，吼聲若雷，不明究竟者，或將誤認爲係最緊張之階段，實則眞正辯論，尙未開端。

在辯論會未開始前半小時，磋慶尺哇（即拉卜楞寺大法台）便到會場了，除格貴往迎外，各級僧徒一致起立，於原位脫帽致敬，要是寺主嘉木樣大師親自蒞臨的時候，會場裏就更加莊嚴肅穆了，聽到的只是和諧幽雅的笙簫管笛聲，看到的是黃緞軟轎，以及隨侍大師的各執事喇嘛華麗的服裝，安詳的步度，再就是參觀的僧俗，虔誠的磕著長頭，和繚繞於爐頂的柏枝烟。

法台升座後，問的一級整隊至答的一級中間站立著，答者亦同時起立（此種儀規，似乎含有聯誼性質），餘衆向彼等歡呼，稍許，該兩級僧徒，一律脫帽，以左手持之，右手連續輕拍，畢又仍返原位。斯時各級輪流外出解手，全體竣事，即依照格貴指示，順次入帳，各就各級的位置坐下。惟格貴對於高年級之入帳，態度非常謙和，似具請意，對於最低級，則不甚客氣，往往抽條痛擊小喇嘛，令其速行入帳就坐。

各級坐定後，由翁則領導虔誦《白傘經》及《二十一度母經》，誦畢，法台摘讀宗喀巴大師所著之《菩提道次第廣論》。旣畢，全體復誦經一節，始散歸原位。抵位後，紛向法台行三叩首禮，僅十三級蹲伏法台座下聽經，十三級畢爲十二級，依次輪往，直至最低級爲止，每級未往之前以及聽經之後，均向法台行三叩首禮。此時全場秩序，表面觀之，似甚紛亂，有的整裝叩首，有的脫靴靜候，有的蹲伏聽經，有的急趨就位，實則各級動作，仍屬一致，而且特別迅速。各級聽經返位後，各該級的「菊本」（級長之意），領導覆誦一遍，即行外出（倘嘉木樣大師蒞臨時，此種聽經儀規即略去），及歸又照格貴指示，依次入場，除十至十三級坐次固定外，般若部以下各級在辯論時之坐次，每日互換，答覆的一級，照例是坐在中間，左右爲十三級僧衆，前爲帳幕內所繫之寶蓋，後爲翁則與法台。

此外値得一提者，爲具有歷史性的啦啦隊組織，以上所說的十三級僧徒，由最低級至十一級，奇數爲一派，偶數爲一派，依據本年情形，奇數爲堪布派，偶數爲舍慈派，十二級與十三級，因爲年限關係，兩派皆有，結果成爲超然派。至堪布、舍慈兩派的由來，則係根據西藏舊例，在西藏據說是專修堪布的不能兼修舍慈，專修舍慈的不能兼修堪布，舍慈之最高境界爲甘丹寺舍慈，堪布之最高境界爲哲蚌寺郭門堪布。拉卜楞寺一般僧人之初上經堂，對於兩派，無甚軒輊，但各活佛則不然，必須根據第一輩佛爺而取捨，如第一輩爲堪布，則世世修堪布，第一輩爲舍慈，則世世修舍慈。原

爲堪布者，倘已及齡而該年之最低級適爲舍慈，則等候至明年，始入經堂，舍慈派亦復如是。有這傳統的兩大壁壘，因此每屆辯論時期，各因其派系聲援，且有故爲製造輿論，歪曲事實而圖左袒者，爲的有此兩派啦啦隊，所以會場空氣，更形緊張。往往問答雙方，未多爭論，爲之搖旗吶喊者，反而相互譏嘲，叫囂不已。

全體坐定後，辯論大會即行開始。首先起立發問的，全是各該級的「菊本」，其次是「正扎喇嘛」，各該級中地位最高的活佛，再次始輪及級中的高材生。假如是高年級問低年級，菊本和正扎喇嘛，也可以不出場，先由級中優秀者起立發問。據說他們的問題，在一月以前便著手準備，甚有出自各人的師傅之手者，因此冗長而艱深，沒有多看參考書的人，往往會聽得莫名其妙。至於辯論的方式，也不外乎歸納和演繹二大範疇。

問答雙方的優劣，不懂藏語的人，根本無從知悉，懂藏語而不通達經典，仍然是莫名究竟。可是只要你注意他們的動作和表情，也就可以得到個大概。假如是問的人好，除了答的人不能立即回覆，而加以會商研討外，問的一方和他們的啦啦隊，還會有下列的種種表示：(1)「咦」（長呼），每呼一次，連連拍掌一次，三次始停。(2)「哦」（短呼」，每呼一次，鼓掌三下，三次即停。(3)連呼「蘭菊」，催其速答之意。(4)由坐而跪立歡呼。(5)連呼「差」、「差」。(6)手轉念珠，口呼「嘉唐巴」，表示用念珠記其錯誤，已至一百個，言其錯誤之多，數不勝數。(7)答者兩手握起，僅餘食指，連成三角形，以之由膝至口，並呼「投」（若以之向問者，並呼「却」，則係問者有誤）。(8)問者神態自如，頻以手向答方伸出（表示索答案）。假如是問的人不行，除了答的方面啦啦隊，會給以上列種種表示外，答的人還會起立反駁，並卸去袈裟，將念珠套於頸上，兩手平伸，右手豎大拇指表示己方勝，左手豎小指表示對方敗，這種動作，對於問的人，是莫大的難堪。如果問的人是「菊本」或「正扎喇嘛」，照例不許有此表示，只准坐下反駁。因爲有這樣多的令人難以忍受的動作，所以凡是參加辯論的人，不管是問方或是答方，無不及早準備，其緊張情緒，並不亞於參加畢業會考的內地學生！

每日辯論終結，由寺主嘉木樣大師親自宣布勝負，要是寺主沒有蒞臨，即由法台授意於格貴。迨法台離場後，格貴復轉達於中論部兩級僧徒，對參加辯論的雙方，作慶賀的表示，勝者次數多，如爲五與三之比，則對勝方作五次，負方作三次，有時負方不自認錯或其實不甚錯時，亦間有不服裁判，而屆時離場者。但這種情形，僅是偶一爲之，並不多見！

辯論會閉幕後，寺上給各級僧徒慰勞假一天半，從二十五日下午起，至二十六日晚間止，准許他們在一定地址內，支帳露營。凡是略爲富有的喇嘛，無不藉此機會，盡性游目騁懷，有時採取集體行動，全級參加。是以每逢此際，鄰近寺院的山上山下，均有許多白色帳幕支撐著，芳草地上，綠樹蔭下，穿著紅色袈裟的喇嘛，三五成羣，促膝談心，眞是其樂陶陶！

以上所說的，是他們歷年辯論大會的詳情，今年（1947）因爲寺主嘉木樣大師的圓寂，他們的辯論情緒，雖然依舊緊張，可是歡樂的景況，却大遜於前了。玆將其特殊各點，匯誌於下：(1)年級最低的喇嘛，去的沒有那麼早，總是十一時許前往。(2)拍手叫吼的節目，減少了很多。(3)各級僧徒，一律不戴帽子。(4)法台、格貴、翁則等，亦均不戴僧冠。(5)格貴和翁則，高聳的肩架，完全取消。(6)辯論時的歡呼狂吼，比較減少。(7)辯論後的慶賀儀式，甚爲簡單。(8)宮殿式的帳幕沒有從前那樣嶄新。(9)帳幕內的幢幡銀鈴，均未懸掛，僅有不甚華麗的寶蓋。(10)辯論結束的休假，雖是照舊放，而跟山已不可能，一年以後，方才恢復！

關於他們辯論的情形，以及本年較往年的差異，均已次第介紹。最後再把辯論的條件和

益處談一談。要想達到口若懸河、辯才無礙的境界，除了得力於寺院內注重專門的優良教學法外，還得要自身多看參考書和加工背誦，因爲義是由詞而顯，如不解詞則不能達義。詞若不存於胸，義也就無從聯想。藏中大德，曾把義比做長者，詞比做杖，長者無杖，則行履維艱，杖無長者，則效用不宏，眞是至理名言！西藏的學者，對於佛學，能有卓著的成就，偉大的貢獻，全由於三藏十二部，都能了然於胸的緣故。

拉卜楞寺聞思洲，在平時就很注意辯論，各級內的辯論，每月均有，盛大的辯論，每季有一次。因此各級僧徒，對於辯論亦特感興趣，師傅以辯論方法，傳於其徒，徒復加以自己研究的心得，與同級人士切磋琢磨，相互印證。因爲他們能夠這樣努力，所以對於經典的義理，不但不致於誤解，並且還可以闡微揚奧，同時著述立論，很能合乎邏輯，爲公衆所推許，而無偏重主觀的鄙見！

辯機

唐代僧。太宗時長安大總持寺道岳之弟子，爲玄奘譯經場內綴文者之一，《大唐西域記》即由他綴文而成。

《大唐西域記》由玄奘口述、辯機撰文而成，是治古代佛教史地者之寶典。玄奘爲家喻戶曉的人物，但辯機之事蹟則鮮爲人知，《高僧傳》亦不爲立傳。箇中原委，依近代史家陳援庵之考證，係因辯機嘗與唐太宗第十七女高陽公主有染，事發後遭太宗腰斬之故。此事載於《新唐書》〈公主傳〉、〈房玄齡傳〉及《資治通鑑》等史書內，因此僧傳作者乃不願爲立專傳。

據陳援庵〈大唐西域記撰人辯機〉一文所載，辯機出家之年至遲當在貞觀八年（634），時年十五。貞觀十九年（645）開始譯經。大約在貞觀二十二年七月至二十三年五月之間被戮。享年約爲三十左右。

辯機文采優美，除爲玄奘執筆撰寫《大唐西域記》之外，且係《顯揚聖教論頌》、《六門陀羅尼經》、《佛地經》、《天請問經》等書之綴文者。

辯才天（梵Sarasvatī、Sarasvatī-devī，藏lha-mo dbyaṅs-can）

音譯薩囉薩伐底、薩囉娑嚩底、縒羅莎縛底、蘇羅娑縛帶。意譯妙音天、妙音樂天、美音天、大辯才天、大辯才天女、大辯才天神、大辯才天王、大聖辯才天神。略稱辯天。俗稱辯財天。爲主掌學問辯才、音樂與福德的女神。原本是印度人所信仰的河神，後來輾轉成爲佛教的護法神之一。

有關辯才天護持佛法之事蹟，載在《金光明最勝王經》中。依該經所載，凡是宣講《金光明經》者，都能得到她的護持而增進智慧、具足言說辯才。凡忘失經文句義者，也可能得到她的幫助而憶持開悟。一般衆生如果聽到該經，則因爲受到她的加持而能得到不可思議的捷利辯才，與無盡的大智慧，甚至於善解衆論及諸伎術；能出生死，速趣無上正等菩提。至於在現世生活中，則可以增益壽命，使資身之物悉皆圓滿具足。

雖然有些書上以爲辯才天是男性天神，但大多數佛典仍然以之爲女神。其圖形通常是盤坐像，左手持琵琶，右手作彈奏狀。也有作彈箜篌狀的。此外，有一種圖像持有弓箭、刀矟、斧、長杵、鐵輪與羂索。

關於修習此一天女法的功能，除了上述增益、息災等作用之外，還可以使人成爲大聲樂家，或大雄辯家。日本密教界對此尊頗爲崇拜，而且產生了不少異於印度佛典的說法。譬如「辯才天十五童子」，與「日本本邦五辯才天」之說，即皆是日本所特有而爲印度所無的傳說。

〔參考資料〕《大日經》卷一、卷二、卷四；《大日經疏》卷十四、卷十六、卷十七；《不空羂索神變真言經》卷九；《金光明最勝王經疏》卷五；《祕藏記》（末）；《密教發達志》。

辯正論

八卷。唐沙門法琳著。又稱《辨正論》、《辯正理論》。收在《大正藏》第五十二冊。據貞觀十三年法琳自述，他在武德四年（621）仲冬月，得到清虛觀道士李仲卿所製《十異九迷論》和劉進喜所製《顯正論》等，於是作《辯正論》八軸（卷）以破之（彥琮《唐護法沙門法琳別傳》卷中）。事實上，法琳這部著作從初稿到完成經過很長的時間，據彥琮著《法琳別傳》卷上，法琳因爲參考的文籍不足，因循多年沒有成書，後來向右僕射蔡國公杜如晦借書參考，重修初稿才算完成。又本書卷四敍法琳參譯波頗蜜多羅所譯《般若燈論》一事說到貞觀六年（632）冬譯畢，因此本書的撰寫完成至早也要到貞觀七年。書成之後，他的弟子穎川陳子良就替它做了略注。

本書內容共分十二篇：

(1)〈**三教治道篇**〉：卷一、卷二。假設上庠公子和古學通人的問答，辯論儒、道、釋三家的優劣，從三教對於社會國家的作用，提出「儒以忠孝，道以道德，釋以慈悲爲立教之本，而釋教的慈悲範圍最廣」。又仿《漢書》〈藝文志〉的辦法，分佛教爲九錄：①眞詮，舉《華嚴》、《涅槃》、《法華》、《般若》四經。②權旨，舉四《阿含》，八部譬喩，本事，本生等經。③戒品，舉天竺流行的五部律，中國傳習的四部律。④禪門；⑤咒術；⑥論部，舉《發智》、《婆沙》、《成實》、《毗曇》等小乘論，及《中》、《百》、《十二門》等大乘論；⑦註解，舉道生、僧肇的《淨名（維摩詰）經注》等。⑧章疏，舉道凭、僧數的《大品注》，覺愛、寶亮的《涅槃疏》等。⑨傳記，舉慧皎《高僧傳》十科等。又對儒家的五常而列舉三歸、五戒、十善、六齋的功德。又說《般若經》的護國功德（以上卷一）。其次辯道教所據經典多爲三張以下之作。這裏又假設劉姓儒生和通人的對辯，以後又與總持開士問答《老子道德經》的義理，剖析其與佛法的異同，並判道教應入儒流。

(2)〈**十代奉佛篇**〉：卷三、卷四。舉晉、宋、齊、梁、陳、元魏、高齊、周、隋、唐十代敬信佛法的帝王、三公、宰輔、通儒等建寺、度僧、譯經、得福等故實。這一部分有很大的史料價值。

(3)〈**佛道先後篇**〉：卷五。辯正釋迦與老子出世的先後，並證明《老子化胡經》爲晉道士王浮依《西域傳》製造。

(4)〈**釋李師資篇**〉：同卷五。引道經《元皇曆》、《三洞經》、《西升經》、《化胡經》、《關令傳》，證明佛爲道師。

(5)〈**十喩篇**〉：卷六。因道士李仲卿所舉道與佛的十異，假設開士以十喩解答。其次又別立十喩以答十異，①從生有勝劣，②立教有淺深，③德位有高卑，④化緣有廣狹，⑤壽夭有延促，⑥化迹有先後，⑦遷謝有顯晦，⑧相好有少多，⑨盛儀有同異，⑩法門有頓漸。

(6)〈**九箴篇**〉：同卷六。因道士舉信仰佛教者的九迷，即舉九箴作答，①周世無機，②建造像塔，③威儀器服，④棄耕分衛（乞食），⑤教爲治本，⑥忠孝靡違，⑦三寶無翻（翻譯），⑧異方同制，⑨老身非佛。

(7)〈**氣爲道本篇**〉：同卷六。假設考古通人與占衡君子的問答，辯明當時道教的一般信仰。

以上七篇，道宣《廣弘明集》卷十三全加引錄，乃是本書的中心，我們可以從佛道兩家的對辯中看出初唐時佛教和道教的宗教信仰的內容，他們所爭論的問題雖然從佛教的教理說好像無足輕重，但由當時雙方鬥爭的劇烈情況看來，正是佛教作爲宗教而存在，並爲了取得社會上的信仰所必須爭執的問題（張陵所注《道德經名想爾注》，爲現存《老子》最古的注解，殘本已在敦煌發現，缺首章注。本卷內〈九箴篇〉第四箴引有張陵此章釋文，可以補佚）。

(8)〈**信毀交報篇**〉：卷七。據《感應傳》、《齊竟陵王內傳》、《晉錄》、《宣驗記》、《冥祥記》、《靈鬼志》、《幽明錄》、《續

搜神記》、《建康別記》、《崔皓傳》、《搜神記》、《梁后記》、《寃魂記》、《顏氏家訓》、《顏氏家語》等書而記其信佛及毀佛的報應故實。

(9)〈**品藻衆書篇**〉：同卷七。述開士與野老的問答，野老詳擧儒家及中國相傳的典籍，並指出《孝經》爲首要，開士則擧佛教中三藏、三輪之文，四乘、四階之說，半字、滿字之旨，貫華、散華之談，表明微妙深遠。

(10)〈**出道僞謬篇**〉：卷八。共擧道教八事：①靈文分散，指出道教所說「靈文」八百部曾經分散改易爲不合理。②靈寶太上隨劫生死，指出道教所說「靈寶」、「太上」隨劫運而同生同滅爲不合理。③「改佛經爲道經」，擧道教的《太上仙公請問經》、《太上靈寶五練生尸妙經》、《本相經》、《妙法彌多子經》、《智慧思微定志經》、《太玄眞一本際經》、《升玄內教經》、《九轉仙經》、《靈寶經》、《仙公請問經》、《不積眞人行品》、《元陽經》、《靈寶妙眞經》等有佛經文句義理之處，證明道經除五千文外多屬依據佛經所造。④「佛法四果十地」，說道經採用佛教四果、十地、羅漢、五通、如來等名相，以及所說九重天、八十一天、六十大梵、九眞天王、九氣天君、玉清大有等名目。⑤道經未出言出，依宋道士陸修靜於泰始七年（471）所上經目，《上淸經》有一八六卷，只有一一七卷行世，《洞玄經》三十六卷，只有二十一卷行世，證明唐初玄都觀道士所上經目多屬陸修靜以後僞作。又述張陵、葛玄、鮑靜、寇謙之等欺誑事蹟以證道經的穿鑿之作。⑥道士合氣，引道教的《眞人內朝律》、《眞人內禮》、《道家內侍律》、《諂師家行道律》、《道士禮律》等所述男女合氣之術認爲不正。⑦敍天尊及化迹，說《靈寶智慧定志通微經》、《靈寶度命經》所說天尊成道應化的因緣。⑧諸子爲道書，檢查初唐《玄都觀經目》，稱道家的傳記、附、圖、論等，共有六三六三卷。但其中四三二三卷查陸修靜上宋文帝的目錄都無其目，不過雜集《漢書》〈藝文志〉中諸子的書目加注而成，所以得出陸修靜的經目以及《玄都錄》都有問題的結論。

(11)〈**歷代相承篇**〉：同卷八。分九段：①道家無金剛密迹師子，廣引道家經典以證明。此段引《曹氏太一戒經》說道士改金剛爲天岡，可知後代所謂天罡神本名天岡。②釋老形服異，說唐代道士別立「道神老子」之像以與佛像立異爲無據。③道家節日，引道家《金錄》、《玉錄》、《黃錄》等齋儀和《洞神》、《自然》等八齋法只有上元節（正月五日）、中元節（七月五日）和下元節（十月五日），證明唐代道士別立七月十五日一節爲無據。④道家鍾幡不同，依佛道兩家經典證明打鍾懸幢是佛教行法。⑤器名不同，說使用澡罐和咒願、唱供以及檀越、優婆夷等名目都是出於佛典。⑥不合行城，說行城是佛教行法。⑦依法朝拜，說只有佛教才有僧不拜俗的規矩，道士應當依本師之法朝拜君王。⑧請立經目，請朝廷令大德、名僧、儒生、道士對宰輔朝臣，依據經史刊定是非，定立道經目錄，以備慕道之人的修學。⑨玄都東華非觀，說太玄是都，東華是宮，稱之爲觀不合適。

(12)〈**歸心有地篇**〉：卷八。引天監三年（504）梁武帝蕭衍的捨道敕文等說明佛教是歸心之地。卷八末附法琳致尚書右僕射蔡國公杜如晦書，請求供給參考典籍以爲重修《辯正論》的依據。

《辯正論》本身雖然對於佛教的教理上沒有多大貢獻，但是對於爾後佛教的昌盛起了很大的作用。因爲貞觀十三年九月秦世英控告法琳此論謗毀皇帝的祖宗，太宗震怒，派刑官推問，法琳答辯不屈。太宗又親自按問，法琳對答有二百多條，終於使太宗悅服。從歷史上看，貞觀十四年以後，唐太宗對於佛教的態度確實有些轉變，如迎供杜順的遺體（貞觀十四年十月），在弘福寺爲母后追福製疏，自稱菩薩戒弟子，並向寺主道懿表白尊崇佛教的心迹（貞觀十五年五月），遣梁懷璥、李義表、王玄

策等通使印度（貞觀十五年、十七年），以極隆重的儀式迎接玄奘法師（貞觀十九年），並製〈三藏聖教序〉等（貞觀二十二年）。以後直到會昌五年（845），唐朝各代帝王都對於佛教崇敬不衰，國家主持的大規模翻譯事業相繼不絕，佛教的各宗也相繼興起，極絢爛之至，法琳的《辯正論》的製作和它所起的影響可以說是開了這一代佛法昌隆的光芒之端。

由於法琳本人博極羣書，文詞華美，他的這部著作又風行一時，爲士林所傳誦，所以對於初唐的文風也有很大的影響。又法琳曾參考杜如晦的藏書，所以書中廣引歷史故實，很多都是現代已佚的史料，所以本書的史料價值實在可以和《洛陽伽藍記》等書媲美。關於道教在唐以前的發展情況，本書也提供了很詳盡的敍述，佛、道兩家宗教信仰的面目也可由本書得到明確的概念。因此，本書可以列爲佛教重要的歷史性著述之一。（郭元興）

辯僞錄

五卷。元・祥邁撰。收在《大正藏》第五十二冊。爲元代僧人駁斥道教僞妄之書。據本書卷一所述，有道教徒史志經者，「效如來八十二龕，集老子八十一化。古今不辯，經史匪通。擴竊佛書，收爲道教。」此書所辯駁者，主要即爲此八十一化中之僞妄。全書大略如次：

卷一、卷二：辯駁八十一化中之十四種道士妄說。其文先舉道教徒之說詞，然後立論駁斥。卷二末有總論一文、後記一篇。並附有元帝所禁斷之道藏僞經之名稱，以及（元世祖）至元聖旨二道。

卷三、卷四：敍述全眞教（道教之一派）興起之始末，全眞道士丘處機與成吉思汗見面之經過，以及其後道教徒排斥佛教及剽竊佛教教義之情形。並述及蒙古蒙哥（憲宗）皇帝時，佛道二教相爭之經過。

卷五：錄〈聖旨焚毀諸路僞道藏經之碑〉，及元・如意長老所撰〈答石介怪說〉、〈聖旨特建釋迦舍利靈通之塔碑文〉等文章數篇。

辯中邊論（梵 Madhyānta-vibhāga-ṭīkā，藏 Dbus daṅ mthaḥ rnam-par ḥbyed-paḥi ḥgrel-bśad）

三卷。世親菩薩造，唐・玄奘譯。收在《大正藏》第三十一冊。係彌勒菩薩所造《辯中邊論頌》之註釋，旨在闡明大乘中道之正行。內容共分七品：

(1)〈**辯相品**〉：初揭歸敬頌，次標此論之體，即相（lakṣaṇa）、障（āvaraṇa）、眞實（tattva）、修對治（pratipakṣa-bhāvanā）、修分位（tatrāvasthā）、得果（phala-prāpti）、無上乘（yānānuttarya）等七義，其後依序辯述其義。

(2)〈**辯障品**〉：初略說具分、一分、增盛、平等、生死取捨等五障之義，次明九結，及障善等十淨法之三十障，及四念住等菩提分、十波羅蜜、十法界等各別障之義。

(3)〈**辯眞實品**〉：先揭根本、相、無顛倒、因果、麤細、極成、淨所行、攝受、差別、善巧等十種眞實，及十善巧之名，然後次第釋之。

(4)〈**辯修對治品**〉：說明三十七菩提分法之義，及菩薩與二乘修對治之差別。

(5)〈**辯修分位品**〉：說明修對治之分位差別有十八位。又謂眞法界位有不淨、淨不淨、淸淨等三位，分別以十八位配之。且論述堪能位、發趣位、有莊嚴位、遍滿位之別。

(6)〈**辯得果位**〉：述異熟、增上、等流、士用、離繫等五果，及後後、最初、數習、究竟、隨順、障滅、離繫、殊勝、有上、無上等十果之別。

(7)〈**辯無上乘品**〉：先謂大乘中，有正行、所緣及修證等三義，然後逐次論述。

本論及其本頌，皆於唐・龍朔元年（661）五月譯出，由窺基筆受，係法相宗所依論典之一。異譯有陳・眞諦所譯《中邊分別論》二卷，內容與本論有不少差異，章句次第亦有不

同。此外，西藏藏經中，除世親之釋論及彌勒之本頌外，另存有安慧之釋論（與本論同名）。本論之註釋有《辯中邊論述記》三卷（窺基）、《中邊分別論疏》四卷（元曉，僅存第三卷）等。

◉附一：宇井伯壽〈辯中邊論解題〉（摘譯自《國譯一切經》）

《辯中邊論》三卷，是唐朝龍朔元年（661）五月，玄奘在玉華宮譯出的。當時，從顯慶五年（龍朔元年的前一年）開始的《大般若經》翻譯工作，還在玉華宮進行著。

本書包含頌文以及解釋頌文的長行，此外，另有僅係頌文的《辯中邊論頌》行世。本書的梵文原典，書名並沒有「論」字。在譯成中文之際，依照漢譯慣例才加上「論」字，用以使書名明確，且表示它屬於論藏。因此，只有頌文的，原應稱爲《辯中邊頌》；合頌釋二者的（或只有註釋的），應稱爲《辯中邊註》或《辯中邊釋》。梵文原典即題爲「辯中邊頌」、「辯中邊註」（釋）。由於漢譯時，先譯出後者，且從其中取出頌文單行流通。因此，其書名乃一稱爲《辯中邊論》，一稱爲《辯中邊論頌》。然而，爲什麼會有這兩本共行於世呢？

原來此書早已在陳．永定二年，由眞諦三藏在臨川郡譯出，名爲《中邊分別論》，且由眞諦本人自撰論疏三卷。眞諦並未譯出只有頌文的單行本，而且不僅認爲《中邊分別論》的前一部分是世親菩薩所造，甚至似乎認爲頌、釋都是世親菩薩所作，並不以爲頌、釋的作者有異。但是在印度早已傳說頌、釋作者並不是同一人，因此，玄奘遂另將頌文別行。由於頌、釋並非同一作者，而將頌文別行，這是玄奘的慣例。

《辯中邊頌》是彌勒傳予無著，再由無著傳予世親。世親且爲之作釋。最早將彌勒與無著的關係傳入中國的人是菩提流支，其次是眞諦，其後是玄奘。但彌勒傳予無著的，菩提流支只舉出《地持經》、《金剛般若論》；而眞諦的《世親傳》中，說是《十七地經》及諸大乘經的解釋；玄奘說是《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《中邊分別論》等。因此，在中國，一直到玄奘之時，才說《辯中邊論》是彌勒傳予無著的。而印度諸論師則很早就說《辯中邊論》是彌勒所說的。

筆者以爲此處所說的彌勒，並不是一般所認爲的未來佛——兜率天彌勒菩薩，而是純係歷史人物之無著之師——彌勒論師。雖然後來有名字及其他方面的混淆，但仍可確信《辯中邊頌》是彌勒論師的著作。筆者不擬對此作純學術性的研究，因此此處只是承襲古說。而且，即使不承認有此一彌勒論師存在，而認爲《辯中邊頌》確實是兜率天的彌勒菩薩所作也無妨，因爲只要能知道此書絕非無著與世親二論師中之任何一人所撰就可以了。

《辯中邊論》的梵文是Madhyānta-Vibhāga。Madhya是中，anta是邊，Vibhāga是分別（辯）。因此，眞諦譯爲《中邊分別論》，玄奘譯爲《辯中邊論》。慈恩曾非難譯爲《中邊分別論》，不合中文語法，但玄奘本身在其所著的《大唐西域記》中，也稱之爲《中邊分別論》，玄奘的弟子在《慈恩傳》中也說爲《中邊分別論》，因此，實際上慈恩的非難並不完全合乎情理。

此論雖然附有註釋，但仍極其難解。其頌文就像只列出各家之說的目次一般，即使是註釋部分，也只是一一分解頌文，稍加解釋而已。絕不像後世的註釋那樣能以議論的方式去詳細論述。這種註釋方式是世親作釋的常例，也可能是古代註釋家的一般傾向。慈恩曾爲此論撰《辯中邊論述記》三卷傳世，但比起慈恩的其他著作，此《述記》也是極其難解的作品。

就頌文而言，最初及最後的頌文（即歸敬序、結頌）是世親所作。論中第二頌是彌勒菩薩作的總序，敍述此論由〈辯相品〉、〈辯障品〉、〈辯眞實品〉、〈辯修對治品〉、〈辯

修分位品〉、〈辯得果品〉、〈辯無上乘品〉等七品而成。此外，論中倒數第二頌同是彌勒所作，敍述何以名此論為「辯中邊」的緣由。如此，除掉前後數頌之後，中間的百十一頌分為七品，敍述各項義理。（中略）

有關書中第三十三頌前半與後半的二頌，以及第一〇五頌之後的三頌，《述記》以為前二頌並非《辯中邊論》的頌文，而是世親引自他論（或自作）。至於後者之三頌，則是流傳於西域的《寶積經》的偈頌。由於眞諦之《中邊分別論》並無此五頌，可見《述記》所說可能是正確的。

慈恩所作的《述記》，所以名為「述記」的原因，是此書係慈恩親承玄奘所述而記，並非其自身的著作的緣故。而且，其內容也是玄奘從印度聽聞得來的。因此，《述記》中所說的，多半是玄奘依據當時印度學者的傳述，其中不乏重要的見解。然而，《述記》在解釋頌文、釋文之時，屢屢駁斥眞諦譯的《中邊分別論》之說。前此，玄奘甫著手翻譯經典時，唐高宗雖曾敕令先譯未有漢譯的經論，凡已有漢譯的，囑稍後再譯；然而，眞諦已譯，而玄奘再度重譯的典籍為數亦多。就《辯中邊論》而言，《述記》謂眞諦譯本文錯義違，因此才加以重譯。亦即玄奘持有「凡文錯義違者，皆擬重譯」的態度。玄奘既然如此，慈恩大師當然也持此態度對待眞諦的譯典。

然而，衆所周知，玄奘所傳的唯識說是護法的新說，其書常有駁斥唯識古說之詞；而眞諦所傳的唯識說是護法以前的說法，大多以古說為準，因此，即使玄奘的學說，是傳述當時印度學者的說法，但絕不能視為唯一正確的標準。因為當時在印度，依準古說的學者已不多見。筆者並不是說眞諦之說或古說是唯一可取的，而是主張在眞諦與玄奘所傳之間，兩者有系統的不同與歷史發展，後人需要將兩者加以比較，以探討兩者之間的內在交涉，絕不能盲信或盲從《述記》所說。因此，在這種意義上，眞諦譯的《中邊分別論》，與《辯中邊論》有同等重要性，是研究該論之不可或缺的對照資料。

安慧曾為世親菩薩的《辯中邊論》作過複註，西藏大藏經中有該註的全譯。其梵文斷片，最近由法國學者在尼泊爾發現而傳出，目前日本的學者正著手整理中。在瞭解《辯中邊論》及安慧說法上，這是極其重要的資料。希望這份整理、解讀的工作早日完成，以裨益於學界。

◉附二：呂澂〈辯中邊論講要〉（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷二）

《辯中邊論》，為瑜伽學系根本之籍，由論可見此系後起學說開展之所據，（要義多從此論發生）又可上推此系思想本源之出於般若，其與龍樹學前後貫通之處亦獲瞭然。蓋般若之要，雖在闡明空性，然非僅就空字一面說也。經文終結處特立〈如化品〉，即點明另有化義在，但未詳加闡發耳。本論承受此種思想，故詳談化義也。又龍樹學宗般若而著五論，首標《中論》，以中道立宗。本論為彌勒五論之首，亦以中道立宗，而於龍樹論所未詳盡者，廣為發揮。由是而言，無著與龍樹學說前後一貫，非謂所說一致也。

本論流傳中土有陳（眞諦）唐（玄奘）二譯，各備本釋。（彌勒頌世親釋）番藏則於此本釋外，復有安慧釋疏。民國十七年，尼泊爾發現安慧疏之梵本（寫本）今已校印出版，雖多殘缺，然於牒論本釋之處，仍可取證。憑此資料，文段字句不同之處，頗得參校酌定。大抵陳本猶存原式而義有不足，唐本則文式意義，多有改變，今取唐本論頌為主，參考餘本，以發明大義，詳談則有待於異日也。頌曰：「唯相、障、眞實，及修諸對治，即此修分位，得果、無上乘。」

頌中揭舉七義，以明道果，以示本論範圍。佛學之學，不越道果。道有二義，謂所行與所以行者，即就所緣能緣以明道。果則行之位次段落也。本論所言大乘道果，乃就瑜伽學

宗旨言之。七義中前四為道，相、障、眞實，為所行之道，修諸對治則所以行之之道也。次二為果，即修分位與得果也。所餘不共無上乘，為抉擇殊勝義，乃於通論外，特提出以明是學所宗者也。

此中相言，即所行境界。以相分別諸法，意顯其法之為何等，即於諸法中，以相說其意義，謂此法有應知應斷應證之義。障為應斷，眞實為應知應證。云何斷障知眞實，故次言對治實踐。由對治故而有次第分位，示行有效果，功不唐捐。然此道果，非依二乘說，故於最後特示大乘不共義以為論極。頌首冠以唯字，即唯是七義概攝大乘道果本末，更無餘義也。唐譯本論據七義分說七品，但梵藏本止有五品，合對治分位得果為一。

〔參考資料〕《成唯識論了義燈》卷一（本）；《漢藏對照辯中邊論》（《世界佛學名著譯叢》⑧1）；呂澂〈辯中邊論要義〉（《呂澂佛學論著選集》卷一）；太虛《辯中邊論頌釋》（《太虛大師全書》〈法相唯識學〉）。

辯顯密二教論

二卷。日僧空海撰。又稱《顯密二教論》、《二教論》。收在《大正藏》第七十七冊。本書主旨在對辯顯密二教之優劣、深淺，以彰顯密教之殊勝。空海之教判有橫豎二種，豎之判教係指《十住心論》及《祕藏寶鑰》所說十住心之判教；橫之判教即本書所說顯密二教之判教。書中所謂之顯教，係指法相、三論、華嚴、天台四大乘教。

本書唯有正宗分，無序分及流通分。正宗分又分總標綱要分、總釋開宗分、略示證說成義分、廣說問答料簡分、問答決疑成宗分。

鐵眼（1630～1682）

日本黃檗宗僧。肥後（熊本縣）人，俗姓佐伯，法名道光。十三歲出家，研習諸學。年二十六，參訪隱元隆琦，後師事木庵性瑫，並嗣其法。其後，有志於開版大藏經，旋得各方支持與布施，花費十餘年，終於延寶六年（1678）完成，世稱《鐵眼藏》或《黃檗版大藏經》。其間，曾為救濟饑民而數度間斷開版工作。又，師一生廣建寺剎，計建有瑞龍、寶藏、三寶等八寺。天和二年示寂，世壽五十三。諡號「寶藏國師」。著有《鐵眼禪師遺錄》二卷、《假名法語》一卷等書。

〔參考資料〕〈鐵眼禪師行狀〉；〈鐵眼禪師碑銘〉；《續本朝高僧傳》卷十一。

鐵圍山（梵Cakravāḍaparvata，巴Cakkavāḷa-pabbata，藏Ḥkhor-yug-gi-ri-bo）

音譯斫迦羅婆羅，又作鐵輪圍山、金剛圍山、金剛山。指圍繞須彌四洲外海，由鐵所成之山。佛教之世界觀以須彌山為中心，其周圍共有八山八海圍繞，最外側之山即稱鐵圍山。《立世阿毗曇論》卷二〈數量品〉云（大正32・181b）：「鹹海外有山，名曰鐵圍，入水三百十二由旬半，出水亦然，廣亦如是，周迴三十六億一萬三百五十由旬。」

《大毗婆沙論》卷一三三載，此世界之中央為須彌山，由四寶所成，其周圍有由健達羅等七座金山，各山間各有一海，圍繞第七座尼民達羅山之第八海即是鹹海，閻浮等四大洲位於此海中。此鹹海之周圍有山，如牆繞之，故稱輪圍；又因其由鐵所成，故名鐵圍山。然《起世經》卷一〈閻浮洲品〉稱，此山由七寶所成。該經卷二〈地獄品〉又說，鐵圍山外復有一重大鐵圍山，兩山之間有八大地獄，其文云（大正1・320b）：

「諸比丘！於四大洲、八萬小洲、諸餘大山及須彌山王之外，別有一山名斫迦羅（前代舊譯云鐵圍山），高六百八十萬由旬，縱廣亦六百八十萬由旬，彌密牢固，金剛所成，難可破壞。諸比丘！此鐵圍外，復有一重大鐵圍山，高廣正等，如前由旬。兩山之間，極大黑暗無有光明，日月有如是大威神大力大德，不能照彼令見光明。諸比丘！於兩山間，有八大地獄。」

此外，《彰所知論》卷上〈器世界品〉載，一小千世界有一小鐵圍山圍繞，一中千世界有一中鐵圍山圍繞，一大千世界有一大鐵圍山圍繞。

〔參考資料〕《長阿含經》卷二十一〈三災品〉；《起世經》卷九〈世住品〉；《立世阿毗曇論》卷十；《三法度論》卷下；《瑜伽師地論》卷二；《俱舍論》卷十一；《順正理論》卷三十一；《大乘阿毗達磨雜集論》卷六；《俱舍論光記》卷十一。

鐵薩羅（巴Tissarā）

師子國（今斯里蘭卡）比丘尼。生卒年不詳。南朝宋・元嘉十年（433，一說係元嘉六年），率十名比丘尼入華。翌年，應景福寺尼慧果與淨音之請，於建康（今南京）南林寺設戒臺，延請僧伽跋摩爲戒師，爲當時之三百餘位比丘尼授具足戒。此爲中國有如法比丘尼之始。

露盤

塔之平頭上所立之輪盤形建築物。又作承露盤、相輪、輪蓋、盤蓋、棨蓋。露盤中心，有竿貫穿，此竿又稱輪竿、心柱、刹、刹柱、㯓。原爲覆護塔中所安置之佛舍利而設。

據《有部毗奈耶雜事》卷十八所載，依佛塔、聲聞塔的不同，露盤之輪數有自一至十三等之差異。其構築形式，或於一柱重累數輪，或三柱、五柱別立而附輪。如山崎（Sanchi）大塔爲一柱三輪，日本法隆寺五重塔爲一柱九輪，相傳中國洛陽永寧寺塔有承露金盤三十重。又，雲岡第六窟東南壁刻出之五重塔爲三柱各五輪，法隆寺金堂多聞天所持之塔爲五柱各五輪。

依據《有部毗奈耶雜事》卷十八之記載，印度塔式之本法，係外圍以欄楯，內造基壇，置塔身，塔身之上安覆鉢，鉢上置平頭，中立輪竿以著相輪（輪數爲一、二乃至十三），再安寶瓶。傳至中國，變成多層之塔，然塔頂上之形式未變。但在日本，唯大塔及多寶塔等存印度古制，若五重塔等則顛倒露盤與覆鉢之位置，並有請花、九輪等變形。即塔頂之露盤從下至上，係由露盤、伏（覆）鉢、請（受）花、寶輪（九輪）、水煙、龍車、寶珠構成，中心有塔心柱（刹柱）貫穿塔身至頂上寶珠；相輪全長，以占塔身總高之三分之一至四分之一之間爲多。

此外，日本亦有以相輪自身代表塔，而在地上僅立相輪者，此稱爲相輪㯓（塔，如輪王寺）；亦有具複數相輪之塔（長谷寺千佛多寶塔銅板等）。另外，在中國及日本，亦有於相輪頂上向屋蓋四隅引鐵鎖，或在九輪、鐵鎖及各層級飛簷上懸掛鈴鐸。然此皆是特殊裝置，爲印度古制之塔所未見。

〔參考資料〕《未曾有經》；《四分律》卷五十二；《洛陽伽藍記》卷一；小杉一雄《中國佛教美術史の研究》。

魔（梵、巴māra，藏bdud）

指奪人生命，且障礙善事之惡鬼神。全稱魔羅，又稱惡魔。意譯殺者、奪命、能奪命者、障礙。此外，若梵漢並舉則稱爲「魔障」。據《長阿含》卷二十〈忉利天品〉、《過去現在因果經》卷三、《瑜伽師地論》卷四等所說，魔王住於欲界第六他化自在天之高處。另據《長阿含》卷二〈遊行經〉、《增一阿含經》卷二十七、《佛本行集經》卷二十五所述，魔王名爲波旬，有色力、聲力、香力、味力、細滑力等五力，又有魔女魔鬼等，常擾亂佛及其弟子等，妨礙善事。

此中之「魔」字，古譯經論多作「磨」，至南朝梁武帝時，以其爲能惱人者，遂改作「魔」。按，梵語māra，係從有「死」之詞義的語根mṛ轉來之名詞，即「殺者」之義。原似根據夜摩（yama）之思想而來。依《梨俱吠陀》所述，夜摩爲死神，住在天界最遠之處，常以「死」（mṛtyu，從mṛ而來之名詞）爲使者而奪取人之生命。由此可見，其意與具「殺者」語義之「魔」有相通之處。但至欲界六天

之說興起，則認爲夜摩住於第三天，佛教另以濕婆（Śiva）爲魔神，而將之置於第六他化自在天，號破壞正法之惡魔，即天子魔。

此外，又有自內觀方面以解說「魔」之語義者，由此乃有煩惱魔、五陰魔等四魔說。《大毗婆沙論》卷一九七云（大正27·984c）：「以諸煩惱害善法，故說名爲魔。」《大智度論》卷五云（大正25·99c）：「奪慧命，壞道法，功德善本，是故名爲魔。」此處之「魔」主要以「破壞」爲其語義。又，《大智度論》卷六十八說明魔有煩惱魔、五衆魔、死魔、天子魔等四種，其下並謂「魔，秦言能奪命者，死魔實能奪命，而其餘亦能作奪命之因緣，亦奪智慧之命，是故名殺者」云云。《瑜伽師地論》卷二十九闡明五陰魔爲死之所依，煩惱魔令感當來之生而至死，死魔正是死之自性，天子魔障礙欲超越死者，故共名爲魔。此中，以「死」通爲「魔」之語義，即根據夜摩之思想而來，實則其中唯有死魔相當於夜摩，天子魔指破壞正法之濕婆，煩惱與五陰二魔則是從天子魔之義轉來者。

此外，舊譯《華嚴經》卷四十二謂魔有十種，貪著五陰稱爲五陰魔，煩惱能染污障礙稱爲煩惱魔，自憍慢稱爲心魔，遠離受生稱爲死魔，起憍慢放逸之心稱爲天魔，心無悔稱爲失善根魔，味著稱爲三昧魔，於彼生著心稱爲善知識魔，不能出生諸大願稱爲不知菩提正法魔；《大乘法苑義林章》卷六（本）又總括爲分段、變易二魔。「煩惱障」障礙三乘稱爲分段魔，「所知障」障礙菩薩稱爲變易魔。分段、變易二魔各有煩惱等四魔，故總成八魔。凡此皆係以廣義解釋「魔」之語義。

另外，《法華經》卷五〈安樂品〉自煩惱魔等四魔中，除去天魔，而揭舉五陰魔、煩惱魔、死魔。《罵意經》更列出天、罪、行、惱、死等五魔，此係於上述四魔之外復加罪魔而來。《涅槃經》則在四魔之上另加無常、無我等四倒，而成八魔。其他，如《摩訶止觀》卷八（下），曾就修禪中所起之魔而廣加分別；《大乘起信論》亦說及有爲魔邪諸鬼所惱亂之事。

此外，依《普曜經》卷六〈降魔品〉所載，釋尊成道之際，魔王波旬曾派遣欲妃、悅彼、快觀、見從等四女前來擾亂。迦葉佛時，有頭師魔王出現。《雜阿含經》卷三十九、卷四十五等處曾述及佛陀降魔之事。《中阿含經》卷三十亦述及有關佛弟子目連降魔之事蹟。而密教爲防止諸魔之侵迫，故於修法時常行結界等法以資防範。

◉附一：〈魔〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

《大乘法苑義林章》卷六云（大正45·348b）：「梵云魔羅，此云擾亂、障礙、破壞，擾亂身心，障礙善法，破壞勝事，故名魔羅。」《大毗婆沙論》卷五十二云（大正27·272b）：「何故名魔？答：斷慧命故，或常放逸而自害故。」《大智度論》卷五云（大正25·99c）：

「奪慧命，壞道法、功德、善本，是故名爲魔；諸外道人聾言，是名欲主，亦名華箭，亦名五箭。破種種善事故，佛法中名爲魔羅；是業是事，名爲魔事。」

《瑜伽師地論》卷二十九云（大正30·448a）：

「或見在家及出家衆歡娛雜處，或見惡友共相雜住，便生歡喜，心樂趣入，當知一切皆是魔事；於佛法僧苦集滅道，此世他世，若生疑惑，當知一切皆是魔事。（中略）若於利養恭敬稱譽，心樂趣入，（中略）當知一切皆是魔事。」

《大智度論》卷五又云（大正25·99b）：「除諸法實相，餘殘一切法盡名爲魔，如諸煩惱、結使、欲縛、取纏、陰界入、魔王、魔民、魔人，如是等盡名爲魔。」同書卷五十六云（大正25·458c）：「魔作龍身種種異形、可畏之像，夜來恐怖行者；或現上妙五欲，壞亂菩薩。」

魔之分類有：

⑴內魔、外魔，內魔由自身產生障礙，外魔則係自他身而來之障礙。《定善義傳通記》卷三謂四魔之中，以天魔爲外魔，其他三魔爲內魔。又有就分段、變易二身而分，或從煩惱、所知二障而分。

⑵五陰魔、煩惱魔、死魔三者，《法華經》卷五〈安樂品〉云（大正9·39a）「見聖賢軍與五陰魔、煩惱魔、死魔共戰，有大功勳，滅三毒，出三界，破魔網。」此三魔乃自四魔中，除去天魔者。

⑶煩惱魔、五陰魔、死魔、天魔四者，出自北本《涅槃經》卷二、《瑜伽師地論》卷二十九等。又，《超日明三昧經》卷上所謂身魔、欲塵魔、死魔、天魔者，亦同於上述之四魔。《大乘法苑義林章》卷六釋之云（大正45·348b）：「煩多擾亂名爲煩惱；色等積聚名之爲蘊；將盡、正盡、盡已名死；神用光潔自在名天。此四即魔。」

⑷天、罪、行、惱、死等五魔，出於《罵意經》。乃於上記四魔，復加罪魔。

⑸《涅槃經》謂四魔加無常、無我等四倒，而成八魔；又謂分段、變易二身各有四魔，故成八魔。

⑹《大乘法苑義林章》卷六列欲、憂愁、飢渴、愛、睡眠、怖畏、疑、毒、名利、自高慢等十魔，並釋云（大正45·348b）：

「可欣名欲，心慽名憂愁，悕求食飲名飢渴，耽欲名愛，令心昧略名睡眠，有所恐怯名怖畏，猶豫兩端名疑，損惱身心名毒，悕譽貪財曰名利，自舉陵他名高慢。欲等即魔，亦持業釋。」

《華嚴經大疏鈔》卷二十亦列舉蘊、煩惱、業、心、死、天、善根、三昧、善知識、菩提法智等十魔，並釋之云：貪著五蘊爲蘊魔；執著五塵境，起一切煩惱爲煩惱魔；一切惡業爲業魔；高慢心爲心魔；命終爲死魔；他化天大魔王爲天魔；執著所修善根爲善根魔；耽著所得禪定，不求昇進爲三昧魔；慳吝法，不開導他人爲善知識魔；著菩提智爲菩提法智魔。

◉附二：《大方廣佛華嚴經》卷五十八〈離世間品〉（摘錄）

佛子！菩薩摩訶薩有十種魔。何等爲十？所謂：蘊魔，生諸取故；煩惱魔，恆雜染故；業魔，能障礙故；心魔，起高慢故；死魔，捨生處故；天魔，自憍縱故；善根魔，恆執取故；三昧魔，久耽味故；善知識魔，起著心故；菩提法智魔，不願捨離故，是爲十。菩薩摩訶薩應作方便，速求遠離。

佛子！菩薩摩訶薩有十種魔業。何等爲十？所謂：忘失菩提心修諸善根，是爲魔業；惡心布施，瞋心持戒，捨惡性人，遠懈怠者，輕慢亂意，譏嫌惡慧，是爲魔業；於甚深法心生慳吝，有堪化者而不爲說，若得財利恭敬供養，雖非法器而强爲說，是爲魔業；不樂聽聞諸波羅蜜，假使聞說而不修行，雖亦修行多生懈怠，以懈怠故，志意狹劣，不求無上大菩提法，是爲魔業；遠善知識，近惡知識，樂求二乘，不樂受生，志尚涅槃離欲寂靜，是爲魔業；於菩薩所起瞋恚心，惡眼視之，求其罪釁，說其過惡，斷彼所有財利供養，是爲魔業；誹謗正法不樂聽聞，假使得聞便生毀呰，見人說法不生尊重，言自說是，餘說悉非，是爲魔業；樂學世論巧述文詞，開闡二乘，隱覆深法，或以妙義授非其人，遠離菩提住於邪道，是爲魔業；已得解脫、已安隱者常樂親近而供養之，未得解脫、未安隱者不肯親近亦不教化，是爲魔業；增長我慢，無有恭敬，於諸衆生多行惱害，不求正法眞實智慧，其心弊惡難可開悟，是爲魔業，是爲十。菩薩摩訶薩應速遠離，勤求佛業。

佛子！菩薩摩訶薩有十種捨離魔業。何等爲十？所謂：近善知識恭敬供養，捨離魔業；不自尊舉，不自讚歎，捨離魔業；於佛深法信解不謗，捨離魔業；未曾忘失一切智心，捨離魔業；勤修妙行恆不放逸，捨離魔業；常求一切菩薩藏法，捨離魔業；恆演說法，心無疲倦，捨離魔業；歸依十方一切諸佛，起救護想，捨離魔業；信受憶念一切諸佛，神力加持，捨

離魔業；與一切菩薩同種善根，平等無二，捨離魔業，是爲十。若諸菩薩安住此法，則能出離一切魔道。

〔參考資料〕《增一阿含經》卷二十六；《超日明三昧經》卷上；《大品般若經》卷十三〈魔事品〉；《大佛頂首楞嚴經》卷六；《大智度論》卷五十六、卷五十八；《大毗婆沙論》卷五十二；E. Windisch《Māra und Buddha》。

二十二劃

懿摩彌王（梵Ikṣvāku，巴Okkāka，藏Bu-ram-śin-pa）

又作懿師摩王、鬱摩王、伊摩王、聲摩王。意譯日種王、善生王。其名常見於《梨俱吠陀》、《羅摩衍那》、《往世書》諸文獻中；耆那教聖典則以之為往昔之聖王。佛教以其為釋迦王族之祖，都於浮陀洛城，以福德一統天下。一名甘蔗王，如《佛本行集經》卷五云（大正3·674b）：「此童子者既是日炙熟甘蔗開而出生，故一名善生；又以其從甘蔗出故，第二復名甘蔗生；又以日炙甘蔗出，故亦名日種。」

關於此王之事蹟，諸說略異。依《長阿含經》卷十三所述，此王有四子，名面光、象食、路指、莊嚴；四子少有所犯，為王所擯，乃出國至雪山南，住樹林中。後，王聞四子與女共為夫婦，生子端正，歡喜讚言：「此眞釋子，眞釋童子，能自存立。」按，「釋迦」有「能」之義，故此處名之為「釋」，蓋讚美其有能力也。而懿摩王即此釋種之祖。《五分律》卷十五則云（大正22·101a）：

「過去有王，名曰鬱摩。有四庶子，（中略）即呼四子，勅令出國，四子奉命即便莊嚴。時，四子母及同生姊妹，咸求同去。又諸力士、百工、婆羅門、長者居士、一切人民多樂隨從。王悉聽之。於是四子拜辭而去，渡傍耆羅河到雪山北，土地平廣，四望清淨，又多名果、異類禽獸。四子見之，即呼婆羅門長者居士，住共議言，所經諸處無勝此者，可以居乎。咸無異議，即便頓止，營建城邑。數年之中，歸者如市，漸漸熾盛，遂成大國。去後數年，父王思子，問傍臣言：我四子者今在何許？答言：在雪山北近舍夷林，築城營邑，人民熾盛，地沃野豐，衣食無乏。王聞三歎：我子有能。如是三歎，從是遂號為釋迦種。」

〔參考資料〕《眾許摩訶帝經》卷一、卷二；《彰所知論》卷上；《釋迦譜》卷一；《四分律》卷三十一。

權實

「權」是「方便權假」，如說「權化、權謀、權施、權宜」等語時，即有此義。「實」是「究竟眞實」，如說「實錄、實際」等語時，即有此義。「權」指有所為而施設方便；「實」指本來、究竟之相。此二詞常被當作對待之詞。如「權教、實教；權人、實人；權智、實智；權境、實境；權聲聞、實聲聞；權見、實見」等語即屬此例。

單稱權實時大多是權教、實教的略稱。若說權教、實教時，「權」是權假，「實」是眞實。在佛陀所說教法之中，隨宜述說以入實教之階梯者謂之權教；彰顯究竟實理者謂之實教。又，說「權人、實人」時，權是權化，實是眞實。佛、菩薩等一時所化現之人、天等，謂之權人；普通之人、天、二乘等，謂之實人。

在佛典中，有關權實之義，各家之解說頗有異同，而以天台宗對此義最有引申，也最常應用。《摩訶止觀》卷三（下）謂權是權謀，暫用還廢；實是實錄，究竟之旨歸。《四教義》卷十二謂權是暫用之名，實以永施為義。方便波羅蜜隨情近益故名為權，智慧波羅蜜稱理究竟故名為實。是則三教係暫赴物情，故名為權，圓教乃究竟利物。故名為實。《法華經玄論》卷四謂權是權巧，實為審諦，並舉出秤錘、權假、權爾、權宜四說。《法華經文句》卷三（上）云（大正34·36c）：

「復有人解，方便是權爾，實是審實。又方便是權巧，實是智慧。又方便是權假，假三車於門外。又方便是權宜，宜說三乘故。又權是譬名，譬如秤錘，前之則重，却之則輕，處中則平，合於佛智照察稱量。如是等釋，各取一途，權爾、權假約處所，權宜約法門，權巧、秤錘約智能，各不包含，義不融妙，不可用此釋今品。」

若就教法而言，隨自意眞實之法爲實教，隨他意方便之說爲權教。若就智而言，其體契於實理爲實智，施設萬端而能應機開導稱爲權智。若就因行而言，圓頓之行爲實因，前三教之行爲權因。若就果而言，三德祕藏之大涅槃爲實果，丈六等爲權果。

此外，天台宗在分別權實時，立有十法，謂之「十雙權實」。此即事理、理教、教行、縛脫、因果、體用、漸頓、開合、通別、悉檀等十法。依《法華文句》卷三（下）所述，十雙權實之生起，有其一貫之次第，先是從無住本立一切法。「無住」是理，「一切法」是事。依理事故有教，由教故有行，由行故有縛脫，由脫故成因果，由果故體顯能用，故有漸頓之化，由開漸頓故有開合，開合故有通別之益，分別利益故有悉檀。茲分述如次：

⑴**事理權實**：謂理是眞如，眞如本淨，有佛無佛常不變易，故名理爲實。事是心意識等起淨不淨業，改動不定，故名事爲權。若非理無以立事，非事不能顯理，事有顯理之功，是故稱歎方便。

⑵**理教權實**：謂總前理事皆名爲理，例如眞俗俱稱爲諦，諸佛體之而得成聖。聖者正實，欲以已法下被衆生，因理而設教，教即是權，非教無以顯理，顯理由教，是故稱歎方便。

⑶**教行權實**：謂依教求理則生正行，行有進趣深淺之殊，故行名權。教無進趣深淺之異，故教名實。非教無以立行，非行無以會教，會教由行，是故稱歎方便。

⑷**縛脫權實**：謂爲行違理則縛，縛是虛妄，故稱權。爲行順理則生解，解冥於理，故稱實。非縛無由求脫，得脫由縛。如因屍渡海，屍有濟岸之力，故稱歎方便。

⑸**因果權實**：謂因有進趣暫用故名權，果有剋終永證故爲實。無果因無所望，無因果不自顯，是以二觀爲方便道，斷惑成因得入中道解脫之果，若非二觀豈契中道，果由因剋，故稱歎方便。

⑹**體用權實**：謂前方便爲因，正觀入住爲果，住出爲體用。體即實相，無有分別；用即立一切法差降不同，如大地一生種種芽，非地無以生，非生無以顯。尋流得源，推用識體，用有顯體之功，故稱歎方便。

⑺**頓漸權實**：謂修因證果，從體起用，俱有漸頓，今明起用，用漸爲權，用頓爲實。若非漸引無由入頓，從漸得實，故稱歎方便。

⑻**開合權實**：謂從頓開漸，漸自不合亦不合頓，故名爲權；漸令究竟還合於頓，故名爲實。由開故合，開有合力，從開受名，故稱歎方便。

⑼**通別權實**：謂通則半字，無常之益；別則滿字，常住之益。然常益道長，喜生退沒，故以化城接引，生安隱想，然後息化，引至寶所。若無半益不得會常，半有顯滿之功，故稱歎方便。

⑽**悉檀權實**：謂三是世間，故爲權；第一義是出世，故爲實。非世不得出世，由三悉檀得第一義，故稱歎方便。

此上十義通大小教，亘一切法，通依《法華經》，別依〈方便品〉。此外，也可依天親《法華論》證此十雙權實。

又，十雙權實廣通於四教，故有四十種權實。亦有將此歸納成自行權實、化他權實、自他權實三種。

〔參考資料〕《法華經文句》卷三（下）；《法華經義記》卷二、卷三；《維摩經玄疏》卷四、卷六；《法華經玄義》卷七（上）、卷七（下）；《法華玄義釋籤》卷七（上）；《止觀輔行傳弘決》卷三之四；《華嚴五教章》卷一。

權相老（1879～1965）

韓國近代佛教學者。出生於慶北聞慶，號退耕堂。幼時於鄉里研修漢學，1896年師事聞慶雲達山金龍寺月溟瑞眞，精研佛理。後就讀於金龍寺佛教專門講院。其後，歷任佛教圓宗宗務院纂輯部長、大乘寺住持、月報社社長、中央佛教專門學校教授、太古寺教學編集委員等職。1965年四月逝於東大門區清涼里，世壽

八十七。著有《李朝實錄》、《佛教鈔存》、《朝鮮佛教略史》、《朝鮮佛教史》等書，另存有多篇論文與雜文。

權田雷斧（1846～1934）

日本眞言宗豐山派僧。新瀉縣人。七歲出家，號順基房快識。十一歲入大和長谷寺，從良正、秀盛、快鑁學性相、密乘。明治維新後，離開長谷寺，轉赴各地習學。明治四年（1871），改宗曹洞宗，並改名雷斧，號天縱。明治十一年，復籍眞言宗。其後，歷任豐山派管長、豐山大學校長、大正大學校長等職。師爲近代密教學、性相學專家，嘗於大正十三年（1924）至中國弘傳密教。昭和九年示寂，世壽八十九。著作有《密教綱要》、《性相義學必須》、《說教能作因》、《曼荼羅通解》等書。

歡喜（梵 pramudita，巴 pamudita，藏 rab-tu-dgah-ba）

指對三寶有所信、有所證的歡悅慶喜之心。《中阿含》卷六〈教化病經〉云（大正1・460b）：「世尊爲我說法，勸發渴仰，成就歡喜。」《法華經》卷二〈譬喻品〉云（大正9・10b）：「舍利弗踴躍歡喜，即起合掌，瞻仰尊顏。」又，《無量壽經》卷下云（大正12・279a）：「得聞彼佛名號，歡喜踊躍乃至一念，當知此人爲得大利，則是具足無上功德。」皆爲其例。

世親《十地經論》卷二云（大正26・135c）：「歡喜者名爲心喜、體喜、根喜。」並說明九種歡喜，其文云：

「一者敬歡喜，於三寶中恭敬故，如經多信敬故。二者愛歡喜，樂觀眞如法，如經多愛念故。三者慶歡喜，自覺所證較量勝，如經多慶悅故。四者調柔歡喜，自身心遍益成就，如經多調柔故。五者踴躍歡喜，自身心遍益增上滿足，如經多踴躍故。六者堪受歡喜，自見至菩提近，如經多堪受故。七者不壞歡喜，自心調伏論義解說時心不擾動，如經多不壞他意故。八者不惱歡喜，教化他攝取衆生時慈悲調柔，如經多不惱衆生故。九者不瞋歡喜，見諸衆生不如說修行威儀不正時忍不瞋故，如經多不瞋恨故。」

此上所說，即菩薩十地中之初地（歡喜地、極喜地）所感覺「歡喜」的內容。大乘佛教以爲，眞正的歡喜是到初地才開始產生的，所以稱該位爲歡喜地，但地前凡夫聽聞佛說法，稱念佛等功德或其希有行等也會產生歡喜心。這是信受的結果，也是珍貴的宗教體驗。然而與證得歡喜地的菩薩，其歡喜心仍有不同。

〔參考資料〕《十住毗婆沙論》卷二；《教行信證》卷三〈信卷〉。

歡喜丸（梵 mahotikā）

又作歡喜團。指以酥、麵、蜜、薑等調和製成之食物。係古代印度人食物之一。《大般涅槃經》卷三十九（大正12・595c）：「酥、麵、蜜、薑、胡椒、蓽茇、蒲萄、胡桃、石榴、桵子，如是和合，名歡喜丸。」《大日經疏》卷七（大正39・658c）：「歡喜丸應以蘇煮諸餅，糅以衆味及三種辛藥等，令種種莊嚴。」又，《十誦律》卷三十一中，曾舉出胡麻歡喜丸、石蜜歡喜丸、蜜歡喜丸等。

在密教中，也以歡喜丸（團）供養曼荼羅諸尊，並以之爲歡喜天之供物。如《大使呪法經》所載，以蘇油作歡喜團及蘿蔔等菓，盛於銅器中，供養毗那夜迦。又，以歡喜團、蘿蔔、酒三者表示貪、瞋、癡三毒煩惱，用此三物供養，則具有轉三毒之義。此外，在日本，稱歡喜丸爲「團喜」或「御團」，並謂信徒若於供養後食之，則諸病可癒，諸願亦可成就云云。

〔參考資料〕《大智度論》卷十七、卷九十三；《大聖歡喜雙身大自在天毗那夜迦王歸依念誦供養法》；《百喻經》卷三〈五百歡喜丸喻〉。

歡喜天法

又作歡喜天供、聖天供。即指以歡喜天為本尊，為除障難、得富貴所行之修法。《大聖歡喜雙身大自在天毗那夜迦王歸依念誦供養法》云（大正21・303c）：「若不知此法者，於餘尊法難得成就，復多障礙。故先可修此道。」

此法之修行可分三種，即浴油供、酒供與華水供。此中，行酒供者較少，其餘二供略如下述：

(1)**浴油供**：即以胡麻油灌浴本尊之像，如《使呪法經》云（大正21・297b）：

「當取一升胡麻油，用上呪呪其淨油一百八遍，煖其油，以淨銅器盛著煖油，然後將像放著銅盤油中安置壇內，用淨銅匙，若銅杓等攀油，灌其二像身頂一百八遍。以後日日更呪舊油一百八遍，一日之中七遍灌之。平旦四遍，日午三遍，共成七遍。如是作法，乃至七日隨心所願成，即得稱意。」

(2)**華水供**：又稱水歡喜天供。即於壇上安置十一面觀音像與雙身歡喜天像，次將香水盛於水器中，放置在正面，而灌浴之，其餘作法同於浴油供。或將二尊各置一壇，小器亦各別，先行十一面供，復行聖天供。《十一面神呪心經》云（大正20・154c）：

「若知身中有諸障難，所求善事多不如心，衰禍時時無因而至，應以香水浴此像身，復取此水呪之一百八遍，以浴毗那藥迦像身，復取呪之一百八遍，自灑其身，一切障難自然消滅，諸有所求無不如意。」

又，密教在修一般大法時，多先修浴油供，然中古時代在修請雨經法時，多以歡喜天供代替浴油供；即以香水灌浴觀音像，浴像畢已，還收取水，對像呪一百八遍，自浴身已，則一切障難悉可消滅云云。

〔參考資料〕 《陀羅尼集經》卷四、卷十一；《大使呪法經》；《毗那夜迦誐那鉢底瑜伽悉地品秘要》；《十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌經》卷上。

灑淨

佛教儀式。即灑香水以淨物之儀式。又作灑水。行此法時，須結印契，並持誦眞言以加持香水，然後散灑該香水以淨化道場或供具等物。如《有部毗奈耶破僧事》卷二記述劫比羅仙人為懿摩彌王四子灑水結界之事，云（大正24・104c）：

「時彼仙人有神通力，隨其所樂皆得成就。即持金瓶盛滿中水，詣餘好處灑水為界，告王子曰：汝等可於此地安止。時諸王子奉仙人敎已，即築城壁止住其內。彼仙人灑水為界，因此立名為劫比羅城。」

在密教中，修祕法以前，必當灑水以淸淨道場及供具。其後此法逐漸盛行，遂產生種種灑淨儀式。一般係誦軍荼利明王呪加持香水，而以散杖順逆攪水使淸，次灑香水於壇上之供具或道場內。至於散杖攪動之方式，依流派而有差異。

又，此處之「香水」，係指含有白檀、沈香、龍腦等某種香的淨水。此淨水所含之香，依本尊、修法之不同而有異。又，盛香水之器具謂之「灑水器」。而體型較小內裝塗香者，謂之「塗香器」。兩者並稱「塗香灑水」。

〔參考資料〕 《陀羅尼集經》卷一；《大日經疏》卷四；《蘇悉地羯囉經》卷中；《要略念誦經》；《大日經供養次第法疏》卷下；《阿娑縛抄》卷二十；《金剛頂瑜伽護摩儀軌》；《十八道念誦次第》。

讀經

指讀誦經典。又稱轉經、諷經、諷誦、誦經、看經或念經。但此等別稱，各有所指，如「諷經」、「誦經」主要為讚歎佛德而讀。「看經」則係為通曉經義而讀，「轉讀」係為祈願而讀大部經典。禪家尤其恪守其間分野，故將在佛祖前的讀經稱為「諷經」、「轉讀」，而將在衆寮各自隨意讀經稱為「看經」。

諸經多勸人應讀誦經卷、理解其義，而如法修行。《法華經》卷七〈陀羅尼品〉云（大正9・58b）：「若有善男子善女人，能於是經乃至受持一四句偈，讀誦解義，如說修行，功

德甚多。」

此外，天台智顗以讀誦大乘經典爲觀行五品之第二品，《法華經玄義》卷五（上）云（大正33・733a）：「唯得內修理觀，外則受持讀誦大乘經典，聞有助觀之力，內外相藉，圓信轉明，十心堅固。」又，淨土宗善導《觀經》〈序分義〉云（大正37・260a）：「言讀誦大乘者，此明經教喻之如鏡，數讀數尋開發智慧。若智慧眼開，即能厭苦欣樂涅槃等也。」而同疏〈散善義〉亦云，讀誦《觀經》、《彌陀經》、《無量壽經》爲淨土往生正行之一。

讀經之目的，在印度主要皆爲解義，然在我國則另有祈福、迴向等作用。如《梵網經》卷下云（大正24・1008b）：「父母兄弟和上阿闍梨亡滅之日，及三七日乃至七七日，亦應讀誦講說大乘經律，齋會求福。」於此可見，爲亡者追福而讀誦大乘經律，亦非全無根據。

讀經之學在我國頗爲盛行。如東晉以來即於旱災時讀誦《海龍王經》等經以祈雨；武則天載初元年（690）七月，曾勅令諸州各設大雲寺，於寺中讀《大雲經》，宣布神皇受命之事；唐代宗永泰元年（765）四月，勅令不空講誦《仁王護國般若波羅蜜多經》，祈願崇護國家。

又，古人在讀經時，往往需先盥漱、整肅威儀，並使用磬、引磬、鈴、覆鐘、木魚、戒尺、太鼓、犍槌等樂器伴奏。

〔參考資料〕《目連問戒律中五百輕重事》〈問法事品〉；《大智度論》卷五十六；《高僧傳》卷十三；《大慈恩寺三藏法師傳》卷十；《釋氏要覽》卷下；《佛祖統紀》卷三十三、卷三十七；冉雲華〈諷誦的力量〉（《世界佛學名著譯叢》㊽）。

讀徹（1587～1656）

明代雲南名僧、詩人。雲南呈貢人，俗姓趙。法號另有見曉、蒼雪、南來等名。其父碧潭，爲都講僧。幼從父於昆明妙湛寺出家，後爲鷄足山寂光寺水月儒全之侍者，掌書記。年十九，慨然遠遊，孤笻萬里，學《楞嚴》於天衣，受十戒於雲棲，受具足戒於古心如馨。後聞雪浪洪恩晚棲望亭，乃前往參訪。雪浪示寂（1608）後，與汰如共承繼鐵山名僧一雨潤之衣鉢。其後，依一雨潤教示，與汰如訂下分講之約，一年宣講二期。時，汰如住寶華山，師住中峯寺，兩山呼應，大開法席。汰如示寂後，師獨力承擔講席，至寶華山、慧慶寺、昭慶寺、錫山等處，講述賢首、清涼所著諸書，以及《楞嚴》、《唯識》、《法華》等諸經論。

清・順治十一年（1654）至吳地，抱病開講法席。十三年，應見月讀體之請，講《楞嚴經》於寶華山，講至二卷末時，體力耗盡，令弟子代講，作遺誡詩十章與辭世偈而示寂，享年七十（一說六十九）。弟子有聞造、書佩等人。

師長於詩。清代詩人王漁洋之《漁洋詩話》云：「近日釋子詩，以滇南讀徹蒼雪爲第一。」師遺有詩集《南來堂集》四卷傳世。另著有《法華珠髻》、《華嚴經海印道場懺儀》等書。

〔參考資料〕《滇釋紀》卷三、卷四；《新續高僧傳》卷六十三；《釋氏疑年錄》卷十一；《明季滇黔佛教考》卷三。

讀體（1601～1679）

明末清初重興律宗的巨匠，世稱見月律師。俗姓許，生於雲南楚雄。崇禎元年（1628）伯父去世，他信了道教，後來有老僧送他一部《華嚴經》，閱至〈世主妙嚴品〉，翻然有悟，即決心捨道入佛。崇禎五年從寶洪山亮如剃度，法名讀體。

自崇禎六年起，離滇經貴州至湖南寶慶五台庵，參顓愚（觀衡）。禮別後遊廬山，又渡江至黃海破頭山、潛山等道場，遍禮三昧律師重修的諸祖庭。順流朝禮青陽九華山，至南京報恩寺，聞三昧在五台傳戒，北上參禮。但他這時因衣鉢蕭條，未能受戒。暫住塔院寺，閱《楞嚴義海》。崇禎九年離五台南行，到了鎮

江。第二年四月才於鎮江海潮庵從三昧受了具足戒。從此以後，隨侍三昧傳戒諸方，開始閱讀律藏，爲各方所推重。

崇禎十二年，三昧應請入南京寶華山，擢用他爲監院，並爲衆講戒。清·順治二年（1645）三昧將示寂，囑他繼任法席。從此以後，他住持寶華山三十餘年，重建殿閣，築石戒壇，定制每年春冬傳戒，結夏安居，寺規整肅，成爲各方的模範。他治事之暇，即從事著述，對於近世律學的重興，起了一定的作用。順治三年，清兵藉口「寶華山通賊」，派兵圍寺，捕去許多僧衆。他以至誠無畏的精神從容應付，使寶華山轉危爲安。他圓寂前數年，應弟子請，曾自撰《一夢漫言》，追述行腳時事和他一生爲法奮鬥的歷史。康熙十八年（1679）正月二十二日示寂於寶華山，世壽七十九，僧臘四十八。御史李模爲撰〈見月大師塔銘〉，方咸亨、尤侗各撰〈見月和尚傳〉，都非常推崇他。

見月戒行精嚴，護法能幹。三昧曾對人說：「今日道場魔事不興，則不顯見月的才能，這是我在這一戒期中的收穫。」可見三昧對他的器重。三昧令他繼任寶華山住持時，他無法固辭，認爲要整頓佛門，應該建立規制，革除弊端，按照制度辦事。於是提出十條規約，要求全寺僧衆共遵。後來寶華山宗風聞名於全國，應歸功於他所建立的制度。弘一跋《一夢漫言》說：「師一生接人行事，皆威勝於恩，或有疑其嚴厲太過未近人情者；然末世善知識多無剛骨，同流合汚，猶謂權巧方便、慈悲順俗以自文飾；師之言行正是對症良藥。」

見月稟性正直，規過無隱。他的生平作事，力求依照律儀。順治七年蕅益重治《毗尼事義集要》成，致書見月說：「律學之謁，將及千載。義淨、懷素二師既歿，能知開遮持犯、輕重緩急者，絕無其人。（中略）聞座下奮金剛志，秉智慧炬，革弊遵古，喜而不寐。冀獲良晤，盡獻片長，以益明聖。」可見對他推重的情形。天童木陳（道忞）在清初望重朝野，目空一切；但他撰〈見翁法兄華山大和尚七十壽序〉，對於見月秉承佛制整飭僧紀的業績也表示極大敬意。

他的著述有《毗尼止持會集》十六卷、《毗尼作持續釋》十五卷、《傳戒正範》四卷、《毗尼日用切要》一卷、《沙彌尼律儀要略》一卷（以上五種均收於《續藏》，前三種於乾隆二年由福聚奏請入藏），《薙度正範》、《僧行規則》、《三歸，五、八戒正範》、《黑白布薩》、《出幽冥戒》、《大乘玄義》、《藥師懺法》等各一卷。

見月弘戒數十年，戒弟子以數萬計，法嗣亦有數十人。《南山宗統》卷五記載他的法嗣有：定庵基、宜潔玉等六十八人。定庵德基繼席寶華山，著有《羯磨會釋》十四卷、《毗尼關要》十六卷、《毗尼關要事義》一卷（後兩種收入《續藏》）、《比丘尼律本會義》十二卷，又嘗輯《寶華山志》十二卷，未行世（今本《寶華山志》十五卷，係劉名芳纂修，福聚參校）。宜潔書玉別號佛庵，自寶華山分住杭州昭慶寺，重振戒壇；著有《梵網經菩薩戒初津》八卷、《毗尼日用切要香乳記》二卷、《沙彌律儀要略述義》二卷、《二部僧授戒儀式》二卷、《羯磨儀式》二卷（以上俱收入《續藏》）。清·守一的《諸家宗派》中南山律派，以道宣律師爲第一世，十三傳至金陵古林庵慧雲如馨；馨傳三昧寂光，爲寶華山第一代。自「如」字起演派五十六字，傳至浩淨發圓爲第十六世；其中第七世文海福聚分燈於北京，爲法源寺第一代律祖，清代中葉以後頗隆盛。（林子青）

◉附：陳垣〈讀體〉（摘錄自《明季滇黔佛教考》卷一）

與讀徹同時者有讀體，中興南山宗巨子也。然數滇僧者多稱讀徹，而鮮知讀體。讀體即見月，讀徹本字見曉，故可稱爲滇僧之二讀，又可稱爲滇僧之二見。然徹《阮志》誤作澈，體則《鄂志》已誤作禮。《一夢漫言》上曰

：「余名讀體，體者身也。」又御史李模撰〈見月律師塔銘〉云：「昔盛唐之世，有龍興寺大律師體公，律宗推爲第一，李華撰碑，稱其道行貫天地，或者乘願示現，異世而同名歟！」李華體公碑，見《文苑英華》八百六十，則體之不作禮明矣。

尤侗《艮齋倦稿》六有華山見月律師傳，云：

「予童子時，嘗禮三昧和尚於北禪，後聞華山嗣法有見月師，恨未之識也。老至西湖，晤其高弟宜潔，示予《一夢漫言》，乃循覽贊歎而爲之傳。

師諱讀體，雲南楚雄許氏子，少好遊覽，嘗至金沙江甸尾山，寓淚穹，遷赤宕嵒，矢志修眞，爲黃冠三載。一日偶行松下，遇茅菴老僧，與語甚契，授以《華嚴經》，持歸，閱至〈世主妙嚴品〉，翻然有省，遂詣寶洪山亮如法師剃度。已聞江南有三昧律師開戒，慨然慕之，重繭而行，先入南嶽，再渡大江，始遇昧公於海潮菴，計往返二萬餘里，行腳六年矣。

既圓戒，充上座，講《梵網經》，析義敷文，四座稱善。師猶欿然不自足，乃於藏中檢《四分廣律》六十卷讀之，深思研究，由是毗尼大暢。距金陵七十里有寶華山，爲誌公道場，年遠頹廢，郡人迎昧公主之。師筦院務，庀材鳩工，堂構一新，至今巨刹甲東南。

師性剛直，遇非意事，輒正色折之，即師友小過，規諫無隱。昧公嘗語人曰：『老人三十年戒幢，若非見月，幾被摧折。』臨歿，取紫衣戒本付師曰：『以此囑汝，總持三學。』師既嗣席，以十事誓衆，門人日進。

國初山寇竊發，入寺蹂躪，師誘致渠魁十人，設齋供畢，以大義責之，賊相顧失色，逡巡遁去。有譖於大將軍者，謂華山通賊，遣數百騎執師與衆僧至軍前，劍戟如林，駢戮鄉民無數，血濺緇衣，人人惴恐。師獨整威儀，緩步歷堦，合掌而立，具陳華山大路，不能禁賊往來，並前日留食解散之故，凡三問三答，辭氣從容，顏色不變。巴厫二將軍、陳中丞異之，悉解衆僧之縛，又欲殺監院克修等三人，師爭之曰：『我是寺主，有罪當殺我，勿累彼也。』將軍益異之，並釋不殺，還其田地，給帖護持，寺乃復安。

師既解難，彌勵戒律，躬修般舟三昧，不坐不臥，不旁倚，壁立者九旬。以其餘力重建殿閣，築石戒壇，別搆慈應禪林，隨處說戒，如常州之天寧、眞州之五臺、江寧之碧峯紫竹林、宿遷之極樂。所至男女老幼，闐咽道路，戒子一千四百人，堂食三萬指，法席之盛，近古以來未有也。

論曰：學佛而不學律，猶欲其入而閉之門也。今禪教二家，塞破四天下，而律道中衰，古心草創，三昧代興，至見月而集大成，南山一宗，於今爲烈矣。聞師修軀肉髻，貌類古佛，自滇鷄足山來者，云師是迦葉尊者化身，固宜有此，惜乎吾未見其微笑時也。」

體公行蹟，余所見尤侗此傳外，有體公自撰《一夢漫言》，李模撰塔銘，方亨咸撰傳，又有《得依釋序文緣起》，及《南山宗統》所載傳。曾爲黃冠一節，緣起諱之，然《一夢漫言》未嘗自諱也。師性剛直，規過無隱一節，尤侗含渾言之，李撰塔銘則直書其事云：

「明末甲申，昧和尚奉命開戒於大報恩寺，盛啓法筵，懺薦大行皇帝，賜紫衣金帛，僧錄及諸門人廣延護法，將集梨園演戲，師正色拒之，昧和尚喜曰：『逆流把柁，須是見教授始得。』」

所謂賜紫衣金帛者，弘光帝也。懺薦大行皇帝何事，而可繼以梨園演戲耶！當時僧俗之無心肝，可慨已！華山通賊一節，順治三年事，《一夢漫言》言之甚詳。清人所謂賊，即明人所謂義，師雖明之遺民，而寶華斯時，已陷於敵，師處其間，卒能鎭靜從容，使華山不至於封閉，非具至誠無畏之精神，曷克臻此！

王士禎《漁洋山人文略》四，有〈遊寶華山記〉，云：「誌公始居此山，名未甚著。歷千餘載，至明有妙峯上人者，再興初地，三昧律師繼來卓錫，見月大師親承付囑。予比聞其

具戒精嚴，爲人天師，至是始相見山中，一燈夜坐，往復叩擊，乃知浮屠之說，與吾儒道德仁義之旨，了然不殊。」徐枋《居易堂集》十一，有寶華大律師見月小影題語，至推爲「古佛現身，大千世界衆生之標領」，而數濵僧者輒及徹公不及體公，何也！木陳忞目空一切，對公亦備極推崇，《寶華山志》十一有木陳撰〈見翁大和尚七十序〉云：「海內尊宿之壽，臻七十者多矣，未嘗以詩文爲之祝也，今獨於和尚之壽若是殷殷者何哉？是未可以擧世之壽概論之也。夫天之生吾二人者非無意，而吾二人之同生於此時者亦非偶然，余之所以祝和尚者有深意焉！法運凌替，非余則誰爲破魔兵而正法統？非和尚則誰能秉佛制而飭僧紀？終南濟北，雖各弘宗旨，而尸羅禪那，實互闢度門，此和尚之壽，余不能不爲之申祝者也。」亦可見體公當年之重望矣。

《石奇雲語錄》十四有見月和尚像贊云：「髮白顏童，眉橫目秀，戒光爍天，是大明呪。咦！儼然只個須菩提，趺坐蒲團絕滲漏。」《浮石賢語錄》九亦有見月律師像贊云：「持戒但束身，非身何所束？當頭能坐斷，是名眞見月。」《百愚斯語錄》十八亦有見月律師像贊云：「絳衣斜搭半橫身，高豎光幢啓後塵，道繼南山知有在，千華臺上再來人。」石奇、浮石，天童大弟子，百愚則洞宗宗匠也。《寶華山志》十三有弘儲、戒顯、蔣超三家贊，而此三家贊獨未收，故備錄之。

〔參考資料〕《新續高僧傳》卷二十九；蔣維喬《中國佛教史》卷四。

鑑眞（688～763）

唐代赴日本傳戒並首創日本律宗的高僧。生於揚州江陽縣，俗姓淳于。十四歲從智滿禪師出家爲沙彌，神龍元年（705），從光州道岸律師受菩薩戒，景龍元年（707），遊學東都洛陽，繼入西京長安，次年，於長安實際寺從恆景律師受具足戒。這兩位律師都是當時的律宗大德。道岸（654～717）是繼承道宣的弟子文綱（636～727），大興南山律宗於江淮的人。恆景（634～712）初從文綱受律學，後來又到荊州玉泉寺研究天台止觀，有名於時。鑑眞受了這些名師的薰陶，數年之間便通達了三藏教法。後來他又從融濟研習道宣的《四分律行事鈔》、《羯磨疏》、《量處輕重儀》；從義威、智全、大亮等鑽研了相部律宗法礪的《四分律疏》。融濟是南山道宣的高足，義威是道岸的弟子，大亮是法礪弟子滿意的法嗣。這些師承關係和律學修養，是鑑眞後來在傳持律學上能有重大成就的增上因緣。

開元二十一年（733），鑑眞四十六歲。這時他已經學成名立，於是自長安回到揚州，先後十年間在江淮地區努力講律傳戒，聲名遠播，成爲當時道岸之後獨步江淮的律學大師。《宋高僧傳》說他有著名弟子三十五人，各自倡導一方，共弘師教。他同時建造了許多寺院和佛像，書寫過三部大藏經，又興辦救濟孤貧疾病等社會事業，並曾親自爲病者煎調藥物。在長期從事這許多活動中，他掌握了當時許多方面的文化成就，積累了不少實際的領導經驗，團結和培養了一批有專門造詣的工技人才。這一切都爲他後來東渡日本準備了有利的條件。

日本的學問僧榮睿和普照等於開元二十一年隨遣唐大師丹墀眞人廣成來中國留學。他們同時負有邀請中國傳戒師東渡日本傳戒的任務，乃先請洛陽大福先寺道璿律師（702～760）乘了日本副使的船先行赴日，爲正式傳戒作準備。

到了天寶元年（742），榮睿、普照留學中國已經十年了，他們始終不忘請師傳戒的使命，爲此做了許多努力。他們托宰相李林甫之兄林宗寫信給揚州倉曹李湊，請他造船備糧，以備東渡，同時邀請了西京僧道航、澄觀，東都僧德清、高麗僧如海，與日本同學僧玄朗、玄法同下揚州，訪謁鑑眞。這一年十月，鑑眞正在揚州大明寺爲衆講律，榮睿和普照前往參見，懇切祈請東渡傳戒。當時鑑眞回答，日本

是「有緣之國」，便問弟子們有誰願意應請到日本國去傳法。大衆默然良久，無人對答，於是弟子祥彥說，日本和中國，隔著大海，路途危險，前往者很少能夠安全到達，而我等「進修未備，道果未克。」所以大家不敢表示。鑑眞說：「爲是法事也，何惜生命？諸人不去，我即去耳！」弟子們經他這樣激勵，祥彥首先表示願意隨師同去。接著表示願意隨去的有道航、思托等二十一人。

鑑眞接受邀請，決心東渡之後，便立即著手籌劃，於當年冬天進行造船及其他準備工作，其間得到了李湊的協助。到第二年春天定期出發之前，道航認爲這次東行是爲傳戒法，去的僧人要求品行端嚴，提議不讓如海等少學的人同去。這件事引起了如海極大的不滿，便向淮南採訪廳誣告道航造船入海和海賊勾結，因而鬧出了一場大風波。經州官調查結果非實，只將所造的船沒收，雜物還與僧人，如海坐誣告罪，榮睿和普照依例遣送回國。這是鑑眞東渡第一次的挫折。

榮睿和普照因爲沒有達到目的，便讓玄朗和玄法先回日本，他們二人在克服了許多困難之後再去懇求鑑眞。鑑眞便安慰他們，並表示要積極創造條件，以求達到目的。同時托人買得嶺南道採訪使劉巨鄰的軍用船一隻，雇得乘務員十八人，備辦大量的佛像、經典、法器、名香、錢幣、羅袱頭、麻靴、糧食、藥物、蔗糖等，和祥彥、道興、德清、榮睿、普照、思托等十七人，連同琢玉匠人、畫師、雕鏤、鑄寫、刺綉、修文、鐫碑等共有一百八十五人，於天寶二年十二月乘船東下。船到了狼溝浦就被惡風急浪打破了。這是第二次的挫折。鑑眞和隨同人員涉寒潮上岸，經過一番艱苦努力，修理了船再走，到下嶼山住一個月，待得好風出發，擬到桑石山，又被風浪打壞了船，幸而人員沒有傷亡，但水米俱盡，飢渴三日，得到當地州官救濟，被安置於明州（今寧波）阿育王寺，那時是天寶三年時初春。這是第三次的挫折。

這時越州（今紹興）龍興寺僧衆聽到鑑眞在明州，便首先請他去傳戒；杭州、湖州、宣州（今宣城）各寺也都來請講律，他依次巡遊開講授戒，然後又回到阿育王寺。有些越州弟子捨不得他出國，就向州官控告榮睿引誘鑑眞要去日本，榮睿因而被逮，解送長安，途經杭州，以臥病假釋醫療，經過許多周折，方得脫難。鑑眞看到榮睿、普照二人備歷艱辛，毫無退悔，深嘉其志，就派法進等三人到福州去買船，並置辦食糧用品。他自己率領祥彥、榮睿、普照、思托等三十餘人離阿育王寺巡禮天台山，經臨海、黃岩，想從溫州到福州乘船出國。不料這時揚州弟子靈祐和諸寺負責人商議說：「我大師和上發願向日本國，登山涉海數年艱苦，滄溟萬里，死生莫測，可共告官，遮令留住。」於是請得江東採訪使下牒諸州，派遣差使，追踪攔截。鑑眞於是在被嚴密防護之下送回揚州本寺。據《東征傳》記載，當時諸州道俗，聞大和尚還至，競來供養慶賀，獨大和尚憂愁不樂，呵責靈祐，數月不見笑容，靈祐和諸寺負責人不斷懺悔禮謝，始勉爲開顏。這是鑑眞東渡第四次挫折。

天寶七年春，榮睿、普照從同安郡來揚州，這時年已六十的鑑眞仍然充滿信心，重作東渡準備，積極造船，備辦百物，一如天寶二年所備。揚州道俗，一再受到鑑眞的啓發與感動，發心隨行的，有祥彥、神倉、光演、頓悟、道祖、如高、德清、日悟、思托等十二人，連同榮睿、普照共十四人，水手十八人，及其餘樂於相隨的共三十五人。六月二十七日從揚州出發，至常州界狼山便遇風浪，後來至越州界三塔山和署風山各停住一月。十月間再行啓航，不久怒濤又至，在海上漂流十四日，經過無數險阻，竟被漂到海南島的振州（今崖縣）。在那裡得到地方官員的護送，東行經萬安州（今萬寧），然後取道澄邁渡海至雷州。從此經廣西的藤州、梧州而至桂州，在這裡留住一年，然後受請赴廣州。至端州龍興寺，日僧榮睿以屢經艱險，因患重病，奄然遷化，鑑眞哀慟

悲切，送喪而去。至廣州住了一春，又往韶州，停住開元寺。普照在這裡辭別鑑眞，向嶺北去明州阿育王寺，臨別，鑑眞和普照執手悲泣。此時鑑眞感慨過海傳戒之本願不遂，悼念榮睿之爲法忘軀，葬身異域，加以受了旅途的熱氣，眼疾突發，遂至失明，那是天寶九年。後經大庾嶺至江西虔州，次至吉州，他的高足祥彥又死於船上。北行經江州（今九江）乘船到江寧（今南京），弟子靈祐遠迎到棲霞山，旋即重返揚州。此番水陸往返一萬餘里，費時最久，顚沛最甚。這是第五次的挫折。

鑑眞最後的一次東渡是天寶十二年十月，這時他已六十六歲了。這一年日本遣唐大使藤原清河、副使大伴宿禰胡麿、吉備眞備、安倍朝衡等到揚州來訪鑑眞，更請東渡傳戒，他即毅然允許，乘日本使船出發。同行的有揚州白塔寺僧法進、泉州超功寺僧曇靜、台州開元寺僧思托、揚州興雲寺僧義靜、衢州靈耀寺僧法載、竇州（今廣東信宜縣）開元寺僧法成等十四人、藤州通善寺尼智首等三人、揚州優婆塞潘仙童、胡國人安如寶、昆侖國人軍法力、瞻波國人善聽共二十四人。帶去的經像法物有：如來舍利，彌陀、藥師、觀音、彌勒等造像，金字《華嚴經》、《大佛名經》、《大品經》、《大集經》、南本《涅槃經》、《四分律》，法礪、光統《四分律疏》，天台《止觀法門》、《玄義》、《文句》、《四教儀》、《小止觀》、《六妙門》等，定賓《飾宗義記》，觀音寺亮律師《義記》，南山道宣《含注戒本疏》、《行事鈔》、《羯磨疏》，懷素《戒本疏》、《比丘尼傳》、《西域記》、《戒壇圖經》等共四十八部。菩提子、青蓮華莖、天竺革履及晉代大書法家王羲之、王獻之之眞蹟行書等。

這次搭乘日本使船出發，事先做了周密布置，避免了道俗的攔阻，是時日僧普照也從餘姚趕來同行，十一月十五日由揚州出發，取道蘇州黃泗浦東航，十二月七日到了日本九州西南的益救島，二十日到達九州薩摩國的秋妻屋浦。日本・天平勝寶六年（754）二月一日到難波（今大阪），中國僧人崇道等趕來供養。四日入平城京（即奈良），日本朝廷遣正四位下安宿王於羅城門外迎拜慰勞，引入東大寺安置。二月五日，在鑑眞等人之前來日本作傳戒準備的道璿和印度・菩提仙那前來慰問。日皇的特使吉備眞備宣讀詔書對鑑眞表示慰勞和歡迎，並請他就東大寺設壇傳戒。同時又令僧都良辨錄諸監壇大德名單送進宮內，特授鑑眞爲傳燈大法師。

四月初，在鑑眞的指導下於東大寺毗盧遮那大佛殿前築了一座戒壇。這座戒壇是依南山道宣的《戒壇圖經》建築的，但在第三重壇上安置著多寶塔，塔中安置釋迦和多寶二佛像，則是鑑眞依據天台宗的教理而有所改變。鑑眞傳戒時，日本的天皇、皇后、皇太子以上都次第登壇受菩薩戒；又爲沙彌證修等四百四十餘人授戒；大僧靈祐、賢璟、忍基等八十餘人都捨舊戒重受。這是日本佛教史上正規傳戒的開始。後來他在東大寺大佛殿西方造了一所戒壇院，四方聞名來學戒的漸多。天平寶字元年（757）日皇將故新田部親王舊宅送給鑑眞作爲建築伽藍之用。鑑眞即指導弟子們開工建築，至天平寶字三年落成，這就是現在奈良日本律宗的本山「唐招提寺」。

鑑眞從此在唐招提寺講律傳戒，極受日本朝野的尊敬。天平寶字五年，他又在下野的藥師寺、筑紫的觀音寺各造戒壇一所。這兩所戒壇和東大寺戒壇並稱爲日本三戒壇。鑑眞的律學正宗南山，旁兼相部，所以日人尊他爲南山系的第三祖，相部系的第五祖。天平寶字七年五月六日入滅於唐招提寺，年七十六。他的遺體荼毗後，即葬在這寺東北角的松林中。在鑑眞生前，他的弟子們爲他所製的夾紵坐像，至今還供奉在寺中的開山堂，視爲日本的國寶。唐招提寺還藏有鑑眞的《東征繪傳》五個長卷，是日本名畫家蓮行爲了紀念他們東渡傳律而畫的。

鑑眞自從發願東渡傳戒，受了五次航海的

挫折，第六次到達日本時，前後同伴已死去三十六人，道俗退心的二百餘人；只有他和日本學問僧普照、天台僧思托始終六渡，不顧生命的危險，經過十二年終於達到了赴日傳戒的目的。西元1963年是鑑眞圓寂一千二百年，中日兩國佛教界和文化界同時舉行了廣泛、隆重的紀念活動，並互派代表參加，日本人士將鑑眞事蹟寫成小說，編演戲劇。中國佛教界則在日僧榮睿示寂的端州地方（今廣東省肇慶），建立了一座紀念碑。

鑑眞和他的弟子除律學之外，對於天台宗義也深有研究，他們帶到日本去的經典中以天台章疏爲最完備。鑑眞、法進、如寶、法載、思托等都先後在唐招提寺講說天台宗義，因此，他們是天台宗傳到日本的先驅者。鑑眞對於建寺造像又富有經驗，隨他東渡的弟子如思托、如寶、法力等人都是精於塑造佛像的雕刻家和建造寺塔的建築家。唐招提寺的佛殿、講堂、食堂、文殊堂、不動堂、地藏堂、影堂、開山堂、藏經樓、鐘鼓樓及各堂佛像，都是鑑眞及其弟子們所計劃建造的。唐招提寺之建立，成爲後來日本佛教藝術的範例，平安朝以後佛教各宗大本山的佛殿建築幾乎都受唐招提寺的影響。

鑑眞到日本時雖已雙目失明，但他博通三藏，而且記憶力極强。760年，淳仁天皇令就東大寺校正一切經論，因爲從中國傳到日本的經論，輾轉抄寫，誤字不少，鑑眞多憑記憶和理解加以校正。相傳他在日本刊刻了戒律三大部。鑑眞又通醫學，精於本草。日本醫藥界遵奉爲始祖。據日本史籍記載，當時日本人對於藥物有不瞭解的，請鑑眞加以辨正，鑑眞以鼻別之，無一錯誤。藤原佐世所著《日本國現在書目錄》中載有《鑑上人祕方》一卷，這是鑑眞留在日本醫學上的寶貴遺產。

鑑眞弟子中多長於漢學詩文，這對於古代日本漢學的風行很有影響。其中思托的詩文造詣最深，他著有《鑑眞和尙傳》三卷、《延曆僧錄》一卷，可惜兩書都散佚不傳。與他同時的日本・淡海眞人元開所著《唐大和上東征傳》則是依據思托《鑑眞和尙傳》所載事實而寫的。法進也有著作，今尙流傳。（施無畏）

〔參考資料〕《戒律傳來記》卷上；《後拾遺往生傳》卷上；《招提千歲傳記》卷上一；《元亨釋書》卷一；《本朝高僧傳》卷二；《佛教人物史話》、《中日佛教關係研究》（《現代佛教學術叢刊》㊾、㊭）；常盤大定《支那佛教の研究》③；道端良秀《大乘菩薩戒の展開》。

響巴迦舉派

中國西藏佛教中的一個派別。又譯「香巴噶舉派」。「響巴」是地方名，「迦舉」的意義是教授傳承。因爲是在響巴弘揚起來的一派教法，所以叫響巴迦舉派。這一派的創始人瓊波瑜伽師，傳說他享壽一百五十歲（約990～1140），十歲時已能認識梵藏文字，十三歲時從永仲嘉瓦學苯教。因感不滿，另從生獅子學習大圓滿教授（宣傳佛法名爲教，給人以教義叫做授），並爲人講說。他生平曾三次由西藏出發，往返於印度、尼泊爾之間，親近金剛座師、彌勒巴、隱密瑜伽師、尼古瑪、須佉悉地空行母等一百五十餘人，受學顯密經教。回藏後在盆宇覺波山建腔迦寺弘法。後來他在響巴地方，建立絨絨等一百零八寺，弘法三十多年，於是形成了響巴迦舉派。

本派的傳承：瓊波瑜伽師的壽數很高，所收弟子也很多，以梅鄔敦巴、鑰波嘉摩伽、都敦任勝、拉朵滾却喀、摩覺巴、相貢却參等爲上首。其中摩覺巴爲瓊波單傳教授的繼承者。

摩覺巴，名寶精進，拉朴邦雜人，十七歲入絨絨寺學法，喇嘛響傳授以歡喜金剛灌頂，二十一歲前往康巴阿參處求法，傳授灌頂，受到勝樂等法。又從補貢受得惹穹派的灌頂教授。在鑰波住五年，學習《帕勤》（即《現觀莊嚴論》）、《攝行論》等，從羅本相學《戒律具光論》等。後到崗薄瓦前，請問六法等法。回到摩覺專修十二年，僅僅以菜葉維持生命，聲譽遠揚，各方來從學的弟子很多，因而

住處難以容納，於是建立姑瓏寺。其教派由溫敦結崗巴、桑結寧敦、桑結敦巴等相繼傳承下去。

摩覺巴還有嗣法弟子結崗巴法獅子，法獅子傳寧敦法慧，法慧傳桑結敦巴精進獅子，他們對於喇嘛響的圓滿教授，都是單傳。桑結敦巴以下，傳授很多，他的大弟子阿獅子繼承法位。響敦戒依怙（1234～1309），在嘉地建寺弘法。克尊童成在仰梅地方建桑頂寺弘法。於是分出嘉、桑二派。響敦的弟子嘉巴幢億（1261～1334），將響敦的教授傳給他的侄子嘉勤慈祥（1310～1391），慈祥受法後，曾爲宗喀巴講授過響巴教法。克主傑也從嘉派的穆勤虛空瑜伽師受學六臂依怙等法。所以黃教中也盛傳響巴派教授。

克尊童成的弟子爲金洲吉祥德（1292～1365），起初廣學顯密諸法，後從克尊童成盡得響派教授，又得到桑結敦巴所傳的覺法。他的大弟子扎窩伽瓦金剛祥，金剛祥的弟子有法祥慧，法祥慧傳廓初惹巴。

本派的主要教授及其見修：瓊波瑜伽師先後從師一百五十餘人，所學的法門很多，其中最主要的有勝樂、歡喜金剛、大幻、集密、金剛怖等五續部的灌頂。

瓊波著述不多，他的見解不甚清楚。但他所傳的大印法門，是從彌勒巴學的。他所謂的大印盒，是把樂空如同盒的器蓋相合，修到無差別，而現證光明的教授。這和達薄迦學的大印同等重要。又在他作的《師長依怙無別修法》中說：「如同伐樹木，若是斬斷它的根，那就一切都斷了。」又說：「萬有自解脫」，「無所作意」等，都和大印派言詞相同。所以這一派的見地，似乎也是月稱派的中觀見。他們的修行方法，在顯教方面雖然沒有詳說，似是依照常規，先修人身難得、生命無常、生死過患、涅槃功德、發菩提心等。在密宗方面，則依所受某部本尊的灌頂，先修本尊的生起次第，再修各尊圓滿次第，並且依照各種應修教授而使其增進，以求圓滿成就。（法尊）

〔參考資料〕 王輔仁《西藏佛教史略》；卡盧（等）述．崔忠鎮譯《香巴噶舉法寶集》。

響堂山石窟

位於河北省邯鄲市峯峯礦區鼓山麓的石窟羣，爲北齊佛教藝術的代表作品。包含北響堂山九窟、南響堂山七窟、水峪山一窟。石窟開鑿於北齊時期。當時，北齊王朝有二個政治中心，一是晉陽（今山西太原市），一是鄴（今河北臨漳縣西南）。響堂山地處二都來往必經之地，文宣帝高洋於此開鑿石窟，修建寺院，營造宮苑。此後，隋、唐、宋、元、明各代對石窟均有增鑿與修葺。三處共有石窟十七座，大小造像四千三百餘尊，是研究中國建築、佛教、雕刻、書法、繪畫藝術的珍貴寶庫。又，窟外及其附近，亦另有寺院建築。

北窟位於和村西鼓山之腰的山壁間，由南、北、中三部分組成，每部各有一大洞，共有大業洞、刻經洞、二佛洞、釋迦洞、嘉靖洞、大佛洞等九窟。其中，大佛洞寬十三點三公尺，深十二點五公尺，壇上坐佛高約四公尺。刻經洞內外壁滿刻經文，旁有石碑，記北齊．天統四年至武平三年（568～572）唐邕寫《維摩詰》等四部經書的經過。

南窟位於西紙坊鼓山南麓，依山而築，共七座，分上、下兩層。上層五窟，下層二窟，名華嚴洞、般若洞、空洞、阿彌陀洞、釋迦洞、力士洞、千佛洞。最大者寬深均六點三公尺。千佛洞洞壁佛像鱗次櫛比，有佛像一〇二八尊。

水峪寺石窟位於峯峯礦區寺后坡村，俗稱小響堂山石窟。東側有水峪寺遺蹟。此處僅有一座石窟，即大佛窟。係一方形平頂石窟。

〔參考資料〕 任繼愈編《中國佛教史》第三卷；常盤大定《支那佛教の研究》。

龕

原指掘鑿岩崖爲室，以安置佛像之所。《觀佛三昧海經》卷四（大正15．667b）：「一

一須彌山龕室無量，一一龕中有無量化佛。」另據《大毗婆沙論》卷一七七載，底沙佛至山上，入吠琉璃龕，敷尼師壇、結跏趺坐，入火界定。《高僧傳》卷六中，亦記慧遠曾於廬山營築窟室，圖寫佛影。此外，中國雲岡、龍門等石窟，四壁皆鑿有龕室，內置佛像。

傳至後世，亦稱以石或木爲材料，作成橱子形，並設門扉，供奉佛像（或奉置開山祖師像）者爲佛龕。或轉稱收納死屍之棺輿爲龕，另有龕子、龕柩、龕棺等別名。其大小不一，形狀擬塔婆，四面設四門（發心、修行、菩提、涅槃）牌坊，並於四方懸幡，前後揭額，其上書寂靜殿、無爲窟或寶樓閣等。又，斂屍於龕，稱爲入龕或進龕；注以香油而鎖之，稱鎖龕或封龕；移龕至佛堂或佛前，稱爲移龕；開龕茶毗，稱爲起龕；至於安置龕之堂舍，則稱龕蔫堂。此等儀式之作法，《勅修百丈清規》中均有所載。

〔參考資料〕《釋氏要覽》卷下；《禪林象器箋》〈器物門〉。

二十三劃

變文

唐、五代流行的民間講唱文學作品。也是佛教所曾用來佈教的通俗文學作品之一類。「變」，有「變更」之義；即變更佛經本文而成通俗之文，故稱爲變文。在美術方面，「變」爲變相之意，即指將佛典經文圖像化的變相圖。按，講唱淨土變、阿彌陀變等變相之活動，謂之俗講，俗講的腳本即稱變文。其後，變文漸不以寺院中之佈教文學爲限，而且也泛指唐、五代所流行之同性質的民間講唱文學。

變文最初產生的年代不詳，考察現存各種變文，大致可推定爲中唐時期。變文現存的原本總數亦不明確，據推測約有八十至九十種。其內容大致可分兩類，一種取材自佛教經典，此類多出自《本生經》、《佛本行集經》、《譬喻經》、《賢愚經》、《維摩詰經》、《法華經》、《阿彌陀經》、《盂蘭盆經》、《父母恩重經》等。約占現存變文總數的三分之二。如《佛本行集經變文》、《地獄變文》、《降魔變文》、《維摩詰經變文》等即是。另一種取材自中國原有的傳統故事，其數量約占全部的三分之一。如《季布歌》、《王陵變文》、《伍子胥變文》、《前漢劉家太子傳》等皆是。

取材自佛典的變文，內容遍及宣傳教義、讚美佛陀、獎勵信仰、菩薩與高僧等事蹟，乃至地獄及極樂世界之描述等。其內容之構成，大抵皆是敷演經典，而採用通俗易懂且引人入勝之方式，在人物、背景的描寫上加以潤色，或巧妙地融合中國思想，强調救母孝行之類，兼採豐富的譬喻與寓言。在佈教的同時，亦兼顧民間文學之適合性。

就其表現的文學形式而言，係採用韻文與散文交叉使用。計有下列幾種：(1)先以散文或駢文敍述一段故事，然後加三言或七言的韻文唱詞，少數雜以五言或六言者，如《目蓮變文》、《維摩詰經變文》等大部分變文皆採此形式。(2)以散文敍述全篇內容，最後置韻文概述全文，如《舜子至孝變文》等即屬此類。(3)全部以韻文敍述，如《季布歌》等即是。

就現存之變文而言，屬於變文之範疇者，亦包括變、緣起（如《目蓮緣起》）、傳、傳文、押座文（如《溫室經講唱押座文》）、唱文（如《法華經唱文》）、講唱文、講經文、詞、詞文、歌等。其中，變、傳、緣起與變文之間大致相同。押座文係一種短篇韻文，唱於開講之前，以梵唄引攝，使聽衆專心一意，其末尾均有「經題名目唱將來」一句，以引起下面的俗講正文。講唱文、唱文、講經文，爲講唱經典自體者。詞、詞文、歌，概指唯以韻文構成者。

變文之發生，始於唐代各寺院的俗講。其後，俗講極爲流行，甚至有專門從事俗講的寺院及俗講僧。但到十一世紀初宋眞宗時代，則以俗講爲「假託經論，所言無非淫穢鄙褻之事」而加以禁止。不過，這種講唱文學方式，並未因此而中斷，此後之鼓子詞、寶卷、彈詞等民間文學形式，便是自俗講所逐漸發展而成的。

◉附一：王重民〈敦煌變文集序〉（摘錄自《敦煌變文集》引言）

敦煌石室藏書中和文學有關的東西內容很複雜：有唐人的詩，有唐末五代的詞，而最多的是形式和後代彈詞類似，有說有唱的說唱體作品。這些說唱體作品的內容，多數取材於佛經，也有不少是取材於民間傳說和歷史故事。本書所收就是以說唱體爲主的一些作品。

敦煌所出說唱體的文學作品，最初被誤認爲佛曲，如羅振玉在《敦煌零拾》中所著錄的幾篇，就是這樣標題的。後來因爲像〈目連變〉、〈八相變〉等等，變文的名稱尙保存在原卷之中，於是又把這一類作品泛指爲變文。但是像這一類的作品，固然有些是題上變文的名稱的，是否就可以一律稱爲變文文學呢？或者

還是有其他的通稱呢？二十年來，我們根據唐代段安節的《樂府雜錄》、《盧氏雜說》，以及九世紀上半期日本僧人圓仁入唐後所作的《入唐求法巡禮行記》，知道唐代寺院中盛行一種俗講。後來又發現巴黎藏伯字三八四九號卷子紙背所書〈俗講儀式〉，對於俗講的內容算是比較清楚一點了。現在可以肯定地說佛曲的名稱是錯誤的。同時我們也提出這樣一個說法：唐代寺院中所盛行的說唱體作品，乃是俗講的話本。變文云云，只是話本的一種名稱而已。但變文一稱，世已習用，所以本書仍稱之爲變文。

這些話本如述說秋胡和廬山慧遠的《廬山遠公話》等故事，用的是散文體，大概有說無唱。如〈目連變文〉、〈八相變文〉、〈王陵變文〉，以及以季布爲題材的歌、詞文、傳文之類，則散文與韻文相間，有說有唱，和後世的講唱文學如彈詞等極其相似。

據日本僧人圓仁《入唐求法巡禮行記》的記載，九世紀上半期長安有名的俗講法師，左街爲海岸、體虛、齊高、光影四人，右街爲文溆及其他二人。其中文溆尤爲著名，爲京國第一人。這些人可以稱爲俗講大師，他們所講的話本今俱不傳。現存的作品中有作者之名的只〈頻婆娑羅王後宮綵女功德意供養塔生天因緣變文〉末尾提到作者保宣的名字。此外如巴黎藏伯字二一八七〈破魔變文〉，北平藏雲字二四號〈八相變文〉，末尾都有一段獻詞，可以看出即是話本作者的自述。巴黎藏伯字三八〇八號〈長興四年中興殿應聖節講經文〉，又伯字二四一八號〈父母恩重經講經文〉，也是出於俗講法師之手。可惜這些人的名字除保宣而外，都不傳了。圓仁還記載了道教的俗講，並提到講《南華》等經的道士矩令費。至於道教俗講的話本，還沒有見到。

唐代講唱變文一類話本的不限於寺院道觀，民間也很流行，並爲當時士民所喜愛。趙璘《因話錄》和段安節《樂府雜錄》都提到俗講大師文溆的故事，說他「聽者塡咽寺舍」，說他「其聲宛暢，感動里人」。士民喜愛之情於此可見。《全唐詩》裏收有唐末詩人吉師老〈看蜀女轉昭君變〉詩一首，是唐代還有婦女從事講唱變文的。吉師老的詩裏有「清詞堪嘆九秋文」和「畫卷開時塞外雲」兩句，前一句指講唱者一定持有話本，後一句則講唱之際並有圖畫隨時展開，與講唱相輔而行。巴黎藏伯字四五二四號爲〈降魔變文〉，述舍利弗降六師外道故事中的勞度叉鬥聖一段，卷子背面有圖畫，畫的就是勞度叉鬥聖的故事，每段圖畫都和變文相應，相當於後世的帶圖本小說。這可爲吉師老詩作證明。而現存敦煌話本卷末往往有立鋪等話語，立鋪或一鋪指畫而言。都可以說明開講俗講話本時是有圖畫的。

開講俗講時除用圖畫外，似乎也用音樂伴唱。變文唱辭上往往注有「平」、「側」、「斷」諸字，我們猜想這是指唱時用平調、側調，或斷金調而言。

唐代寺院中盛行俗講，各地方也「轉」變文。變文之流究竟起於何時？先起於寺院？還是這一類講唱文學，民間由來已久？這一些問題，都因文獻不足，難以確定。我們知道，變文、變相是彼此相應的，變相是畫，洛陽龍門石刻中有唐武后時所刻的「涅槃變」一鋪，所知唐代變相以此爲最早。因此可以這樣說，最遲到七世紀的末期，變文便已經流行了。九世紀上半期有像文溆法師那樣的名聞京國的俗講大師，「歷事五朝，二十餘年，數經流放，聲譽未墮！」上自帝王，下至氓庶，無不傾倒；勢力和影響之大，可想而知。

唐代俗講爲宋代說話人開闢了道路，俗講文學的本身，也和宋人話本有近似之點，是宋以後白話小說的一個雛型。一般認爲韓愈「文起八代之衰」，那就是說韓愈一反梁齊以來文章綺靡之弊，改宗古文。古文運動就是散文運動。文體解放的一個影響是傳奇文學的興起，傳奇就是一種短篇小說。八、九世紀以後，正統文學方面古文興起，茁發了傳奇文學。戲曲方面參軍戲、大曲之類也大盛了。這些對於俗

講文學都不能說是絕無關係的。

據唐代對於文淑的記載，文淑的俗講，「釋徒苟知眞理及文義稍精，亦甚嗤鄙之。」那就是說俗講太淺了，是以不登大雅之堂，不見賞於文人學士。可是也正因爲這樣「甿庶易誘」，於是「愚夫冶婦樂聞其說，聽者塡咽寺舍，瞻禮崇奉，呼爲和尙。教坊效其聲調以爲歌曲。」成爲民間大衆所喜聞樂道的一種新的文學。這對於宋以後的說話人、話本以及民間文學的逐漸形成，是起了很大的先驅作用的。

首先是俗講文學開闢了一個廣闊的園地，利用種種題材來向民間羣衆講唱。僅就本書所收的變文一類作品而言，其取材已甚廣泛：有佛經，有民間傳說，也有歷史故事。其敷衍佛經故事，目的並不在於宣傳宗教，如講唱舍利弗降六師外道的〈降魔變〉，文殊向維摩詰居士問病的〈維摩變〉，場面極其熱鬧而又有趣味。宗教的意義幾乎全爲人情味所遮蓋了。敷衍民間傳說和歷史故事的如秋胡小說、伍子胥、王陵、季布、昭君等，也都是一般人所喜歡聽的。宋代說話人之講經、說史，在俗講文學中已經有了萌芽了。

其次是採用了接近口語的文字，並蒐集了一部分口語辭彙，爲宋以後的民間文學初步地準備了條件。同時對於人物的心理以及動作，加以細緻的分析和描寫，因而像兩卷本的《維摩詰經》可以敷衍成爲數十萬言的〈維摩變文〉，在技術方面給後來的話本和白話小說以很大的啓示。

第三，宋代說話人在中國文學史，特別是民間文學方面，佔有相當重要的地位。但是過去對於說話人的淵源關係很模糊，講文學史的談到這裏戛然而止，無法追溯上去。自從發現了俗講和保存在敦煌石室藏書中的俗講話本以後，宋代說話人的來龍去脈，纔算弄清楚了。對研究中國文學史和民間文學的人而言，這自然是一件大事。不僅如此，清末以來，因爲找出了一部分所謂宋人話本，大家便很高興，以爲這一發現，一方面知道了「三言、二拍」的根據、來源，一方面可以幫助我們了解宋代說話人的話本情形，爲中國文學史的研究寫下了新的一頁。現在所發表的七十八篇文學作品，就時間上講，大概都是唐末到宋初的東西，比所謂宋人話本要早得多。在內容方面，如〈維摩變文〉一類，眞可以當得起「洋洋大文」四字，雖然是殘闕不全了，然其波瀾壯闊、氣勢雄偉之處，還可以窺見一二。從研究中國文學史的眼光來看，其價值最少應和所謂宋人話本等量齊觀，爲中國文學史的研究者提供了一部嶄新的材料。

◉附二：白化文〈什麼是變文〉（摘錄自《敦煌變文論文錄》上冊）

「變文」這個名稱，是這種體裁所固有的，但隨著變文作品的埋沒，早已湮沒不彰。敦煌遺書中發現了一批包括變文在內的說唱故事材料，纔又逐漸引起人們的注意與研究。輯印這類說唱故事材料，最早的是《敦煌零拾》，但只泛稱爲「佛曲」。徐嘉瑞先生和鄭西諦先生在早期也沿用了「佛曲」這名稱。1929年，向覺明先生經過細緻的綜合研究，斷定「敦煌發現的俗文之類而爲羅振玉所稱爲佛曲者，與唐代的佛曲，完全是兩種東西」。向先生這個大體上的分類很重要，它啓發我們：要區別開敦煌遺書內俗文學材料中說唱故事類和詞曲類的材料，也要從另一分類角度區別開佛教宣傳材料與非佛教材料，更要探究這些材料在當時的具體情況。在這些方面，向先生都是作了許多篳路藍縷的工作的，特別是作了許多搜集研究資料的工作。他的〈唐代俗講考〉一文，把有關資料搜集得相當完備，至今還是一般研究敦煌俗文學的人作爲主要憑藉的起點站。可惜向先生限於當時的認識，未能把變文和俗講區分清楚，因此把辛苦爬梳而得的資料，屬於說明變文的，有時却用以論俗講；反之亦如是。我們認爲，五十年前，向先生就把有關材料搜輯得基本完備，其學力功夫至可敬佩。後學的工作，恐怕是把這部分材料再鑒定一番，看哪

些是屬俗講部分的，哪些是談變文的。

比向先生稍後一些，鄭西諦先生根據敦煌卷子上原有的題目，才明確地提出「變文」這個術語來。經過鄭先生的提倡，得到世界上學者的公認，沿用至今，又有四十多年了。可是，由於對「變文」的涵義、文體特點等，在採用這個術語的當時並沒有研究清楚，以致於對它產生了濫用的趨勢。特別在國內，從兩個方面能明顯地看出來。一個方面是，現在世界上僅有的兩部敦煌遺書中說唱故事類材料的總集，周紹良先生編的《敦煌變文匯錄》和向覺明、王有三等先生編的《敦煌變文集》，就收入了許多非「變文」的材料。固然，編者在編輯說明中對這個問題都有所交代，但總能看出以偏概全的傾向。變文似乎成了這類材料的共名，統轄了講經文、詞文等各類。其實原編者的意思，不過因爲「變文」這個詞經鄭先生提倡後習用些，拿來當個代表罷了。但却產生了誤解。這就要談到另一方面：專治敦煌俗文學的專家們，自己未必會有這種誤解。可是流弊所及，却被某些通論式的文學史書把這批東西給稀里糊塗地一鍋燴了，這樣很容易貽誤初學。我們有必要把這種歷史上遺留下來的問題講清楚，講清楚的最好方法，無過於先把「變文」和「俗講」與「俗講文」區別開，再把不屬於變文和俗講文類的材料分別部居。這樣，我們就明確地知道了這批材料究竟包括了些什麼東西。然後才能談得上進一步研究。

「變文」這個表示一種文體的術語，見於敦煌卷子題目中的，已知多處，如下：

(1)〈破魔變〉一卷（伯二一八七號卷子，尾題）

(2)〈降魔變文〉一卷（斯五五一一，首題）

〈降魔變文〉一卷（國內藏，尾題，與斯五五一一爲一個卷子的前後兩部分）

〈降魔變〉一卷（斯四三九八，首題）

(3)〈大目乾連冥間救母變文并圖（「并圖」二字寫後又塗去）一卷并序〉（斯二六一四，首題）

〈大目犍連變文〉一卷（斯二六一四，尾題）

〈大目乾連冥間救母變文一卷并序〉（伯三一〇七，首題）

〈大目乾連冥間救母變文〉一卷（伯二三一九，首題）

〈大目犍連變文〉一卷（伯二三一九，尾題）

〈大目乾連冥間救母變文〉（伯三四八五，首題）

〈大目犍連變文〉（京盈字七六，尾題）

(4)〈八相變〉（京雲字二四，紙背題）

(5)〈頻婆娑羅王後宮綵女功德意供養塔生天因緣變〉（斯三四九一，首題）

(6)〈漢將王陵變〉（斯五四三七，首題，封面題）

〈漢將王陵變〉（北京大學圖書館藏本，首題，封面題）

〈漢八年楚滅漢興王陵變一鋪〉（伯三六二七，尾題）

(7)〈舜子變〉（斯四六五四，首題）

〈舜子至孝變文〉一卷（伯二七二一，尾題）

(8)〈劉家太子變〉一卷（伯三六四五，尾題）

(9)「上來所說醜變……」（伯三〇四八，結尾最後六字，看來未寫完）

以上這些原始材料，除第九種因未寫完難於斷定其意義可以不計外，從內容看，共八種。每種至少有一件是明確標題爲「變文」或「變」的。我們研究變文，應該以它們爲討論基礎。

自來的研究者，對「變文」、「變」有種種解釋，代表性的幾種如下：

(1)鄭西諦先生說：「所謂『變文』之『變』，當是指『變更』了佛經的本文而成爲『俗講』之意（變相是變佛經爲圖相之意）。後來『變文』成了一個『專稱』，便不限定是敷演佛經之故事了（或簡稱爲『變』）。」這段說明

是對變文的最早的一種解釋，見於《中國俗文學史》第一九〇頁。

⑵向覺明先生〈唐代俗講考〉中說：「唐代俗講話本，似以講經文為正宗，而變文之屬，則其支裔。換言之，俗講始興，只有講經文一類之話本，浸假而採取民間流行之說唱體如變文之類，以增强其化俗之作用。故變文一類作品，蓋自有其淵源，與講經文不同，其體制亦各異也。」（《唐代長安與西域文明》第三一〇頁）

⑶孫子書先生〈中國短篇白話小說的發展與藝術上的特點〉一文中提出：「……歌詠奇異事的唱本，就叫作『變文』。『變文』亦可簡稱為『變』……」（《論中國短篇白話小說》第二頁。要明白孫先生的完整看法，須看此書第一至四頁）。孫先生另有〈變文之解〉一文，載於《現代佛學》第一卷第十期，講得較為扼要：

「以圖像考之，釋道二家，凡繪仙佛像及經中變異之事者，謂之『變相』。如云地獄變相、化胡成佛變相等是。亦稱曰『變』；如云彌勒變、金剛變、華嚴變、法華變、天請問變、楞伽變、維摩變、淨土變、西方變、地獄變、八相變等是（以上所舉，見張彥遠《歷代名畫記》、段成式《酉陽雜俎》〈寺塔記〉及《高僧傳》、《沙州文錄》等書，不一一舉出處）。其以變標立名目與『變文』正同。蓋人物事蹟以文字描寫則謂之『變文』，省稱曰『變』；以圖像描寫則謂之『變相』，省稱亦曰『變』，其義一也。然則變文得名，當由於其文述佛諸菩薩神變及經中所載變異之事……」

孫先生對變文的這段解釋很具有代表性。四十年代的傅芸子先生，以及日本學者澤田瑞穗、那波利貞、梅津次郎等先生的解釋都與孫先生的說法差不多。這種解釋的優點是明確指出變文與變相的關係，缺點是總把變文與說唱佛經聯繫在一起，反不如向覺明先生能大致地判明講經文和變文是兩類東西。

⑷周紹良先生在〈談唐代民間文學——讀科學院文學研究所《中國文學史》中「變文」節書後〉（載於《新建設》1963年一月號）一文中說：

「『變』之一字，也只不過是『變易』、『改變』的意思而已，其中並沒有若何深文奧義。如所謂『變相』，意即根據文字改變成圖像；『變文』，意即把一種記載改變成另一種體裁的文字。……如依佛經故事改變成說唱文，或依史籍記載改變成說唱文……雖然它的體裁也各有不同，有的唱白兼用，有的則類長詩，但並不因為體裁不同就會有的不叫『變文』，原因是，只要它依據另一種體裁改變成講唱的，就都稱之為『變文』。」

我體會到，周先生所說「變」字並無深文奧義的話，是對某些學者將「變」字認為是梵文音譯的委婉批判。周先生對變文有深邃的研究，是一位謹嚴的學者。他看到敦煌卷子中的變文有的兼抄唱白，有的只抄唱詞（類長詩），不敢輕下斷語，只能就事論事，因此有上引的解釋方法。這是前輩謹慎小心之處。

⑸程君毅中寫有〈關於變文的幾點探索〉一文，載於《文學遺產增刊》第十輯。此文在國內雖反響不大，却是曾經日本專治敦煌俗文學的專家金岡照光先生評為「三十年來研究的最新成就」的。我與金岡先生有同感。認為確實如此。（中略）

總之，大多數的看法，都認為變文與變相有關。也就是說，變文，作為一種文字，和另一種叫作變相的圖畫有不可分割的關係，兩者相輔而行。但它們的關係究竟是何等樣的，却還有待於說明。這是我們討論的出發點。

下面，一步步推論說明。

變文，確實和變相有密不可分的關係，這關係到它的內容、形式，甚至在卷子上的抄錄方法。從這方面去搞清楚了它，也就知道了什麼是「變文」。下面，我們一步步推論說明：

第一步，先看斯二六一四號卷子，它有首題「大目乾連冥間救母變文并圖一卷并序」，其中「并圖」二字寫上以後又塗去。現存此卷

有文無圖。可以推論爲：寫本中原擬附圖，後來把圖作爲另册，因而抹去這個本子上的「并圖」二字。僅題「變文一卷并序」，明提「變文」和「序」而抹去「并圖」，不過表明擬合終分罷了，却可證明圖文本是相輔而行。

第二步，再看伯四五二四號卷子，它是「降魔變」畫卷。這個卷子紙背有相應的七言韻文，其詞句與北京圖書館藏（羅振玉原藏，績溪胡氏舊藏）〈降魔變文〉的韻文部分基本相同。把這兩個卷子和斯二六一四號比對，得到的印象是：北京藏本〈降魔變文〉體制和斯二六一四號相似，是「變文」，即文字本。伯四五二四號屬於那種「并圖」中抽出的「圖」本，也就是「變相」本。至於這個變相卷子紙背附記變文，乃是作簡要的文字記錄，供參考用的，所以只抄韻文，未抄散文說明部分。總之，伯四五二四號是個畫主文從的本子，不是正規體制的變文，而應叫做變相畫卷。它與正規的變文卷子對照，更證明了變文變相文圖相輔相成。

第三步推論：變文變相如何相輔相成呢？從前述確定爲變文的及與其同組的卷子的文句中，前輩時賢研究者已爲我們指出了線索。這些凡屬正規體制的變文卷子反映出，完整的變文結構形式，都是錄一段散文體說白，再錄一段韻文體唱詞，如此複沓回環。在由白變唱之際，必定存在某些表示銜接過渡的慣用句式。它們是：

⑴「……處：」
「看……處：」
「看……處，若爲……：」
「看……處，若爲陳說：」
「且……處：」

典型的例子是斯二六一四號，全文中有二十一處。又如斯五五一一號，有十七處。

⑵「若爲陳說：」
「而爲轉說：」
「遂爲陳說：」
「謹爲陳說：」

這是斯五四三七號和伯三六二七號中的例子，有四處。

⑶「當爾之時，道何言語？」
「于爾之時，有何言語？」
「于此之時，有何言語？」

北京雲字二四號、乃字九一號有此種提問。伯二一八七號亦有此例。

⑷還有簡化爲「若爲」的，常與「若爲陳說」等交替出現，故知其爲簡化。典型的如斯五五一一號與北京藏績溪胡氏舊藏本（兩本爲一個整卷的兩段），其中還有「當爾之時，道何言語」，證明這類詞句用途相同。著名的伯三四五一號（〈張淮深變文〉亦是「若爲」、「若爲陳說」雜出。北京藏本〈李陵變文〉更有「……處若爲陳說」、「……處若爲」、「看……處」雜出。

據此看來，這些慣用句式都是用來向聽衆表示即將由白轉唱，並有指點聽衆在聽的同時「看」的意圖。由此可以推論出，變文是配合變相圖演出的，大致是邊說唱邊引導觀看圖畫。說白敍述故事，唱詞加深印象。變文是一種供對聽衆（也是觀衆）演出的說唱文學底本。

第四步，看它如何演出。這種專屬於變文的文圖相輔的講唱表演方式，程君毅中曾比之於近代說唱曲藝中的「拉洋片」，看來的確相似。有研究者常引的兩首唐詩作爲形象化的旁證，把表演情況活靈活現地顯現在我們面前：

長翻蜀紙卷明君，轉角含商破碧雲。（李賀〈許公子鄭姬歌〉）

妖姬未著石榴裙，自道家連錦水濆。檀口解知千載事，清詞堪嘆九秋文。翠眉顰處楚邊月，畫卷開時塞外雲。說盡綺羅當日恨，昭君傳意向文君。（吉師老〈看蜀女轉昭君變〉）

這兩首詩告訴我們：

⑴變文有說（「說盡……」），有唱（「歌」「轉（囀）」）。

⑵演出時唱佔重要地位，聽衆重視唱。所以兩位詩人的詩題都著重提出「歌」、「轉」。

吉詩還透露出表演變文（而不是變文本身）叫「轉變」。用我們現代的詞語來比方，則「變」、「變文」是「戲」、「戲詞」，「轉變」是「唱戲」。

⑶演變文時以經常展示和卷收的畫卷配合演出。

⑷演的不是佛經故事，是歷史故事（當然，不能反過來證明不能演佛經故事，只能證明能演歷史故事）。這就破除了變文、變相必演佛經的偏見。

⑸演員是俗家女郎，而不是僧家尼姑，更非和尚（當然也不能反證僧家不演）。這就破除了變文是「俗講」的偏見。因為，俗講是化俗講經，只能是僧家辦的事情，俗家不行。

第五步，還得解疑。從上述可知，變文是說唱底本，表演時配合展示畫卷。畫卷似乎可以稱為「變相」圖卷了。可是，細心的研究者還可提問：敦煌遺書中變文卷子出得較多，相對的則變相畫卷較少，它們又怎樣相輔而行呢？這，可得到敦煌千佛洞裏去找答案。我們必須明確，敦煌卷子是藏經洞裏出來的，是和尚的書庫裏的貨色，大體上是和尚用的東西。同時，我們一定會看到，千佛洞裏滿壁壁畫。其中，採用一幅幅連續性畫面來表現的故事畫很多。其性質近似於現代的連環圖畫。連環圖畫一般在畫面下方附簡單說明；敦煌壁畫則是採用我國漢代以來石刻、屏風畫、畫卷等的手法，寫在畫面內空白處，且常採「題榜」式。手法是傳統的，內容可有它的特殊之處：有的是大段大段地抄變文。這一點是金維諾先生早在二十多年前已指出的。可惜這個重要發現極少被研究者利用。

除了壁畫外，藏經洞還出了許多畫幡，其中有些也採用了近似某些壁畫的連續畫面形式，不過限於畫幅，顯得具體而微，不能充分展開而已。這些畫幡，已有研究者指出，是為財力不足艱於布施壁畫的施主準備的，也便於僧人外出時攜行。日本研究敦煌學的學者梅津次郎先生，在他的論文《變與變文》中，首次指出，這類畫幡是可以配合變文演出的。例證是，德國人勒考克等從新疆境內克孜爾千佛洞瑪雅洞中剝走的一幅壁畫，畫面上畫的是阿闍王本生故事：在阿闍王與王妃之前，有兩個青年女子，一個人手持釋尊四相（誕生、降魔、成道、涅槃）畫幡，另一個則在口講指劃。看樣子很像在說唱〈八相成道〉之類的變文。日本大谷探查隊在克孜爾搞去的一張唐代壁畫殘片，殘存手持的畫幡一角，大概也是這類畫幡之一端。此外，據日本學者實地調查，日本的畫卷在古代有配合說唱故事使用的情況，特別在佛寺中更是如此。而日本佛教之受中國影響是不待贅言的事情，唐代更為明顯。

綜上情況，我們又可以推論：變文，不僅配合畫卷作一般性的世俗演出，而且在佛寺中，在石窟寺中，在某些特定場合，也能配合壁畫、畫幡等演出。壁畫上甚至抄錄片段的變文作為說明，以代替抄錄正規的經文。但它究竟是抄片段，而不像立石經那樣錄全文。就是對著它演出，也不能以說唱抄錄的片段為限，這是明顯的事。那麼，變文的單行便能找到較為合理的答案了。它不是完全單行，而是與畫卷、壁畫、畫幡等多種形式的繪畫作品配合的。可它也不是如過去某些研究者所認為的「圖主文從」「代圖本」。它又可不附著於圖畫，這是因為一種變文可供作多種形式的繪畫作品的演唱底本，所以它又可以不附著於一個變相本而單行。這個解釋，有助於說明藏經洞卷子中變文卷子多於變相卷子的情況，以及為什麼變文卷子多為單行的情況。

第六步，進一步推論「轉變」——即變文的演出情況。前面提到，變相有連環圖畫那樣的連續畫面形式的，這樣的畫叫做「一鋪」。看下列各例：

⑴伯三四二五號卷子，題目為〈金光明最勝王變相一鋪銘并序〉。伯四六九〇號中也有「金光明最勝王一鋪」。

⑵日本入唐求法高僧帶回日本的書畫目錄中，屢見「一鋪七幅」、「一鋪三幅」等字樣，

例：

大毗盧舍那大悲胎藏大曼荼羅一鋪七幅一丈六尺

大悲胎藏三昧耶略曼荼羅一鋪三幅

（以上見於《弘法大師將來目錄》）

天台大師感得聖僧影一鋪三幅彩色

（以上見於《日本國承和五年入唐求法目錄》）

南岳思大師影一鋪三幅

天台智者大師影一鋪三幅

（以上見於《在唐送進錄》）

⑶日本慈覺大師圓仁《入唐求法巡禮行記》卷一：

開成四年正月三日，始畫南岳天台兩大師像兩鋪各三幅。

（開成四年二月）五日，齋後，前畫胎藏曼荼羅一鋪五幅了，但未綵色耳。

⑷敦煌碑文，題記中亦多見「一鋪」字樣，如著名的〈大唐隴西李府君修功德碑〉中即有反映，題記更多。可以看出，一鋪畫不止一幅。看來它們又不是如現在照相的加印幾張，而是形象不同的幾幅合在一起，成爲一套。鋪，在古代有「鋪陳」之義，可引申爲「展開、展示」。一鋪，想來就指展示的一套，這一套定有內在聯繫。有的大師像，是否爲一生各個時期的像，抑或禪定、說法等各種不同類型却有聯繫的像，雖一時無法判明，但總是供瞻仰而展出的一套。它們已類似現代爲紀念某些人物而舉辦的圖片展覽。若配以變文，變文就是說唱形式的解說詞。這不是臆測，有變文本身爲據：

⑴伯三六二七號尾題：「漢八年楚滅漢興王陵變一鋪」。

⑵伯三六二七號、斯五四三七號都是〈王陵變〉，開頭是「從此一鋪，便是變初」。

⑶伯二五五三號，講王昭君故事，屬變文體裁，有「上卷立鋪畢，此入下卷」的話。

值得注意的是，這三個卷子，恰恰都不屬於佛經故事。它們又證明了，一鋪這個術語不僅應用於佛教繪畫，而且具有一般性的意義。大概，凡屬有連續性畫面的一套畫都可叫作一鋪，其性質近似於現代的組畫。它們也證明了，與變文配合的變相，是以「鋪」計算的，而且不限於佛經變相。有些研究者把變文、變相按內容分爲「經變」與「俗變」，看來確實存在著這兩類不同內容的作品，我們也可以採用這兩個術語來區分它們。不過，他們把經變、俗變包含的範圍搞得很大，包括了講經文、話本等非變文的作品，却是我們堅決不能同意的。

前引王昭君故事變文中，「上卷立鋪畢，此入下卷」一句，能幫助我們想像「轉變」的演出情況。向覺明先生曾引了一個很有趣又極有力的旁證：

明・馬歡《瀛涯勝覽》〈爪哇國〉條有云：「有一等人以紙畫人物、鳥獸、鷹蟲之類，如手卷樣，以三尺高二木爲畫幹，止齊一頭。其人蟠膝坐於地，以圖畫立地。每展出一段，朝前番語高聲解說此段來歷。衆人圜坐而聽之，或笑或哭，便如說平話一般。」（馮承鈞《校注》本頁十五）……與唐代轉〈昭君變〉之情形，亦甚相彷彿。（《唐代長安與西域文明》第三一七頁）

向先生所引述的旁證極爲精彩，我們更同意他的結論。「立鋪」，看來就是「以圖畫立地」，也就是把它掛起來。掛的是一鋪畫或其中的一部分，隨說唱隨展示隨卷收，一直到「上卷立鋪畢」，卷起來再換下卷。這種辦法，與現代電影放映機換片子有些彷彿。變文配合變相「轉變」的情況，大體如此。

最後一步，變文是這種演唱的底本，它分說、唱兩部分，我們已經明確了；說唱銜接之處有專門提示的話，我們也已知道了。我們就可以據此標誌來檢查，看《敦煌變文集》中哪些是變文，哪些不是變文了。可是事情並不如此簡單，現存明確題爲變文的材料中，斯四六五四、伯二七二一號〈舜子至孝變文〉，有白無唱，這是一種特例；伯四五二四號〈降魔變

〉畫卷紙背有唱無白，又是另一種特例。這又如何解釋。能否推論爲有些變文唱白兼備，有些有白無唱，有些有唱無白？我們不認爲如此。前面幾步推論已經證明，轉變時，變文配合變相，有說有唱，由說轉唱時有提示，這些都是變文的特點。變文，非有說有唱有提示過渡不可。那麼，又怎樣解釋前面兩種情況呢？我們認爲，這是因爲，在抄這種說唱底本時，可以單抄說白，也可以單抄唱詞。當然，完整的本子是唱白全錄，但不排斥單抄。

現在，我們可以檢查一下，《敦煌變文集》中所收，究竟哪些是變文，哪些不是變文。

⑴有明確題名的，或雖無明確題名而爲有明確題名各卷的姊妹篇的，自然都是變文。

⑵經《敦煌變文集》編者代擬題目稱爲「變文」的，須區別對待，用前述變文的特點去衡量。可以剔出，認爲不是變文的，有：

①〈伍子胥變文〉　雖有白有唱，而無明確的文圖配合痕跡。它像是大鼓書一類體裁的前身，雖有說有唱，而不配合圖畫。

②〈孟姜女變文〉：情況同於〈伍子胥變文〉。

③〈秋胡變文〉：情況同前。

④〈太子成道變文〉：乃「俗講」系統，非變文。

⑤不知名變文，包括伯三一二八、斯四三二七、斯三〇五〇各號，都不是變文，屬「俗講」系統。

⑶經《敦煌變文集》編者代擬題目稱爲變文，又具有變文特點的，應認爲變文，它們是：

①〈李陵變文〉

②〈張義潮變文〉

③〈張淮深變文〉

④〈董永變文〉

《敦煌變文集》編者註：「篇題依故事內容擬補。原卷編號爲斯二二〇四，共九三七字，敍述了整個故事。但文義多有前後不相銜接處，疑原本有白有唱，此則只存唱詞，而未錄說白。〈降魔變文〉畫卷，亦有唱無白，但其他抄本則有唱有白。」

這一篇，恐怕是錄唱詞而未錄說白的本子，但因不像〈降魔變文〉那樣有別的本子可以比對，又無文圖配合過渡語痕跡，我們只能存疑。它可能是變文，也可能是「伍子胥」、「孟姜女」一類。

一部《敦煌變文集》中所收，可指實爲變文者，不過如上述而已。

《敦煌變文集》中所收變文以外的材料，照我們看，大致可分兩類。一類是和尚「俗講」所用的底本，如講經文、押座文等；另一類則較爲複雜，尙待細分，其中包括種類不同的民間文學和通俗文學作品，如話本、俗賦等。

〔參考資料〕　周紹良、白化文編《敦煌變文論文錄》；王重民、向達《敦煌變文集》；鄭振鐸《中國俗文學史》第六章、《中國文學史》第三十三章；劉大杰《中國文學發展史》第十二章；太田辰夫《敦煌文學研究書目》。

變相圖

略稱「變」或「變相」，即將佛教故事，以繪畫、浮彫、彫塑等方式予以造形化者。「變」原是佛教用語，梵語爲pariṇama，意謂轉變，此處依其衍生義「變現」，即將佛教故事及經典中所述的譬喻、神奇事蹟，表現爲視覺上的造形。依《高僧法顯傳》載，五世紀初葉法顯曾見師子國無畏山精舍中稱爲「變」、「變相」的本生故事圖。

佛傳圖、本生圖是初期佛教故事畫的基本形式。按照故事情節或將故事中最具特色的部分，以比較簡單的構圖表現出來，俾使人易於理解故事內容。相對於後來以曼荼羅爲主的密教美術，此種變相圖可稱爲顯教美術。隨著佛教東漸，變相圖也傳入西域、中國等地，而在這些地區蓬勃發展。

傳入中國後，表現大乘經典經意及故事的變相圖有大規模的發展。許多故事錯置在同一畫面中，形成鉅大的構圖。根據大乘經典而繪者，稱爲「經變」。流行於唐代的變相圖，除

了善導繪於長安的淨土變相三（二）百鋪之外，在唐代畫史中亦不乏其例。根據《寺塔記》、《歷代名畫記》、《貞觀公私畫史》等畫史記載，作爲寺院壁畫的有「維摩變」、「本行經變」、「涅槃變」、「地獄變」、「西方變」等。此外，《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷十七及《不空羂索神變眞言經》卷十五也載有「大神通變」、「淨土阿彌陀佛變」等。在經變方面，除「維摩經變」、「法華經變」、「觀經變」、「藥師經變」之外，也有「西方淨土變」、「靈山淨土變」、「彌勒淨土變」等淨土變相。

經變多採用大畫面構圖，以一般信徒及大衆爲對象，使觀者理解故事及其意義。當時用來說明畫意的原文（即變文），已從敦煌發現多種。除對應經變之變文外，也有以〈王昭君變文〉等世俗故事爲題材的。「變」的意義逐漸擴大，乃使世俗故事畫也能適用。此外，在形式方面，後來也有畫卷出現。

日本在飛鳥、奈良時代所流傳的許多變相圖是從中國由船舶運載傳入的，此外日本本土也有製作，如法隆寺金堂的淨土變及當麻曼荼羅（觀經變）等是其代表作。根據《過去現在因果經》而繪製的《繪因果經》，是「變」作爲經典繪畫化的最佳範例。此一經典，主要在記述佛傳，其下半部書寫經文，上半部則係對應經文情景所連續繪出的圖畫，類似後來的畫卷。

平安時代以後，「變」或「變相」的意義似乎逐漸不明，稱爲「變」或「變相」的用語例相對減少，而轉仿密教的曼荼羅作爲用語。除當麻曼荼羅、九品曼荼羅、淨土曼荼羅、迎攝曼荼羅等各種淨土變外，也有法華經變相之法華（經）曼荼羅等變相圖。中世以降，流行六道繪及聖德太子繪傳等圖解說明，對後來的說唱文學、故事文學、民間藝術皆有不小的影響。

〔參考資料〕 陳清香《佛經變相美術創作之研究》。

變易生死

具名不思議變易死、不思議變易生死。略稱變易死，或無爲死。二種生死之一。「分段生死」之對稱。指阿羅漢、辟支佛及大力菩薩等所受之界外意生身。據《勝鬘經》〈一乘章〉及《成唯識論》卷八所述，凡夫等以取爲緣，以有漏業爲因，而感三有之異熟身，此即分段生死；而阿羅漢、辟支佛及大力菩薩則以無漏有分別業爲因，所知障無明住地爲緣，因而感殊勝細妙之異熟果。其果係由悲願力所改變，身命皆無齊限，故名變易生死。

變易生死是出過三界之身。阿羅漢、辟支佛及大力菩薩已斷四住地之惑（煩惱障），不復受界內分段身，故生於界外受變易身，以此身迴入三界，長時修菩薩行，至無上菩提。

有關「變易」一詞之語義，據吉藏《勝鬘寶窟》卷中（末）所述，分段生死有色形區別及壽期長短；而變易生死僅係心神念念前變後異，其身形及壽量並無定限。又，《大乘義章》卷八（本）謂變易生死總有三別，其文云（大正44・615c）：

「言變易者，汎釋有三。一者微細生滅無常念念遷異，前變後易名爲變易。變易是死，名變易死。故地持中，生滅壞苦，名變異苦，此通凡聖。二者緣照無漏所得法身神化無礙，能變能易，故名變易。變易是死，名變易死，此該大小。三者眞證法身隱顯自在能變能易，故言變易；變易非死，但此法身，未出生滅，猶爲無常死法，所隨變易身上，有其生死，名變易死，此唯在天。雖有三義，勝鬘所說，第二爲宗。」

此中，第一義是將微細生滅當作變易死；第二義是將緣照無漏所得之法性身當作變易死；第三義謂眞證法身如來藏未出生滅間，猶爲無常死法所隨逐，故名之爲變易死。又據《大乘義章》所述，變易生死有事識之變易與妄識中之變易之別。事識中之變易生死，是指於六識中，緣照無漏所受之果報；妄識中之變易生死，係指於第七識中，緣照無漏所得之果報。

事識中之變易，又可分爲阿羅漢及辟支佛所受身、種性解行人所受、地上菩薩所受等三種。妄識中之變易也分爲地前菩薩所受身、地上所受、八地以上所受等三種。

又，《勝鬘寶窟》卷中（末）分變易爲自報變易與爲物變易。以無漏五陰爲體、無漏業爲因、無明爲緣者，稱爲自報變易；以色陰爲體、悲願爲因、衆生根欲爲緣者，稱爲爲物變易。

此外，有關受變易身者之種別及其階位，諸家說法不一。《勝鬘寶窟》卷中（末）總舉五說，吉藏又依據《法華經論》之說，以地前是凡夫，故受分段生死，初地以上之菩薩則受變易。《成唯識論述記》卷八（末）則作四種分別，即：凡夫及四果之定性，唯受分段，不受變易。二乘無學之不定性與八地以上之菩薩唯受變易，不受分段。前三果之不定性與七地以前之菩薩受分段，亦受變易。

〔參考資料〕《無上依經》卷上；《法華經玄義》卷二（上）；《維摩經文疏》卷一；《大乘法苑義林章》卷六（本）；《成唯識論掌中樞要》卷下（末）；《成唯識論演祕》卷二（末）；《華嚴經探玄記》卷六；《華嚴五教章》卷二。

顯色（梵varṇa-rūpa，藏kha-dog-gi gzugs）

指眼識對境的色境中，顯然可見的色。「形色」的對稱。俱舍家謂顯色有青、黃、赤、白、雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇等十二種。此中，雲，是指龍氣。煙，是指火氣。塵，是指風吹細土。霧，是指地之水氣蒸騰。光，是指日焰。明，是指月、星、火藥、寶珠、電等諸焰。影，是指障礙光明之後所見之餘色。闇，是指全不能見。此中，青、黃、赤、白等四者爲本色，其餘皆係在其差別上所建立者。又，此十二種皆爲實色，有各別之極微。

唯識家在前述十二種中加上「空一顯色」（天空中的琉璃色），合爲十三種。並謂其中唯青、黃、赤、白等四者是實色，其餘皆爲假色。唯有眼識所緣者是實色，其餘皆爲五俱意識所緣。

此外，《阿毗達磨集論》卷一另加一迥色（無物之空處色），而合爲「十四顯色」。

〔參考資料〕《大毗婆沙論》卷十三、卷七十五、卷八十五；《識身足論》卷一；《阿毗達磨順正理論》卷一；《大乘成業論》；《成唯識論述記》卷二（本）。

顯蔭（1902～1925）

近代中國僧。江蘇崇明縣人。俗姓宋。初依諦閑出家。民國十二年（1923），與包承志東渡日本。是年冬抵高野山，就天德院金山穆昭阿闍黎修學密法。經一年餘，受灌頂學位，佩法身佛心印。十四年返國，寓居上海閘北錫金公所，滬杭學佛居士紛紛請其傳法灌頂，盛極一時。同年五月圓寂，時年僅二十四歲。

師文筆洗鍊，曾爲日本《大正新修大藏經》及丁福保所編之《佛學大辭典》撰序。譯述作品有《眞言宗義章》、《眞言宗綱要》、《眞言安心義章》、《十八道祕記》等。

顯戒論

有關日本大乘戒思想之第一部論著。三卷。日本天台宗開祖最澄著。收在《大正藏》第七十四册。內容主要在闡述大乘圓頓戒之意義，並舉出典據以說明建立一乘戒壇之必要。最澄嘗上表請廢小乘戒儀，而立大乘戒儀，並別設大乘戒壇。然此舉引起南都諸宗之多方論難。針對此事，最澄乃撰此書。全書凡分五篇五十八明據，五篇篇名依次爲開雲顯月、開顯三寺所有國、開顯文殊上座、開顯大乘大僧戒、開顯授大乘戒爲大僧。

此書之註釋書有可透《顯戒論贊宗鈔》一卷、眞流《顯戒論闡幽記》三卷、覺寶《顯戒論講辯》三卷等。

顯宗記

一卷。唐·荷澤神會著。全稱《荷澤大師顯宗記》。收在《景德傳燈錄》卷三十、《全

唐文》卷九一六。據傳本書是作者在天寶四年（745），於滑台爲北宗禪者攻擊時所著，主要敍述南宗頓悟之旨，並論述傳衣在禪宗傳承中的重要性。

全篇爲六六〇字之短文（參見附錄一），內容大體以《金剛般若經》之「般若空智、應無所住而生其心」爲立足點，並承繼後秦・僧肇之〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉，以及六祖慧能《法寶壇經》中〈定慧第四〉之思想。

在敦煌所發現之禪籍中有〈頓悟無生般若頌〉一文，爲本篇之異本，胡適所編《神會和尚遺集》卷四中對該文曾有介紹。

◉附一：《景德傳燈錄》卷三十〈荷澤大師顯宗記〉

無念爲宗，無作爲本，眞空爲體，妙有爲用。夫眞如無念非想念而能知，實相無生豈色心而能見。無念念者即念眞如，無生生者即生實相，無住而住常住涅槃，無行而行即超彼岸。如如不動，動用無窮；念念無求，求本無念。菩提無得淨五眼而了三身，般若無知運六通而弘四智，是知即定無定，即慧無慧，即行無行。

性等虛空體同法界，六度自茲圓滿，道品於是無虧，是知我法體空，有無雙泯。心本無作，道常無念，無念無思、無求無得、不彼不此、不去不來，體悟三明，心通八解，功成十力，富有七珍，入不二門，獲一乘理，妙中之妙即妙法身，天中之天乃金剛慧。湛然常寂，應用無方，用而常空，空而常用，用而不有即是眞空，空而不無便成妙有。妙有即摩訶般若，眞空即清淨涅槃。

般若是涅槃之因，涅槃是般若之果，般若無見能見涅槃，涅槃無生能生般若，涅槃般若名異體同，隨義立名，故云法無定相。涅槃能生般若，即名眞佛法身；般若能建涅槃，故號如來知見。知即知心空寂，見即見性無生，知見分明，不一不異，故能動寂常妙，理事皆如如，即處處能通達，即理事無礙。

六根不染即定慧之功，六識不生即如如之力。心如境謝，境滅心空，心境雙亡，體用不異。眞如性淨，慧鑒無窮，如水分千月能見聞覺知，見聞覺知而常空寂。空即無相，寂即無生。不被善惡所拘，不被靜亂所攝，不厭生死，不樂涅槃，無不能無，有不能有，行住坐臥，心不動搖。一切時中獲無所得，三世諸佛教旨如斯，即菩薩慈悲，遞相傳受。

自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見，至於達磨，屆此爲初，遞代相承，於今不絕。所傳祕教要藉得人，如王髻珠終不妄與。福德、智慧二種莊嚴，行解相應方能建立。衣爲法信，法是衣宗，唯指衣法相傳更無別法，內傳心印印契本心；外傳袈裟將表宗旨。非衣不傳於法，非法不受於衣。衣是法信之衣，法是無生之法，無生即無虛妄，乃是空寂之心，知空寂而了法身，了法身而眞解脫。

◉附二：胡適〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉（摘錄自《胡適禪學案》第二部）

《頓悟無心般若頌》，又叫作《荷澤大師顯宗記》，現存三本：

（甲）《景德傳燈錄》卷三十收的《荷澤大師顯宗記》。《全唐文》所收《神會顯宗記》即是根據《傳燈錄》。

（乙）矢吹慶輝影印倫敦英國博物院藏的敦煌寫本《頓悟無生般若頌》，原編號Stein 296。收在矢吹慶輝編的《鳴沙餘韻》的第七十八版。《鳴沙餘韻》是矢吹博士影印的二百三十件倫敦英國博物院藏的敦煌寫本佛教「珍篇佚書」，昭和五年（民國十九年，1930）十月出版。

此本有頭而無尾，殘存二十行，首題「頓悟無生般若頌」。

（丙）胡適校寫倫敦英國博物院藏的敦煌寫本《頓悟無生般若頌》，原編號Stein 468，收在《神會和尚遺集》卷四，民國十九年（

1930）四月出版。

此本有尾而無頭，殘存三十一行，尾題「頓悟無生般若訟（頌）一卷」。我在民國十五年（1926）在倫敦發見此殘葉，偶然認得其中「所（傳）祕教，意在得人，如王繫（髻）珠，終不妄與」一句話，好像是我讀過的《荷澤大師顯宗記》的文字。後來翻檢《景德傳燈錄》卷三十收的《顯宗記》，與敦煌殘葉對照，我才考定這幾葉《頓悟無生般若頌》是神會的《顯宗記》的最古本的後半篇。（看《神會和尚遺集》）

我當時鈔了這殘卷，後來用《顯宗記》補了殘缺的前面二百三十三字，又詳記後半篇敦煌本與《傳燈錄》本的異同，寫作《神會遺集》的第四卷。我當時沒有夢想到《頓悟無生般若頌》的前半篇也在英國博物院裏，被編作Stein 296號，在前一年（1925）已被日本的矢吹慶輝博士照了相片帶回東京去了。

昭和五年（1930）矢吹先生印行他的《鳴沙餘韻》，只有圖版一百零四幅，而沒有解說。目錄裏並沒有記出那寥寥二十行的《頓悟無生般若頌》。

兩年之後（民國二十一年，昭和七年，1932），矢吹博士寫他的《鳴沙餘韻解說》時，他已讀了我的《神會和尚遺集》，已見了我校寫的《頓悟無生般若頌》和我的短跋了。所以他在《解說》（第二部）裏，特別提到那寫在「無心論一卷」之後的《頓悟無生般若頌》二十行，還引我的短跋，說此頌即是神會的《顯宗記》，說此頌無「西天二十八祖」的話而有「傳衣」之說，故我推測「似此頌眞出於神會之手」，可能是《顯宗記》的原本。

但矢吹博士當時不曾仔細分析我用《顯宗記》補了二百三十三字的此頌全文，他沒有注意到我的校補本只有後面的三百十二字是倫敦鈔來的敦煌寫本。他誤把那補全的五百多字都看作倫敦的Stein 468號了，所以他說：

「斯坦因所蒐集的寫本題作『頓悟無生般若頌』的，至少有兩本：㈠第二九六號，鈔在《無心論》之後；㈡第四六八號，首有闕，尾題『頓悞無生般若訟一卷』。兩相對比，異句異字不少，而㈠相當於㈡的首部。」

他又說：「對照㈠、㈡，㈡比㈠增出頗多，故近於《顯宗記》。若㈡爲㈠之原形，㈠更可認爲㈡的稿本。……」

我在今年十一月中，才得讀矢吹先生的《解說》。我試把他的圖版第七十八版的二十行《頓悟無生般若頌》校寫出來，方才發現他在三十三年前照相的二十行正是我在三十二年前校寫的三十一行的前半篇。這五十一行，原是一篇鈔在六葉粗紙上，每葉摺成兩半。前面的兩葉半編作Stein 296號，被矢吹慶輝先生照了相片，影印在《鳴沙餘韻》裏了。後面的三葉半脫落了，被編作Stein 468號，被我鈔寫了，校印在《神會和尚遺集》第四卷裏，矢吹本末句到「用而」兩字爲止，胡適本開頭是「不有」二字，合起來正是「用而不有」一句！這兩個殘本合併起來正是一篇完整的《頓悟無生般若頌》！

矢吹先生說的「㈠相當於㈡的首部」，本來不錯，他又說「兩相對比，異句異字不少」，「㈡比㈠增出頗多」，那就大錯了。㈠（即乙）與㈡（即丙）是一篇的前後兩半，故沒有異句異字可以互校。

〔參考資料〕 《禪籍志》卷上；印順《中國禪宗史》第七章；忽滑谷快天《禪學思想史》上卷；鈴木大拙《禪思想史研究》二。

顯通寺

㈠**山西古刹**：位於山西省五台縣台懷鎮北側，爲五台山五大禪處之一。相傳始建於東漢，然其詳不得而知。古稱大孚靈鷲寺。唐代時曾被擴建，則天武后且爲改名爲大華嚴寺。明太祖時，重新修建，並改稱今名。

寺域規模宏大，占地八萬平方公尺。現存建築均爲明清重建形式，沿寺內之中心線，並列有七座殿宇，分別爲觀音殿、文殊殿、大佛殿、無量殿、千鉢殿、銅殿與藏經殿。其中，

無量殿與銅殿最富盛名。無量殿原名無樑殿，結構奇特，殿內不用樑木，利用磚石砌成拱門以資支撐，爲我國無樑建築中之傑作。銅殿建於明・萬曆年間（1573～1620），傳說採用十二萬斤銅所鑄成，其中四壁並鐫鏤有萬餘尊佛像。殿前又有銅塔、銅鐘。

又，從山門至千鉢殿，皆燃青燈，住衆須吃長齋，屬顯教範圍。千鉢殿之後，建築風格改變，供奉之佛像亦不同，寺內點酥油燈，住衆吃牛羊肉，屬於密教範圍。

(二)位於安徽省淮北市相山南麓：又名相山廟。晉・太康五年（284）始建，歷代整修，宋・元豐年間（1078～1085）賜額「顯通」；齊（劉豫）・阜昌二年（1131）封該寺神靈爲顯濟王，故又名顯濟王廟。現存山門、殿宇爲清代結構，內存宋、元、明、清修寺的碑石多方。今闢爲淮北市博物館。

顯識論（梵Vidyānirdeśa-śāstra）

一卷。陳・眞諦譯。又作《顯識品》。收在《大正藏》第三十一冊。內容旨在闡明三界唯識之義。全書大致可分三部分：第一部分係本文，主要在闡釋「顯識起分別，分別起熏習，熏習起顯識，故生死輪轉」一偈。此偈前三句相當於「種子生現行，現行熏種子，種子生種子」之理，闡示阿梨耶識緣起之綱要。第二部分係總釋，主要在解說九種顯識、二種分別識、熏習之四方便（四善根）及其廣、略種種觀。第三部分爲逐字釋，闡明「三界唯識」之義，並逐字解釋二種識、二種熏習。

本論題目之下有「從無相論出」之語，而且《高麗大藏經》及宋、元、明三本之本論卷首皆題有「顯識品」。據此看來，本論可能是解釋《無相論》中之〈顯識品〉之作。然《無相論》並未被漢譯，作者亦不詳。又，本論之註中記有「義疏九識第三，合簡文義有兩：(一)明識體，(二)明識用。一識體者出唯識論」等語，其中之「義疏九識」，可能係指眞諦所倡言之九識義。同爲眞諦譯之《轉識論》，論題下不僅有「從無相論出」一語，文中亦有「具如九識義品說」之語，由此可知本論與《轉識論》關係密切。至於文中之「出唯識論」一語，似意味本論中之「一切三界唯有識」等文係出自《唯識論》。若果如此，則可說《唯識論》爲《無相論》之異名。

此外，本論之譯語中，有頗爲中國式之用語。如稱阿梨耶爲「梨耶」，稱阿陀那爲「陀那」，與同爲眞諦所譯之《攝大乘論》等所用者不同。故本論可能係眞諦或其門徒所作。

〔參考資料〕 宇井伯壽《印度哲學研究》卷六。

顯密二教

指顯教與密教。爲佛教教法之分類方式之一，也是判教方式之一。顯教是可用文字語言顯示的教法，密教是依文字語言無法全然顯示的祕密教法。如就密教之角度來衡量，密教以外的一切教法都是顯教。日本眞言宗始祖空海在其《辯顯密二教論》中，曾將顯密二教作強烈的對比。並依佛身、教法、成佛、教益四方面來敍述密教的優越。

空海自唐回國後，向朝廷進呈《御請來目錄》一書，書內嘗云（大正55・1062c）：「又夫顯教則談三大之遠劫，密藏則期十六之大生，遲速勝劣，猶如神通、跛驢。」依空海所見，佛法之中，凡以他受用身及應化身說法的便是顯教；凡以自性受用身說法的，便是密教。其《辯顯密二教論》卷上云（大正77・374c）：

「夫佛有三身，教則二種。應化開說，名曰顯教，言顯略逗機。法佛談話，謂之密藏，言密奧實說。顯教契經部有百億，分藏，則有一十五十一之差；言乘，則有一二三四五之別；談行，六度爲宗；告成，三大爲限，是則大聖分明說其所由。若據祕藏金剛頂經說，如來變化身爲地前菩薩及二乘凡夫等說三乘教法，他受用身爲地上菩薩說顯一乘等，並是顯教也；自性受用，佛自受法樂，故與自眷屬各說三密門，謂之密教。」

此外，覺鑁在《顯密不同頌》中，主張自性法身所說之《大日經》等爲密教；其他應化身等所說之一乘及三乘等並屬顯教。

然台密所說與東密稍異，依圓仁《蘇悉地經略疏》、安然《眞言宗教時問答》卷四所述，係以三乘教爲顯教，一乘教爲密教，密教之中又可分爲理密與俱密。《華嚴》及《法華》等爲理密；《大日經》等爲理事俱密。亦即主張所謂「事勝理同」之說。

◉附：神林隆淨著・歐陽瀚存譯〈顯密二教〉
（摘錄自《密宗要旨》第三章）

弘法大師以前之顯密思想

顯密兩教之差異，其說起於弘法大師以前，當知判教之端緒，是時既已肇始。所謂顯密二教之差異，厥在於成佛之遲速，惟時實已昭著。其說大致謂顯教之修行方法，成佛極難；密教之修行方法，則成佛甚易。不空三藏所譯《金剛頂五祕密經》曾有「於顯教修行者，久經三大無數劫」之記述是即表示謂顯教之修行方法不適切之意。顧於修行者之罪業，及智識之有無等，毫未加以考慮，而惟非難修行方法不得其宜，故須空費所謂三大無數劫之長時間。若依照眞言密教之修行方法，則現在之肉身即得成佛，其詞意甚顯明也。

夫眞言密教之對於他宗，自認爲有優越之權者，厥爲即身成佛之一義，此即身成佛之思想，乃成就《大日經》及《金剛頂經》中幹之思想。《大日經》卷三明謂於無量劫，勤求諸苦行所不能得，而眞言門行道諸菩薩即於此生而獲得之。斯即以示眞言行菩薩，於此現在之生涯而能成佛之義也。

然則何以依眞言教法而能即身成佛，其他教法則不能歟。蓋以眞言法教中，曾有三摩地（等持）法之說明。不空三藏所譯《發菩提心論》有云，惟眞言法中，即身成佛，是故說三摩地法。於諸教中，闕而不書，即以闡述此理由。此三摩地法者，指阿字月輪觀（Candra-bimba akṣara-bhavana），（中略）但須注意者，《五祕密經》所指稱爲顯教者，與大師所謂之顯教異，與目爲大乘佛教之唯識教義相當。唯識教義者，天台山智者大師（智顗，538～597）等嘗稱之爲三乘教（聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘），對此三乘教，三論宗之嘉祥大師（吉藏，549～623）而稱天台華嚴等爲佛一乘教。眞言乘教者，在於高唱成佛，其當屬於一乘教之部類自無異議。但據此而觀，《五祕密經》所言之密教，不僅爲一乘教之意義，如無畏三藏（637～735）之《大日經疏》卷九有云，略說法有四種，謂三乘及祕密乘，則祕密乘乃爲對於三乘教所判者也。

弘法大師之顯密判教

弘法大師以前，以成佛遲速爲識別顯密二教之唯一標準；大師以後，則當注意下列四點：

⑴能說佛身

《二教論》之開端，即詳晰說明顯密二教，能說佛身之異，謂佛身有應身（變化身）、報身（受用身）、法身之不同。報應二身說顯教，法身則說密教。依此說所成就者，爲分別聖位修證法門。據此以明佛身有自性身、受用身、變化身、等流身四種法身之別。就中變化法身，於閻浮提摩竭陀國之菩提道場得正等覺，因於地前菩薩，聲聞、緣覺、凡夫等爲說三乘教法之佛身。自性身者，以明於諸佛自證之境界，能說法之佛身。苟若再進一步，謂四種法身完全爲互異之佛身，則當否定爲非如此。蓋僅以表示一佛身上資格之異，非爲四種法身各別之佛身存在。據《分別聖位經》所引梵本《入楞伽經》之所說，足以證明。故僅自其資格上觀之，變化身與他受用身同爲顯教之佛身，僅自性法身與自受用身因於自受法樂，而與自身眷屬相俱，互說三密平等法門，惟此二身得爲眞言密教之教主也。

⑵所說教法

顯教以力陳吾儕凡夫之由來，及由凡夫成佛之修行方法等爲主，法身內證之境界，以爲超經驗之範圍，避而不譚；惟密教則以此超經驗之世界爲出發點，循之爲立說之權輿。慈恩

大師（632～682）之《二諦義》所言，第四勝義諦者，謂非安立，生空無我，廢詮談旨，一眞法界，是爲顯教法教之極致，蓋以說明知慮言詮所不及之義。故大師之所謂一眞法界，體妙離言云者，乃顯教之說；若眞言密教，則以此體妙離言之境致，說爲自性法身之如義眞實語也。

⑶所化根機

大師一方又謂顯教密教，於法教當無似此截然之區別，依其對於法教理解力之有無，或爲顯教，或爲密教。《般若心經祕鍵》所謂顯密在人，聲字即非是也。通佛教之《般若心經》，淺智者惟在以之視爲《大般若經》之精要，是人不過認此經爲屬於顯教之部類。若爲上根深智之人，則領取此經爲說自性法身如來深密之教法。《發菩提心論》曾言，上根上智之人爲大度量而勇銳無惑者，宜修佛乘，故惟上根上智之人，方認爲可學眞言教；若無上根上智之人，則無勉强說示於人之必要。此非獨大師如此，即大師以前之祖師亦以爲如此也。

⑷成佛遲速

依於成佛之遲速，而立顯密二教之異同，弘法大師與以前祖師毫無所異。大師因欲更昌明此義，爰著《即身成佛義》云。

善無畏（637～735）、金剛智（670～741）、不空（705～774）等密教祖師正忙於介紹印度思想於中國，無暇批評佛陀一代之教說，而樹立宗教上之一大卓識。此等祖師，僅主張眞言曼荼羅宗之成佛方法，比較以前其他佛教，彌爲進步。至弘法大師，乃列舉佛教思想之代表著作，悉加批評，以明其深淺短長，由是眞言密教之立場，乃得確實規定。故顯密兩教之判釋，在密教之祖師中，任何人無出大師之右者，此洵可公言之也。

〔參考資料〕《法華經玄義》卷十（上）、卷十（下）；《十住心論》卷九、卷十；《大日經指歸》；《顯密不同頌》；《密宗思想論集》（《現代佛教學術叢刊》⑬）；宇井伯壽《佛教汎論》。

顯揚聖教論（梵Prakaraṇāryavācā-śāstra）

二十卷。印度・無著造，唐・玄奘譯。收在《大正藏》第三十一册。現僅存漢譯本，梵語原本及藏譯本皆不傳。其內容主要在顯揚《瑜伽師地論》之要義，分〈攝事〉、〈攝淨義〉、〈成善巧〉、〈成無常〉、〈成苦〉、〈成空〉、〈成無性〉、〈成現觀〉、〈成瑜伽〉、〈成不思議〉、〈攝勝決擇〉等十一品，總計有二百五十二頌半。

此外，玄奘曾將偈頌部分別譯而成《顯揚聖教論頌》一卷。此一卷本頌與論文二十卷之關係，歷來頗多異說。有謂頌係無著所作，論則爲世親所作。

法相宗以此論爲瑜伽十支論之一。其註釋書有《顯揚疏》（唐・窺基）、《顯揚論疏》八卷（新羅・璟興）等，然今皆不傳。

◉附：歐陽漸《瑜伽師地論敍》（摘錄）

《顯揚論》者，錯綜《瑜伽地》要，而以顯教爲宗。有染有淨，然後有教，以染淨事攝《瑜伽地》，〈攝事〉第一。旣有教事必有教義，〈攝淨義〉第二。教以四諦爲根本，但是苦集而非是染，但是滅道而非是淨，染淨是假，諦之爲實，增諦而七，〈成善巧〉第三。教以四法印爲觀行，綜瑜伽義，詮染淨事，〈成無常〉、〈成苦〉、〈成空〉、〈成無性〉第四至第七。教爲聞熏，必極見道，〈成現觀〉第八。現觀資糧，要先思議，〈成瑜伽〉第九。不可思議尤應遠離，〈成不思議〉第十。最勝十相，抉擇九事，〈成攝勝抉擇〉第十一。

無著大悲，救惡取空，旣請慈尊說瑜伽教，復爲難持，約文標旨說十一品。階梯已得，升進無難，踴躍歡喜，得未曾有。然有數義，此略抉擇。染淨爲教，不稱染淨而稱攝事者，諸佛語言，九事所攝。此之九事，雖是異門，然不離事，故名攝事。《顯揚》九事攝《瑜伽》十七地者，初之五事攝瑜伽境，次之二事攝瑜伽行，後之二事攝瑜伽果爲詮染淨。錯綜地

義，不以地名。四嗢柁南不稱無我品而稱無性品者，翻顯無性但爲無我，非一切無，生空屬空，法空無我。雖簡二乘實詮法有，是爲《顯揚論》以顯教爲宗義。

〔參考資料〕 呂澂〈顯揚聖教論大意〉（《呂澂佛學論著選集》卷一）；《唯識典籍研究》二（《現代佛教學術叢刊》㉚）。

體（梵svabhāva、bhāva，巴sabhāva、bhāva，藏raṅ-bshin、ṅo-bo）

指本質或體性，即法之本質，亦指可作爲「法」存在之根本條件的實體。《摩訶止觀》卷五（上）云（大正46・53b）：「如是體者，主質故名體，此十法界陰俱用色心爲體質也。」

在印度哲學諸派中，數論認爲一切法之體爲一；勝論主張一切法，其體各別。小乘說一切有部亦說諸法之體各別，皆爲實有。大乘唯識家則認爲一切諸法有遍計、依他、圓成三性之別，且以此中之圓成實性爲眞實體性。

《佛性論》卷二〈三性品〉謂體有通、別二種，即遍計、依他、圓成之三性，通爲諸眞諦之體，但三性中又各有實義，分別性（遍計）之體恆無所有，依他性之體有而不實，眞實性（圓成）之體有無皆眞實。

此外，《十八空論》謂七種眞如即是一切法之體性，以是體性故，故說爲我。《究竟一乘寶性論》卷四云（大正31・838c）：「眞如清淨法，名爲如來體。」又，《大乘起信論》云（大正32・576a）：「心眞如者，即是一法界大總相法門體。」凡此所說，皆以眞如爲一切現象諸法之實體。

〔參考資料〕 《佛性論》卷一；《成實論》卷十六〈六通智品〉；《維摩經玄疏》卷一；《大乘起信論義記》卷上；《華嚴五教章》卷四；《華嚴五教章通路記》卷二十六；印順《中觀今論》第八章。

體空觀

天台四教中通教菩薩的觀法。即觀色心諸法的當體如幻即空。又稱即空觀、如幻即空觀。由於一切均由因緣所生，並無實自性，因此色心諸法不待分析，當體如幻、即空。關於此一觀法，湛然之《止觀輔行傳弘決》卷六之二云（大正46・337b）：「通人既觀諸法如幻，幻本不生今無所滅。」蒙潤之《四教儀集註》卷八及《天台西谷名目》亦有進一步的說明。

若將此體空觀及藏教之析空觀作一對照，兩者皆從假入空觀，亦均有破界內見思惑之能，但觀法上巧拙不同，體空觀被稱爲巧度觀，析空觀被稱爲拙度觀。《摩訶止觀輔行》卷六之二解釋「巧度」、「拙度」云（大正46・337c）：

「若用草筏名爲拙渡，用方舟者名之爲巧。（中略）苦行頭陀，初中後夜勤心禪觀，苦而行道名爲拙度，（中略）觀諸法實無縛無解，心得清淨名爲巧度。」

〔參考資料〕 慧澄《四教儀集註半字談》卷五；大寶《四教儀集註冠導》卷下。

二十四劃

靈祐（771～853）

唐代僧。溈仰宗（禪宗五家七宗之一）初祖。福州長溪（福建省）人，俗姓趙。十五歲從建善寺法常（一作法恆）出家，三年後，受具足戒於杭州龍興寺，又從錢塘義賓受律部。後參百丈懷海，並嗣其法。憲宗元和（806～820）末年，奉懷海之命，至溈山弘揚禪風，山民感念其德，羣集共建同慶寺。其後，相國裴休前來聞道，聲譽大揚，學侶雲集，遂於此敷揚宗風達四十年之久，世稱溈山靈祐。大中七年示寂，世壽八十三。勅諡「大圓禪師」。著有《潭州溈山靈祐禪師語錄》一卷、《溈山警策》一卷等。法嗣有仰山慧寂、徑山洪諲、香嚴智閑等，其中，慧寂於仰山宣揚師風。靈祐與慧寂之法脈，世稱為溈仰宗。

◉附一：乃光〈溈仰宗禪要〉（摘錄自《現代佛教學術叢刊》③）

溈山禪師名靈祐，福州長谿趙氏子。年十五出家，依本郡建善寺法常（宋・贊寧《僧傳》〈溈山傳〉作法恆）律師，「執勞每倍於役」（《僧傳》語）。於杭州龍興寺究大小乘教（《僧傳》有「冠年剃髮，三年具戒，附有錢塘上士義賓授其律科」等語，比較可信。又有師入天台遇寒山拾得「授記」諸語。此等皆係傳說，信史難徵）。師年二十三遊江西參百丈，丈一見許之入室，遂居參學之首。

侍立次，丈問誰？師曰：「某甲（當作靈祐）。」丈曰：「汝撥爐中有火否？」師撥之，曰：「無火。」丈躬起，深撥得少火，舉以示之，曰：「汝道無，這個聻（讀若呢）？」師由是發悟，禮謝，陳其所解。丈曰：「此乃暫時歧路耳。經云『欲識佛性義，當觀時節因緣』，時節既至，如迷忽悟，如忘忽憶，方省己物不從他得。故祖師云『悟了同未悟，無心亦無法』，只是無虛妄凡聖等心，本來心法原自備足。汝今既爾，善自護持！」

此即溈山悟道因緣。此中當深觀溈山撥火無火，因百丈深撥得少火而悟入，說明「從緣悟達永無退失」（靈雲覩桃花悟道語）之範例。百丈援經證成，「欲識佛性義，當觀時節因緣」，尋思到了時節成熟，好似「如迷忽悟，如忘忽憶」一般，不尋思，雖遇緣亦難爾也。百丈又徵諸祖師語，證成「方省己物不從他得」之自證境界。「悟了同未悟，無心亦無法」，此乃悟後示人之悟，道常在目前，心本來是佛，一切「原自備足」。

（溈山）次日同百丈入山作務，丈曰：「將得火來麼？」師曰：「將得來。」丈曰：「在什麼處？」師乃拈一枝柴，吹兩吹，度與百丈。丈曰：「如蟲御木。」

百丈問「將得火來麼」？這與臨濟大悟的激箭似地機用活脫隨悟而顯、如應而出者有別。溈答「將得來」，此乃大悟了自肯承當之語。百丈再追問一句「在什麼處」？未得宗旨者，管教他手眼無措。溈山正是會者不忙，忙者不會「拈一枝柴，吹兩吹，度與百丈」。這正說明了眞個會得「無在不在」（〈信心銘〉語），此「火」熊熊直照一切處，處處機用總成家常。百丈只是道「如蟲御木」。是肯他是不肯他？月印寒泉，他們二人自家知道。臨濟宗師宗杲，拈此勘驗公案云：「百丈若無後語，幾被典座（溈山悟道時正在百丈會下作典座）熱瞞。」如此一拈，揚却溈山，靠倒百丈，更臻玄極。

靈祐如何開創溈山道場，也有一段因緣。一位司馬頭陀見百丈，談起湖南溈山之勝，宜結集法侶建大道場。丈因語衆，若能下語出格，當與住持，即指淨瓶問曰：「不得喚作淨瓶，汝等喚作什麼？」時首座華林覺曰：「不可喚作木楔也。」丈乃問師，師踢倒淨瓶，便出去。丈笑曰：「第一座輸却山子也。」遂遣師往。溈山峭絕，敻無人烟，虎狼縱横，莫敢往來，師拾橡栗充食者數年。未幾，大安上座同數僧從百丈來輔佐，於是人稍集，後衆至一千

五百，潙山禪學風動天下。

潙山敷揚宗乘，極負道望。與其他宗師有關的像嘆服臨濟之外，尚有三件大事可舉：

⑴肯定德山

德山（宣鑒）悟道於龍潭（崇信）座下。後遊方參學：

抵潙山，挾複子上法堂，從西過東，從東過西，曰：「有麼，有麼？」（潙）山坐次，殊不顧盼。德曰：「無，無。」（雪竇著語云：「勘破了也。」）便出。至門首，乃曰：「雖然如此，也不得草草。」遂具威儀再入相見，才跨門，提起坐具曰：「和尚！」（潙）山擬取拂子，德便喝，拂袖而出（雪竇著語云：「勘破了也。」）。潙山至晚問首座：「今日新到在否？」座曰：「當時背却法堂，著草鞋出去也。」（潙）山曰：「此子以後向孤峯頂上盤結草菴，呵佛罵祖去在。」（雪竇著語云：「雪上加霜。」）

此則公案，甚爲著名。潙山具特達的俊眼，肯定了德山一生。潙山作風雍容大雅，儘管別人使盡震駭的手段，而挫銳解紛揭穿底子，終舊於他。雪竇復頌云：

「一勘破，二勘破，雪上加霜曾險墜！飛騎將軍入虜庭，再得完全能幾個？急走過，不放過，孤峯頂上草裡坐。咄！」

佛果又在雪竇頌著語云：「雪竇道勘破，且道是勘破德山，爲復勘破潙山？」

頌子好，比喻貼切，將德山一流激箭似地禪道形容盡致，佛果拈語更妙，不惟牽連雪竇脫身不得，也牽連自己分疏不下。潙山肯定德山，是他俊眼識英雄處。不遺人法的般若洞照，無限幽邃，雖遇劇變處也竟以雍容之態出之，此其深遠矣。

⑵獎誘石霜

石霜（慶諸）後得法於道吾（宗智）。在遊方參學時，曾親近過潙山。

抵潙山爲米頭。一日篩米次，潙曰：「施主物莫抛撒！」石曰：「不抛撒。」潙於地上拾得一粒曰：「汝道不抛撒，這個是什麼？」石無對。潙又曰：「莫輕這一粒，百千粒盡從這一粒生。」石曰：「百千粒從這一粒生，未審這一粒從什麼處生？」潙呵呵大笑歸方丈。潙至晚上堂曰：「大衆，米裏有蟲，諸人好看！」

參學人往往於作務執勞時忘失道念，潙山如此提醒，且上堂表白，這正是他獎誘後進處。石霜以後得於道吾處省發，種因即在於此。初發心人全仗道念堅定。能得明師指點，能起疑情，也能發問，尋思無已遇緣磕著，了辦大事。

⑶指引洞山

洞山（良价）後得法於雲巖（曇晟）。曾遊方到潙山：

參潙山，問曰：「頃聞南陽忠國師有無情說法話，某甲（當作良价）未究其微？……」潙曰：「汝試舉一遍看。……」洞舉了，潙曰：「這我這裡亦有，只是罕遇其人。」洞曰：「某甲未明，乞師指示！」潙豎起拂子曰：「會麼？」洞曰：「不會，請和尚說。」潙曰：「父母所生口，終不爲子說。」洞曰：「還有與師同時慕道者否？」潙曰：「此去澧陵攸縣，石室相連，有雲巖道人，若能撥草瞻風，必爲子之所重。」洞曰：「未審此人如何？」潙曰：「他曾問老僧：『學人欲奉師去時如何？』老僧對他道：『直須絕滲漏始得。』他道：『還得不違師旨也無？』老僧道：『第一不得道老僧在這裏。』」洞遂辭潙山，徑造雲巖。

儘管以後洞山於雲巖處尋思大悟，但潙山此番指引關係實鉅。「父母所生口，終不爲子說」，「直須絕滲漏」，「不得道在這裏」，俱洞山禪之弄引。後來洞山開法立義，五位之說，功勛之論，那能越此。潙山禪細大不捐，光含秋水，法味彌深。如此綿密不通風之示教，未曾有也！

潙山與道吾、雲巖兩師，法緣亦較深。與道吾有「看病」的唱和，與雲巖有「弄師子」的唱和，都能表現悟處知見，互通聲氣。但潙山高妙豁達處，則非石頭藥山一系禪道所能

涵容。溈山敷揚宗乘，凡四十餘年，達者不可勝數。上首弟子以仰山爲最，故宗名溈仰也。

溈山於唐宣宗大中七年（853）正月九日盥漱敷座怡然而寂。壽八十三，僧臘五十九（此依《僧傳》，諸錄作六十四）。諡「大圓禪師」，塔曰「清淨」。盧簡求爲碑，李商隱題額。

◉附二：〈溈山靈祐禪師語錄〉（摘譯自《禪學大辭典》等）

《溈山靈祐禪師語錄》，一卷。唐・靈祐述，明・語風圓信、郭凝之編。又作《潭州溈山靈祐禪師語錄》、《溈山祐禪師語錄》、《大圓禪師語錄》。收在《大正藏》第四十七册、《卍續藏》第一一九册、《禪宗全書》第三十九册。係百丈懷海法嗣溈山靈祐之語錄。明・崇禎三年（1630）成書，清・康熙四年（1665）刊行。全書輯錄靈祐之行實、參究法門之語要及示衆等，凡約六十條。內容包含靈祐與百丈懷海、司馬頭陀、鄧隱峯、雲巖、道吾、德山、石霜、夾山、仰山、香嚴、石霜下二禪客、靈雲、上林、資國、李軍容、陸侍御等人之宗乘對話。

◉附三：〈溈山大圓禪師警策〉（摘譯自《望月佛教大辭典》等）

《溈山大圓禪師警策》，一卷。唐・溈山靈祐撰。簡稱《溈山警策》。收於《禪宗全書》第三十四册（含註）。靈祐有感於當時學人逐漸懈怠、泯費光陰，不守威儀，形成弊風。爲警惕惰眠者之修行正道，遂撰述本書。全書由散文、韻語二部分組成，散文部分詳述全書旨趣，共有五節：(1)示色身爲大患，(2)懲出家之流弊，(3)明出家之正目，(4)示入道之方法，(5)以勸勉叮嚀作結。韻文部分有四言三十六句，共一四四字。此書行文簡潔，語氣懇切，自古即被視爲禪林初學者必讀書籍之一，與《四十二章經》、《遺教經》並稱爲佛祖三經。

本書之註釋書有：宋・守遂《溈山警策註》一卷、明・道霈《溈山警策指南》一卷、明・弘贊《溈山警策句釋記》二卷、明・大香《溈山警策句釋記註》一卷等。又，日本鎌倉時代，大日房能忍因無求禪尼之捐獻而刊行本書，此爲日本禪籍開版之發軔。

〔參考資料〕《宋高僧傳》卷十一；《景德傳燈錄》卷九；《祖堂集》卷十六；〈潭州大溈山同慶寺大圓禪師碑銘並序〉（《全唐文》卷八二〇、《禪宗全書》①）。

靈裕（518～608）

隋代僧。定州（河北省）鉅鹿曲陽人，俗姓趙。十八歲（一說十五歲），從趙郡應覺寺明、寶二禪師出家。二十歲（一說二十一歲），前往鄴都，從道凭習地論學。三年後，返回定州受具足戒。又依曇隱學律；隨安、遊、榮三師學《雜心》；從嵩、林二師學《成實》。此後，致力於著述。

師通達《華嚴》、《涅槃》等大小乘經典，聲名遠播，世人尊之爲「裕菩薩」。

北周武帝廢佛（575）之際，師率衆居於聚落，晝讀俗書，夜談佛理。及隋定天下，佛教再興，遂行化於燕、趙等地，住洛州靈通寺、相州大慈寺、長安興善寺諸剎，又固辭文帝授職國統之請。晚年，隱居相州演空寺（今之淨明寺），大業元年示寂，世壽八十八。

師識見高邁，志節剛正，堅持律制。服章犄弊，不著綾綺。嚫施悉充堂宇之營造，未嘗貯存一物。著述甚豐，有疏論、雜文、經序等五十餘種，另有詩評、雜集等五十餘卷。

〔參考資料〕《續高僧傳》卷九；《華嚴經傳記》卷二；常盤大定《支那佛教の研究》。

靈辨（477～522）

北魏僧。太原晉陽（山西省）人。幼年出家，常讀大乘經，留心菩薩行。後閱《華嚴經》，深爲歎服，乃頂戴該經入五臺山清涼寺，祈請文殊菩薩加護攝受。日夜刻苦精勵。一年後，豁然大悟。時爲北魏・熙平元年（516

）。此後，致力於註釋《華嚴經》，又得弟子靈源之助，於神龜三年（520）完成《華嚴論》一百卷（今僅存第十卷）。其間，嘗奉孝明帝、靈太后胡氏之詔請，講說《大品般若經》、《華嚴經》等書。正光三年，示寂於融覺寺，世壽四十六。

〔參考資料〕《華嚴經傳記》卷一；《大方廣佛華嚴經感應傳》；《古清涼傳》卷上。

靈濤（1885～1951）

現代中國僧。湖南湘鄉人。俗姓鄭。1903年出家，拜南岳天然（1874～1912）爲師。後即行脚參訪，嘗至緬甸、斯里蘭卡、泰國等國。回國後，雲遊江浙名利，受聘爲寧波天童寺書記。1911年返南岳，侍奉天然湯藥，餘暇研讀法相唯識之學。1912年天然病歿後，足不出山門，潛心法海，閉關讀大藏經。1924年在金鷄林塔院開辦佛學院。二年後，該校被迫停辦。1928年秋，復校於祝聖寺，並改名「南岳佛學講習所」。1942年又設立「南岳佛學研究所」，俾提供講習所之畢業生深造場所。1951年寂，享年六十七。

師宗說俱通，叢林儀軌、二時課誦等皆極精到，然矢志不任方丈，不帶徒弟，更無皈依弟子。著作有《因明入正理論隨錄》、《攝大乘論隨錄》、《成唯識論隨錄》、《金剛經隨錄》等書。

靈山寺

㈠位於河南洛陽市西南宜陽縣西靈山（鳳凰山）北麓：背倚山崖，面臨洛河，坐南朝北，原名報忠寺、報恩寺，相傳係金代始建。其山原名鳳凰山，據《宜陽縣志》載，因周靈王葬於此地，故改名靈山，寺亦因此得名。現存山門、中佛殿（大悲殿）、大雄殿等建築。大雄殿階下存有明・成化十七年（1481）所建七級佛塔一座。又，寺東角門外有塔林，東南有鳳凰泉。

㈡位於河南羅山縣西南四十五公里朱堂店南靈山上：始建於唐代，其後歷有重修。寺內現有前大殿、歡聖殿、祖師殿、大佛殿、法堂、祭仙宮、五星殿等七座殿堂。兩側廂房十餘間。其中，前大殿六開間，大佛殿五開間，爲寺內的主要建築。又，歡聖殿實爲關聖殿，供關羽；祖師殿供達摩；大佛殿供佛祖釋迦如來；法堂供羅漢；祭仙宮供上、下八仙；五星殿供玉皇大帝及魁星。

寺域附近有白馬洞泉、九龍瀑布、霸橋流水、霸山草字、聖寺聖井、倒栽古柏、金頂雲岫、犀牛望月等，號稱靈山八景。

㈢位於廣東潮陽縣銅盂村靈山山坡上：唐・貞元七年（791），由高僧大顛倡建。寺經歷代修葺，存有殿樓三座，房舍五十餘間。寺內有唐代卓錫泉、元代仿制的白石槽等遺蹟。寺後有大顛祖師塔，據《潮陽縣志》記載，大顛和尚寂於長慶四年（824），墓塔在靈山寺左，至唐末有發其窣堵而葺之者，骨髀盡化，惟舌根尚存如生，復瘞之，號瘞舌塚。宋・至道（995～997）中，鄉人又發掘之，則唯存古鏡一面而已。後人遂呼此塔爲舌鏡塔。該塔鐘形石造，高二點八公尺，塔身直徑一點八公尺，正面有神龕，內刻「大顛祖師塔」五字。龕下有石刻仰蓮承托，下爲塔座，座四周刻有圖案花紋，塔前設有石刻香爐、燭臺。

㈣位於臺灣臺中市南區：創建於清・光緒十六年（1890），由地方望族初建於霧峯北郊青桐岩，時稱「觀音廟」。民國三年（1914）改稱靈山寺。民國三十五年毀於震災，遂於現址重建，翌年落成。四十五年創設靈山學苑，培育僧才。同年創設霧峯靈山分寺，造靈山塔。

此寺自創建以來，代有建樹，除兩度傳授二衆戒會外，並經常辦理社會救濟，熱烈支持公益事業。現任住持爲普聞。

靈友會

現代日本新興起的在家主義佛教團體。屬法華系。本部設於東京都港區麻布台。創始人

之一久保角太郎，將法華行者西田俊藏的「供養萬靈」思想，改爲以供養六親眷屬爲主的思想，而於1919年與戶次貞雄等人創立「靈之友會」，然未發展即告中斷。復於1925年與其兄小谷安吉、嫂小谷喜美創立「大日本靈友會」。其後教團迅速發展，第二次大戰前後曾由其中分出許多支派，如「日本敬神崇祖自修團」、「孝道教團」、「立正佼成會」、「博愛同志會」、「妙智會」、「佛所護念會」等。

戰後，靈友會致力於社會事業。1958年在東京建立久保講堂，並且捐贈社會事業會館。1963年創立明法學院。1971年久保繼成繼任第二代會長，展開海外傳教活動，迄今該會在海外各地均擁有佈教地點。台灣台北羅斯福路「中華佛教居士會」樓下，即爲該會在台灣之佈教處。

該會主要教旨在於結合法華信仰與祖先供養。主張神、靈、佛三者一體，認爲只要自己的心靈虔誠，即能與神、佛相通，而得到保佑。在靈友會裏，所有信徒夫婦雙方的祖先均會被授予戒名，且供養在靈友會本部及信徒家中。該會以爲，信徒祭祀祖先，先人與家人一齊懺悔滅罪，如此則能切斷惡因緣，獲得神靈的加護，家庭與國家才可能幸福安康。

〔參考資料〕 藍吉富《二十世紀的中日佛教》；《新宗教事典》（弘文堂）；齋藤昭俊（等）編《日本佛教宗派事典》。

靈光寺

㈠**北京名剎**：西山八大處之一。位於北京市西山支脈翠微山東麓。始創於唐・大曆年間（766～779），初名龍泉寺。金・大定年間（1161～1189）改名覺山寺，明・成化十四年（1478）改稱今名。寺內原有遼・咸雍七年（1071）所建的招仙塔一座，後毀於八國聯軍時（1900），僅剩塔基。後來在塔基下發現一個石函，內有沈香木匣，藏有佛牙一顆，匣上分別記有「釋迦牟尼靈牙舍利」及「天會七年（963）四月二十三日」字樣，以及梵文經咒。1958至1964年間，中共在招仙塔遺址左側新建一座高五十一公尺的佛塔，全部用磚石結構，八角十三層密檐式，作爲長期供奉佛牙舍利之所。

㈡**廣東名剎**：又名聖壽寺。位於廣東省梅縣東南四十公里的陰那山麓。相傳始建於唐・咸通年間（860～874）。開山祖爲潘了拳。明・洪武十八年（1385）擴建後始稱今名。後歷代迭有修葺，現存殿堂爲清代以來之建築，以大佛殿（又名波羅殿）最著名。殿重檐歇山頂，面闊三間，進深七間，中央有螺旋形斗八藻井，俗稱波羅頂。寺前有四株古柏，二榮二枯，傳爲開山祖師潘了拳所植。

靈谷寺

南京古剎。位於江蘇南京市中山陵附近。原名開善寺。始建於梁・天監十三年（514），原建於鍾山南麓獨龍阜玩珠峯下。唐代稱寶公院，北宋改稱太平興國寺，明初改名蔣山寺。明・洪武十四年（1381）因營建孝陵，遂遷蔣山寺、定林寺、竹園寺、悟眞殿等至現址，合併爲靈谷寺。規模宏大，殿宇如雲。清・康熙、乾隆二帝南巡時，曾親臨寺中。太平天國定都南京期間，因兵亂，故寺宇遭到重創。清・同治年間（1862～1874）重修，然規模已遠不如前。

現存主要建築爲無量殿（又稱無樑殿），長五十餘公尺，寬三十餘公尺，正面五開間，以供奉無量壽佛而著名。1928年改爲陣亡將士公墓之祭堂，四壁嵌有北伐陣亡將士名錄碑三十七塊。殿前有放生池，殿後有松風閣、靈谷塔，旁有龍王殿、寶公塔（又稱誌公和尚塔，係南朝梁武帝爲紀念寶誌和尚而建，後被毀，今僅存塔基旁的三絕碑）等。寺內有奉祀玄奘頭蓋骨之舍利塔（據傳該塔原位於棲霞寺，當時稱爲黃金塔），並藏有取自雷峯塔之《一切如來心祕密全身舍利寶篋印陀羅尼經》、唐人寫經眞跡等佛教文物。又，此寺現已被改闢爲靈谷公園。

靈隱寺

杭州古剎。位於浙江省杭州西湖西北靈隱山麓，面對飛來峯。創建於東晉・咸和元年(326)，相傳為印度僧人慧理所建。清・康熙帝南巡時，賜名「雲林禪寺」。

該寺在五代吳越國時曾兩次擴建。當時有九樓、十八閣、七十二殿、房屋一千三百餘間，僧徒三千人，極盛一時。以後迭經興衰，毀建多次，現存寺院係十九世紀所重建。1956、1970與1987年曾三次大修。主要建築有天王殿、大雄寶殿、東西迴廊與西廂房、聯燈閣、大悲閣等。

天王殿前有左右兩座經幢，皆建於北宋・開寶二年(969)，左經幢刻有尊勝陀羅尼，右經幢則刻隨求陀羅尼。殿內供有一尊兩百多年歷史的彌勒佛像，兩側立有四大天王彩色塑像。彌勒佛背後供奉韋馱菩薩，該尊韋馱像係用整棵香樟木雕成，為南宋初期所製。

大雄寶殿建於清・光緒末年，殿高三十三點六公尺，是我國著名的單層三重檐古建築。殿內供奉一尊金裝釋迦牟尼像，是1956年以二十四塊香樟木重新雕鑿而成，佛身淨高九點一公尺，背光，中嵌七佛，高十九點六公尺，全部彩繪貼金。佛像上懸寶蓋，彩繪垂旒，高二十四點八公尺，可說是我國最大的木雕坐式佛像。大殿後壁塑有「善財童子五十三參」故事。殿內尚有一五〇尊姿態各異的大小佛像。

大雄寶殿前左右兩側各矗立一座石塔。雙石塔建於吳越・錢弘俶十三年(960)，是完全模仿木樓閣式手法的佛塔。塔上下共九檐，平面正八邊形，塔基低矮，每層刻出平座、斗拱、倚柱。塔身正向的壁面刻有捲門，門扉有乳釘鋪直，兩旁立菩薩像，其餘七面雕有佛教故事及經文，故此雙塔又稱「經塔」。

寺前飛來峯岩壁上，仍存有五代、宋、元時期的大小石窟造像三百餘尊，其中以笑容滿面、袒腹踞坐的彌勒佛為最大一尊，係宋代作品。龍泓洞口的理公塔，為印度僧慧理埋葬處。

◉附：巨贊〈靈隱寺歷代沿革〉(摘錄自《靈隱小誌》)

靈隱自東晉・咸和年間理公創建以來，已歷一千六百餘年，歷代紛更，幾經興廢，至今依然寺貌莊嚴。當其初創，佛法未盛，一切規制，僅具雛形，到靈隱遊覽的人，一定不多，所以劉宋・智一法師住寺，能夠嘯聚羣猿而自稱猿父。其後梁武信佛，曾賜田給靈隱寺，靈隱的規模，必有可觀。唐・陸羽〈靈隱寺記〉云：

「晉宋已降，賢能迭居，碑殘簡文之辭，榜蠹稚川之字。榭亭巍然，猿松多壽，綉角畫拱，霞翠於九霄，藻井丹楹，華垂於四照。修廊重複，潛奔潛玉之泉，飛閣岩繞，下映垂珠之樹。風鐸觸鈞天之樂，花鬘搜陸海之珍。碧樹花枝，春榮冬茂，翠嵐清籟，朝融夕凝。」

陸羽，唐肅宗時人，當時靈隱寺的空前盛況，不難想像而得。會昌法難，寺毀僧散，其後雖稍興復，僅具規模。直到吳越王錢鏐，命延壽禪師重行開拓，建僧房五百餘間，賜名靈隱新寺。忠懿王繼之，建屋宇一千三百餘間。迴廊自山門左右，繞至方丈，眞可謂洋洋大觀了。

宋眞宗景德四年改靈隱寺為靈隱山景德寺。天禧五年又改景德寺為景德靈隱寺。仁宗天聖二年，章懿太后賜莊田及錢。皇祐元年賜御綉《觀音心經》二卷，及回鑾碑飛白黃羅扇等御用之物。慶曆中，丞相韓琦、參政歐陽修等奏賜契嵩所著書入藏。蘇軾知杭州，補書唐・白居易所書冷泉二字。南宋建都杭州，高宗紹興五年，改名為靈隱山崇恩顯親禪寺。

孝宗乾道三年二月，詔每年於四月初八佛誕日賜帛五十匹。八年賜瞎堂禪師直指堂印，改法堂為直指堂。寧宗嘉定年間，評定浙江禪院，以五山為冠首，而餘杭的徑山第一，靈隱次之，淨慈又次之，寧波的天童又次之，育王第五。當時有人為靈隱寺鳴不平，其實大可不必。因為靈隱寺產業豐饒，信施山積，自然使寺僧趨向於苟且偷安，明・田汝成所著的《西

湖遊覽志餘》中，所記靈隱當時許多不如法的事情，可以爲證。理宗賜書「覺皇殿」三字易大雄寶殿，又賜書「妙莊嚴域」四字及千佛讚等。閻妃矯旨奪寺中菜園建集慶寺爲其先人的德院，稱賽靈隱，今已廢。

元武宗至大元年，覺皇殿蠹朽傾頹，住持正傳捐資與平章張綈重修，至仁宗皇慶元年落成。順帝至正己亥，寺毀於兵，癸卯，住持輔艮始建方丈室伽藍堂。

明太祖洪武十七年，住持慧明建覺皇殿成。永樂元年善才增塑佛像及諸供具。宣德五年閏十二月覺皇殿災，九年住持曇瓚建左右翼門，又住持艮玠建覺皇殿，復還舊觀。正統十一年，玹理建直指堂，堂額爲張即之所書。隆慶三年全寺毀於雷火，止餘直指一堂。時海寇紛擾，寺僧德明等圖復興而力不足。萬曆十年，吏部尚書張瀚及司寇陸光祖命寺僧迎如通任住持，至即講經，信施很多，從十一年冬開始重修，經五年落成。大殿仿唐式，用平頭柱四十八，石柱十六，改覺皇殿爲大雄寶殿。又就彌勒閣舊址建三藏殿，其後爲直指堂，又後爲方丈，方丈左爲妙應閣，右爲選佛齋，張瀚又爲之記。二十八年，司禮太監孫隆重修，於三藏殿中置輪藏以奉藏經，計六百三十八函。輪藏之左爲藥師燈藏，計四十九燈。輪藏之右爲水陸像藏，總一百二十五軸。崇禎十三年，寺中又遭回祿，僅存大殿、直指堂及轉輪殿。

明清年間，靈隱僧衆已擴充爲二十四房。「房」的制度就是把各院落分作私人產業，一切收支及招收徒衆等事，外人都不得干預，而靈隱住持，則由各房公舉，隱然自成一部落，而道風就無從談起了。清初，有一個豁堂禪師自幼在靈隱出家，受戒後，歷參名師，得法於三峯藏禪師，靈隱各房舉爲住持。但當時的靈隱形成「苔寮蘚壁」的破敗狀況，豁堂自名其居的房屋爲「破堂」。正在這個時候，具德和尚在揚州開堂說法，請豁堂去領衆，因此相知很深。順治五年冬，豁堂回靈隱，即建議公請具德和尚爲靈隱寺住持，重興古刹。寺衆震於具德和尚的德望，都表贊同。六年春具德和尚入院，即謀規復，歷十八年百拱千櫨，金碧丹黝，爲東南之冠。計完成七殿：天王殿（高七丈）、大雄寶殿（高十三丈五尺）、輪藏殿、伽藍殿、五百羅漢堂（五十四間）、金光明殿、大悲殿。十二堂：祖堂、法堂（高七丈二尺）、直指堂（高六丈七尺）、大樹堂、東禪堂、西禪堂、東戒堂、西戒堂、齋堂、客堂、擇木堂、南鑒堂。四閣：華嚴閣、聯燈閣、梵香閣、青蓮閣。三軒：面壁軒、青貌軒、慧日軒。一林：玉樹林。三樓：響水樓、看月樓、萬竹樓。以及雙桂室、香積廚、圊室、浴室、各寮房公所等。雖曰重興，實同開創。張岱《西湖夢尋》卷上云：

「具和尚爲余族弟。丁酉歲，余往候之，則大殿方丈，尚未起工。然東邊一帶閎閣精藍，凡九進，客房僧舍百十餘間。香積廚中，初鑄三大銅鍋，鍋中可煮米三石，食千人，具和尚拊鍋示余曰，此弟十餘年來所掙家計也。飯僧之衆，亦諸刹所無。午間方陪余齋，見沙彌持赫蹏送看，不知何事，弟對沙彌曰，命庫頭開倉，沙彌去。及余飯後出寺門，見有千餘人蜂擁而來，肩上擔米，頃刻上廩，米斛無聲，忽然竟去。余大駭異，問之和尚，和尚曰，此丹陽施主每歲致米五百擔，水脚挑錢，纖悉自備，不許飲常住勺水，七年於此矣。余爲嗟嘆，因問大殿何時可成？和尚對以明年六月爲弟六十，法子萬人，人饋十金，可得十萬，則吾事濟矣。逾三年而大殿方丈俱落成焉。」

張岱的記載，當係事實。靈隱自經具德和尚整頓而積弊盡除，古風重振，當時皆稱爲「東南第一山」。不過飲水思源，我以爲還應分功於豁堂禪師，否則具德和尚縱有絕大神通，怎能施展之於靈隱山呢！

繼具德者爲晦山，未出家時與吳梅村同筆研，頗有文名。李闖破京，崇禎殉國，他即焚書慟哭，披剃於千華老人處，依具德和尚習戒律及禪宗，當過幾個大叢林的方丈，著《鍛煉禪人說》十三篇，爲諸方所欽仰。主持靈隱後

，不改故常，建飛來峯牌坊、具德和尚慧日塔院、普同塔三座，以補未備。康熙二十八年，帝南巡，到靈隱寺遊覽，住持諦暉，奏對稱旨，帝親書雲林二字給他，即改寺名爲雲林。後來在三十八年、四十二年、四十四年康熙又三至靈隱，都有記遊之詩。雍正十一年六月頒帑金五百兩齋僧二千人。乾隆初，住持巨濤，嗣法諦暉，博涉羣書，爲當代朝野所重。當時光祿少卿揚州汪應庚來遊靈隱，與巨濤一見契合，即捐資重修大雄寶殿及其他殿、堂、閣、軒、樓、亭等數十處，又補飾五百羅漢，修理合澗橋、龍泓洞、鷲峯徑等，從乾隆六年十月到九年十月，經歷三個年頭，用費二萬餘兩。

乾隆於十六年、二十二年、二十七年、三十年、四十五年、四十九年，六遊靈隱，都有詩紀遊，刊刻於石，現在還立在寺前御碑亭中。四十一年，布政使徐恕與司道各府，因靈隱寺宇，年久失修，捐款修葺。又以寺僧五百餘人，食用浩繁而向無田產，全靠募化居民齋飯，以資糊口，因使靈隱寺僧就近帶管天竺，用天竺的香火錢，補靈隱齋糧的不足。這個辦法得到朝廷核准，永遠遵守。四十四年，因靈隱天竺同一住持，顧此失彼，難以兼全，乃恢復分管舊制，而令天竺每年津貼靈隱齋糧銀二千兩。這個辦法，據說到民國以後才取消。

嘉慶二十一年秋，寺毀於火，工程浩大，恢復不易，事爲朝廷所知，特賜帑金一萬兩重修，當地的督府司道也首先倡捐，得銀一萬一千兩。道光元年，汪大臨倡議商綱增捐，共得銀十萬七千兩，存庫備用。當時的住持儀謙，也向浙東西紳士勸募，前後亦得萬兩左右。三年，運司宋如林請發存項，大興土木，又遴選董事負責領款，及購買木石磚瓦各項，悉心經理。遭毀殿宇，次第修復。歲久傾圮的天王殿、羅漢堂，按照舊式，一律鼎新。不料頭山門又在那時爲鄰火所毀，董事們在捐資重建之外，又買其旁的民居加以拓展，前繚以墻，旁界以弄，比以前更爲壯觀。這次的修復工程，開始於道光三年的七月七日，落成於八年的四月十六日，共用銀十三萬七千餘兩。十四年夏，阮元爲浙江巡撫，刻朱熹、翁方綱等集成，議藏靈隱，因建靈隱書藏，又廣集世典儲藏其中，用唐人「鷲嶺郁岧嶢」詩字編號，選靈隱寺僧玉峯、偶然二人按照所訂的條例管理，使能永守，阮元自爲之記。其時寺中所藏，尚有宋・明教契嵩禪師的上堂槌，寶達照佛鏡、白沙床，宋孝宗賜直指堂印，范仲淹所遺床，秦檜齋僧鍋，龍文拜石（石長八尺，闊六尺，龍鱗隱見石中），沈周飛來峯圖、靈隱山畫卷，程嘉燧冷泉亭圖，李流芳西湖臥遊畫册、冷泉紅樹圖，宋・天聖八年賜杭州靈隱山景德靈隱禪寺牒，以及董其昌、密雲、三峯、諦暉、巨濤、陳鵬年、翁方綱、胡高望、王時敏、張照、梁同書、白松鱗、石韞玉等人墨蹟。咸豐十年，太平軍入杭州，寺又被毀，僅存天王殿及羅漢堂。所藏盡失，偶有流落人間，如沈周靈隱山畫卷，我曾於南京某展覽會上見到過，當然不可能復還寺中。

自此以後，住持靈隱者，由貫通而昔徵，而心融，而慧明，而却非。貫通是天竺法鏡寺僧，住持之後，修建聯燈閣、大寮、庫房等房屋，光緒三十四年圓寂。昔徵，揚州人，出家鳳林寺，住持十年，銳意整頓，因得到盛宣懷的護持，於宣統二年重建大雄寶殿，仍高十三丈五尺。建殿木料本係清宮向美洲所買，用以修理頤和園的，因時局不靖，南運杭州，修建靈隱。民國六年（1917），又建大悲閣。心融在住持期間，沒有什麼建樹。民國九年以後的住持慧明是禪宗尊宿，以脫略著稱，全寺事務均由監院却非料理。民國十九年慧明示寂，却非繼任，修建翠微亭、春淙亭，不久天王殿亦用水泥鋼骨翻造落成，寺貌煥然一新。民國二十五年冬，羅漢堂不戒於火被毀，前代所遺之物，現在只有天王殿中木刻韋陀像而已。民國二十六年十一月，日本軍國主義的侵略軍進入杭州，難民麕集在靈隱天竺，紅卍字會設難民收容所於靈隱，收容難民五六百人，不易維持秩序。客堂、伽藍殿、東山門及梵香閣，都因

難民夜半失火被焚。幸寺僧奮力搶救，沒有波及大殿、天王殿。當時却非處境非常困難，就去上海暫避。自此以後，寺中境況更窘，常常無米爲炊。這種情況，一直延續到抗戰勝利，才告結束。却非返寺後，雖云退居，而仍主持寺務，1948年冬圓寂。

1949年七月，大殿正樑及一根二十八公尺長的木柱遭白蟻蛀空折斷，大殿正中部分倒坍，佛像壓毀。1952年夏，由民政廳組成「杭州市靈隱寺大雄寶殿修復委員會」主持修復工作，由政府撥款，用鋼筋水泥施工，到1954年底完工，接著，就修理大佛像後面的海島和左右兩旁的諸天與圓覺。關於重塑大佛像的問題，有人主張恢復原塑三尊，有人根據國外佛教寺廟的習慣提出只塑一尊。經浙江省人民委員會報請國務院核示，國務院電示云：「泥塑貼金像一尊。」當時有許多佛教徒認爲泥塑不能經久，樟木可就地取材，經報請省人民委員會批准改用木雕貼金，工程則由中央美術學院華東分院負責，該院即於1956年製成石膏稿樣陳列在大殿上徵求意見。當時周恩來正在杭州，看到大佛的石膏稿樣，當場指示說：「佛像的脚應露出，腿部須放大，頭髮要用螺釘式，各方面須符合佛教傳統。」修復委員會遵照周恩來的指示，修正了定稿即用樟木進行雕造。佛身淨高九點一公尺，背光，中嵌七佛，高十九點六公尺，全部彩畫貼金。蓮座高三公尺，貼金。須彌座高二十五公尺，貼金彩畫並用。石台重行雕刻安裝，高二公尺。佛像上懸寶蓋，彩畫垂旒，高二十四點八公尺。從這樣的高度說，可以認爲是我國最大的木雕坐式佛像。不過佛頭和佛手，施工中間改用「脫胎」工藝，用夏布上漆製成。前後用款共達四十四萬餘元。

〔參考資料〕 王仲奮《中國名寺志典》。

靈巖寺

㈠位於山東省長清縣泰山西北麓之方山：方山又名玉符山。相傳苻秦．永興年間（357～358）天竺僧朗來此說法，由於「猛獸歸伏，亂石點頭」，故名靈巖。寺初興於北魏，盛於唐宋。經歷代之增修，布局恢宏。現存建築有千佛殿、大雄寶殿、御書閣、鐘鼓樓、辟支塔等。其中，千佛殿爲寺內主體建築，建於唐代，現存殿宇爲明代所建。殿中有泥塑毗盧、彌勒、藥師像，四壁布滿高三十公分的木雕小佛，小佛原有千尊，現僅存三九三尊。壁前分列四十尊的羅漢與高僧祖師彩色泥塑。辟支塔位於千佛殿西，建於唐．天寶十二年（753），北宋．嘉祐年間（1056～1063）重修。塔身磚砌，八角九層，高五十四公尺。

寺內文物古蹟頗多，著名者有積翠證明龕、墓塔林（現存墓塔一六七座）、五花殿石柱、唐代李邕撰書「靈巖寺頌碑」等唐宋以來之碑碣。此外，寺周羣山環抱，有漢柏、摩頂松、朗公石、可公床、對松橋以及五步三泉、鏡池春曉、方山積翠等勝景。

㈡位於陝西略陽縣南約三公里的嘉陵江畔：據寺內碑石記載，此寺創建於唐．開元年間（713～741）。今寺分前後兩洞，前洞有房屋建築，後洞有涅槃及羅漢像多尊，並有天然鐘乳形成的白色石柱。兩洞間懸空橫架一木，稱奈河橋或飛橋。寺內共有碑碣一一八通，約分爲兩類，一類是遊寺題詠，一類爲此寺之修建沿革。

㈢位於江蘇吳縣木瀆鎮附近（距蘇州約二十里）之靈巖山頂：又稱靈巖山寺。原爲春秋時代吳王夫差之館娃宮遺址。東晉司空陸玩捨宅爲寺，梁．天監年間（502～519）增建殿宇，名秀峯寺。唐代稱靈巖寺。宋初爲律寺，後改名顯親崇報禪寺、報國永祚禪寺、崇報禪寺等。清聖祖南巡於此建行宮，乾隆帝南巡時屢駐蹕於此。1937年，淨土宗高僧印光駐錫於此，曾大肆整修。現存建築多爲其所建。此後乃被定爲淨土宗道場，並復名靈巖寺。此寺在東南亞一帶頗有聲望，至今常有泰國、緬甸等佛教界人士前來參拜。

寺內主要建築有大雄寶殿、天王殿、鐘樓

、靈巖寺塔、藏經樓、香光廳等。其中，靈巖寺塔位於大雄寶殿東側，別名多寶佛塔，始建於南朝梁代，五代吳越、南宋・紹興十七年（1147）兩次重修。塔九級八面，木構腰檐及塔刹於明・萬曆二十八年（1600）被雷火焚毀，僅存磚砌塔身。今佛塔凌空高聳，與三重飛檐之鐘樓相呼應，成爲靈巖山之突出標誌。又，藏經樓內藏有佛經四萬七千餘卷，其中有元代《普寧藏》之孤本；此孤本原係康有爲珍藏，幾經輾轉始入寺。（參閱附錄）

㈣位於浙江省樂清縣雁蕩山靈巖下：初建於北宋・太平興國四年（979），爲雁蕩十八古刹之一。明・洪武（1368～1398）初曾增建大殿、經樓，今大部仍維持舊觀。寺前有南天門、臥龍溪；寺左有天窗洞、蓮花洞；寺後有龍鼻洞、小龍湫瀑布；周圍有雙鸞、卷圖、玉女、重樓、卓筆、獨秀等奇峯，及老僧拜塔、金鳥玉兔諸景。

◉附：Holmes Welch著・阿含譯〈蘇州靈巖寺的念佛堂〉（摘錄自《近代中國的佛教制度》第三章第一節至第三節）

若想一睹最完整、最標準的淨土宗修行生活，蘇州城外的靈巖寺是必到之地。靈巖寺的繁榮崛起，是最近的事。十九世紀中葉，該寺在太平之亂中化爲灰燼，只剩一寶塔倖保全身。經過重建，民國初年靈巖寺已能容納十餘人。1920年代，在印光法師的領導下，該寺和尚從此專事念佛。捐款大量湧入，寺院規模迅速擴張。1933年，足可容納上百人的新念佛堂建成。印光制定詳細規則，管理念佛堂的營運，同時也爲其他部門制定新規。另外還有一所學院成立。1940年末，常住的僧侶有一五〇至二百名，主要的經濟來源是作佛事所得的酬勞以及五百畝田的田租，這些田地都是熱心的佛教徒捐獻的。這不只是民初一座大寺的中興，同時也是一個新的出發點。當時，印光企圖使念佛堂的修行課程達到與禪宗同樣密集的程度。

禪堂與念佛堂之間有諸多歧異。最主要的差異在於一者試圖藉一己之力（自力）獲得開悟，一者則謙虛地臣服於外在更大的力量（他力）——即阿彌陀佛的慈悲下。前者使人變得嚴厲，後者使人趨於平和。靈巖寺念佛堂遠比金山禪堂更爲寬容、溫和。這點顯而易見。念佛堂不設廣單，參加者睡在兩間毗鄰相接的宿舍裡，不需從早到晚閉居在四壁之內。椿櫈不僅沿著牆壁排列，堂中佛龕背後也排了一列。這是爲印光所要吸收的居士擺置的。這些居士有很多人來自上海及鄰近城市。報名體系對外開放，並不排外。在金山，雲水僧若能獲准坐在禪堂內，是項特別的殊榮，相對的，靈巖寺歡迎甚至希望雲水僧參加一天全部六節的念佛，除非他奉派出坡。雲水僧可隨時將行李搬入宿舍，不需等到下一期報名開始。但一經報名，就必須待到那一期結束，與金山一樣。這意味著參加人數的起落可能相當大。人數太多時，把草蓆鋪在地上，即可增加一百個座位，念佛堂的容納量也就增加一倍。

西序的席次與金山相同：班首坐在門邊，其次是書記，然後是階位較低的和尚。禪堂裡，方丈坐在後面；在念佛堂裡，他坐在班首之上、大門的左邊。大門右邊坐著當値的和尚，發訊號時，他所敲的是木魚，而不是板與鐘。堂內沒有懸在鐘下的木板——禪的標誌，除此以外，茶桌面及其上方的擺設與禪堂一般。茶桌旁是維那及四位悅衆的座位，接著是清衆。與禪堂類似，念佛堂內也有位驅除瞌睡的巡邏員，但他所拿的不是香板，而是一條二、三尺長的絹布（旛）。當有人開始點頭時，巡邏者就用旛條輕拂這人的臉，因此他被稱作巡旛。默念佛號時，他規律地在堂內巡行。

堂中佛龕供奉的不是釋迦牟尼佛，而是西方三聖：阿彌陀佛、佛左邊的觀音菩薩，及右邊的大勢至菩薩。這樣，念佛者就可以想像自己已登西方極樂，正在聽三聖的教誨。

念佛堂的課程比禪堂更富於變化。禪堂的修行只是跑、坐的交迭更替；在念佛堂裡，每

「支」念佛由五部分構成。

⑴如廁後，和尚們穿著袈裟（在禪堂裡不穿），坐著等維那到來。維那進門後，和尚們離開座位，在佛龕前排成數列，東西相向，唱誦《阿彌陀經》或《蒙山施食儀》。接著，他們開始行香，並一邊念佛。由於步伐緩慢而一致，故不稱爲「跑」，而稱「轉」。轉的時候不排成同心圓，而排成一路縱隊。如果隊伍太長，則在席子之間蜿蜒繞行。禪堂裡不使用樂器來調整步伐，這裡則敲擊引磬、木魚，使步伐整齊。念佛由維那帶頭，他首先唱「西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛！」其他僧衆接著也唱「南無阿彌陀佛！南無阿彌陀佛！南無阿彌陀佛！……」。他們緩緩唱著，旋律不斷重複，但聽來不覺得單調，倒覺得像是世外之音。近尾聲時，速度加快，旋律改變，「南無」二字省略，頌詞變爲「阿彌陀佛！阿彌陀佛！阿彌陀佛！……」。這個部分共費時三十分鐘。每兩部分之間，都是行香念佛，經文的唱誦省略。

⑵和尚在維那令下，回到窄櫈上，盤腿念佛，持續十五分鐘。由小鐘及木魚聲打拍子。

⑶三下木魚聲響起，和尚「停止念佛，保持靜默」（止靜）。止靜一詞在禪堂裡表示靜坐開始。在靈巖寺則指安靜——與出聲念佛相對——的開始。在半個小時內，和尚盤坐著，默不出聲，以心念佛（金剛持）。這是和尚們花最多精神保持心靈「完整而靜止」的時間。打瞌睡的人由巡攞警醒，瞌睡不止者，巡攞便請他離席，到佛像前頂禮懺悔。

⑷開靜，大聲念佛十五分鐘。

⑸離開座位，站在堂中佛龕前唱迴向文。每天最後一節的迴向文特別長，費時約半小時，因此五部分中的第一部分縮短，第四部分省略。

這是一節念佛的修習內容，費時約一小時半。一天有六節：上午、下午、晚上各兩節。它們與例行的早、晚課及三餐（不是四餐）調配。金山午後吃兩餐固態食物，靈巖寺則遵守小乘嚴格的傳統。十一點鐘午餐過後，大多數和尚從此不進食，直到隔天早上。年輕和尚晚上還吃粥，但進食的地點不在餐廳，而在「藥食所」。稱爲藥食所，是因爲在所內吃的食物被視爲藥石。靈巖寺不將茶或放參端到盤坐櫈上的和尚們面前。九小時的修行時間比正規的禪堂多兩個鐘頭，一天有兩次自由時間，每月刮鬍、沐浴兩回（金山是三次、四回）。我們可能因此而誤以爲靈巖寺的制度比較嚴苛。其實，在其他很多方面，它是比較溫和的。

不論在念佛堂內或堂外，打、罵都是被禁止的。念佛堂內不需棒喝逼悟，因爲他們不求開悟。班首講開示時，資歷更深的和尚不需離開。他們的離席將被視爲師父輕視弟子（在禪堂，他們的在場被認爲是弟子向師父表示不敬）。講開示是自由、隨機的，班首如果覺得必要，一天可有一、二次。在默念開始時講開示，他們不一定像金山一樣按僧序輪流。晚上第一節通常由方丈主講。開示的主題不包括話頭，這種難解的問題不採用於念佛堂中。班首所謂的是堂內的規則：「今天你們念得很糟。爲什麼？你們繞行時，脚底發出太多聲音。下次請改進。」他們有時也講述前代淨土宗大師的事蹟，或講解佛經上的一段話。

念佛堂的講開示較不正式，也沒設固定時間讓和尚到班首處請求指導，和尚只是在自由時間前往。這點是可以理解的，因爲念佛堂內的功課專注在阿彌陀佛身上，而不尋找話頭的答案。佛七期間，班首可能奉派檢驗弟子的功課（印證）。弟子會問：「我念得對不對？」如果班首說對，這就相當於禪宗的「心心相印」。書面的檢定不被採用，師父弟子間也沒有永久的關係。

靈巖寺每年冬季舉辦七期佛七。佛七期間每天加兩支香，念佛時間計十二小時。開示時，和尚坐著聽講（禪堂的和尚站著聽講）。除巡攞外，還多加一位文書級的監香，他拿著香板，輕戳瞌睡者的肩膀，但念佛堂內旣不打罵，也不喊「起」。

念佛的最大特色是迴向。每一節念佛結束後，和尚念一段短文，將念佛的功德迴向給以下三者。首先，迴向給別人，希望他人也能往生極樂（迴自向他）；第二，迴向給自己，讓自己能在西方世界獲得較高的品位（迴因向果）；第三，迴向給眞理（迴事向理）。第三者的意思是：「願我在現象界所作的功德，能在涅槃的絕對世界顯現」——這種思想，我不完全瞭解。除了在念佛堂外，和尚在堂上的藏經樓也念迴向文。佛事在藏經樓舉行。靈巖寺主要的經濟來源除五百畝田地外，就是做佛事時，施主所致贈的酬勞。在家居士一天付相當於美金四十元的費用請寺方寫牌位，並請七位念佛堂的僧衆一天上樓兩次：中午施食，晚上迴向念佛的功德。希望藉此使死者早日超生。有些牌位長期安放於念佛堂後面的往生堂，每月初一、十五，祭品供奉於牌位前。在其他寺院，這裡牌位有一定的價錢；在靈隱寺，價錢則「全憑在家衆的心意」。

靈巖寺的念佛堂與我僅知的其他念佛堂不同。大多數的念佛堂規模較小，經營方式似乎也較簡單。它們通常由堂主或管堂管理，香燈擔任助理。淸衆在堂內只依資歷，不按階級地位入座。參加方式較不正式：在一些地方，參加者可自由來去。平常一天念三節，舊曆年可能有一期佛七。就像中國各地的禪寺以金山爲典範，念佛的寺院以靈巖寺爲楷模。

靈泉禪寺

台灣北部名剎。爲近世台灣佛教四大法脈中之月眉山派之根本道場。位於基隆市東郊月眉山。清・光緒二十四年（1898），由福建鼓山湧泉禪寺僧善智、妙密、善慧等人相繼營建而成。寺中之鎭殿本尊釋迦佛及十八羅漢、四大天王等聖像，均係國內名匠林起鳳所塑。寺內收藏文物甚豐，有自印度迎回之佛陀舍利與緬甸白玉佛像多尊，以及大陸名山之古版經書、山誌等。

本寺自開山以來，即注重文教工作，尤對佛教教育之推行不遺餘力。自民國六年（1917）即主導創辦「臺灣佛教中學林」（今泰北中學），及歷屆佛學禪林、佛教學院等。

◉附一：月眉山靈泉禪寺開山住持善慧

善慧（1881～1945），台灣基隆人。俗姓江。十六歲時隨其母信仰齋教龍華派。二十二歲時禮福建鼓山湧泉寺景峯爲師，出家爲僧，並受具戒。三十二歲赴日本，請回一部大藏經。翌年遠渡印度，巡禮佛蹟。民國十三年，受鼓山湧泉寺之聘，主持開壇傳戒。曾任杭州佛教會會長、台灣佛教中學林學監及校長。三十四年十二月逝世。

◉附二：月眉山靈泉禪寺現任（1994）住持晴虛

晴虛（1931～　），台灣南投人。俗姓莊。十六歲出家。曾遊學於台灣佛教學院、福嚴精舍佛學研究部。後留學日本京都佛教大學文學部。曾任教於靈隱佛學院、太虛佛學院。現任基隆靈泉禪寺、台南法華寺、台北慧日講堂、花蓮永寧寺等道場之住持。

〔參考資料〕　江燦騰〈日據前期台灣北部新佛教道場的崛起〉（《中國佛教》雜誌第三十七卷第五期）；《台灣佛教名剎》（華宇出版社）。

靈鷲山般若文教基金會

現代台灣之佛教文教機構。1989年心道所創。會址設在台北縣貢寮鄉。成立以來，頗致力於學術、文化、事業之推廣。先後舉辦佛教學術會議多次，出版《國際佛學譯粹》等書，並籌建世界宗教博物館等。

該會創辦人心道（1948～　），原籍雲南，生於緬甸。幼失怙恃，十三歲隨部隊來台灣。二十五歲在佛光山剃度，受具足戒於台中。二十六歲起，先後在台北外雙溪、礁溪圓明寺墓地禪修。1983年在台北縣貢寮鄉創建靈鷲山無生道場。般若文教基金會即係以無生道場爲根據地之文教機構。

二十五劃

觀佛

佛教觀想法門之一。詳稱觀佛三昧，又稱念佛。即一心觀想釋迦、彌陀等佛身之相好及功德等。《觀佛三昧海經》卷一云（大正15·646a）：「若能至心繫念在內，端坐正受觀佛色身，當知是人心如佛心，與佛無異，雖在煩惱，不爲諸惡之所覆蔽。」《觀無量壽經》云（大正12·343b）：「次當更觀無量壽佛身相光明。（中略）作是觀者，名觀一切佛身，以觀佛身故亦見佛心。諸佛心者，大慈悲是，以無緣慈攝諸衆生。作此觀者，捨身他世生諸佛前，得無生忍，是故智者應當繫心諦觀無量壽佛。」

《大智度論》卷二十一揭示修習念佛之次第，謂初念佛之十號，其次依序念佛之三十二相、八十隨形好及神通功德力；佛之戒、定、慧、解脫、解脫知見等五分法身；佛之一切智、一切智見、大慈、大悲、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等。《十住毗婆沙論》卷九〈念佛品〉載，應念諸佛之三十二相、八十種好；次於卷十二〈助念佛三昧品〉載，念佛生身已，念佛之諸功德法；復謂初發心菩薩應先修色身觀，證得中等效驗後再修法身觀，證得上等效驗後更修實相觀。

依鳩摩羅什所譯之《思惟略要法》載，觀佛三昧之法，應先觀佛之相好，次觀法身之十力、四無所畏、大慈、大悲等無量善業，後更修諸法實相觀。《十住毗婆沙論》所載之修觀次第，與此相同。

淨影慧遠《觀無量壽經義疏》卷（本）謂，觀佛有眞身、應身二觀。眞身觀即觀如來遍法界平等之身，爲法身實相觀；應身觀即觀如來之色身相好，爲色身觀。吉藏之《觀無量壽經義疏》載，念佛有二種：㈠念佛之法身，㈡念佛之生身。此二說均將觀佛分爲法身、色身二觀。

善導的觀念法門，依《觀無量壽佛經》及《觀佛三昧海經》闡明觀佛三昧之法，謂觀阿彌陀佛之眞金色身圓光徹照，端正無比。日僧源信《往生要集》卷上（末）分爲別相、總相、雜略三觀。「別相觀」即分別觀想佛之華座、肉髻、白毫等諸相。「總相觀」即總觀佛之相好光明。「雜略觀」即簡單作部分觀想。一般以觀像作爲觀佛之方便。如《觀無量壽經》第八觀所示之像想觀、《觀佛三昧海經》卷九〈觀像品〉所載者是。《往生要集》卷中（本）也主張初發心者先修色身觀。

宋·知禮《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷四依《觀無量壽佛經融心解》，倡導約心觀佛之義，謂彌陀之依正二報並不離心，故可託之觀佛以顯其理。

〔參考資料〕《往生論》；《往生論註》卷上；《安樂集》卷上；善導《觀經疏》卷三；《觀經玄義分傳通記》卷三、卷四；印順《華雨集》第二冊中編第六章第一節。

觀法

禪定觀想法。即指集中精神以作禪觀行之法門。觀想的內容有法義、佛身、凡夫色身等種種差別。依不同的修持目標而有不同的觀法。譬如爲對治淫欲，則修不淨觀；欲對治瞋恚，可修慈悲觀等等。

古來所譯的印度禪觀典籍計有數十部，收在《大正藏》第十五冊。此等典籍大體可分爲禪經類與三昧經類二種。禪經類包含大小乘禪觀行典籍，三昧經類則純屬大乘。此外，天台宗、淨土宗、密宗等宗，也都有屬於各派的觀法。

除了對治類的觀法之外，爲求開啓正智，趨入解脫之門的觀法也有多種。此種觀法皆以對法義之觀察爲主。茲將各宗派所較强調者略舉數例如次：

⑴小乘觀法：四諦觀、十二緣起觀。
⑵唯識宗：五重唯識觀。
⑶三論宗：八不中道觀。

⑷華嚴宗：一心法界觀。
⑸天台宗：一心三觀。
⑹密宗：阿字觀。

◉附：蔣維喬〈「思惟略要法」與「坐禪三昧經」之禪法〉（摘錄自《中國佛教史》卷一）

其說大乘禪觀者，以《思惟略要法》最易明瞭；此書謂初入禪解法空者，應先修諸觀；試舉其例於次：「佛在恆水邊坐禪。有一多聞比丘，自怪無所得，而問於佛。佛言：『取恆河水中小石，以君遲水淨洗。』比丘如敎。佛問：『恆河水多？君遲水多？』答：『不可爲喩也。』佛言：『不以指洗，雖多無用也。行者當勤精進，用智定指，洗除心垢；若不如是，不能離法也。』」此即言多聞無益，當先修觀以除心垢；否則不能離於迷惑。

㈠**四無量觀法**：慈、悲、喜、捨之四無量心，即以愛念一切衆生視爲平等而救濟之，爲其觀法；於親，於怨，於非親非怨三種人，毫無間隔；於一切衆生，忍辱不瞋，謂之衆生忍；進而得法忍；法忍云者，所謂諸法不生不滅，畢竟空相是也；能信受是法忍，則謂之無生忍。四無量心中之慈悲喜捨四心：慈心者，與衆生以樂之心也；悲心者，拔衆生之苦之心也；喜心者，見衆生之離苦得樂，相與共喜之同情心也；捨心者，於一切衆生，無愛憎之別分，一視同仁，達於同體之謂也。

㈡**不淨觀法**：貪欲、瞋恚、愚癡三者，迷之根本也；欲斷貪欲，則觀我身不淨可厭；貪欲既去，則瞋恚愚癡自隨之而去；例如破竹，初節最難。

㈢**白骨觀法**：白骨觀者，除去吾身皮血筋肉，而觀骨骨相拄成一骨人；既見骨人；當觀骨人之中，其心生滅相續，如線穿珠。復觀外人之身，一切如是。此觀可入初禪。

㈣**觀佛三昧法**：此即念佛觀之初步；蓋衆生罪惡，自過去世以來，積罪重重；初入禪定，若有困難時，則誠心念佛，當爲佛所護念，心自不亂。所謂：「令無量劫重罪微薄，得至禪定；至心念佛，佛亦念之；如人爲王所念，怨家債主不敢侵近；念佛之人，諸餘惡法，不來攪亂。」即此意也。其觀佛法，先就佛像自頂至足、自足至頂觀之；終至閉目開目，常瞭然如見像在眼前而修行之。

㈤**生身觀法**：此法較前之念佛觀更進一層；前所觀者爲佛像，此則觀佛之生身，如觀佛坐菩提樹下成道；或鹿野園之初轉法輪；或靈山會上爲大衆說般若法諸狀態是也。

㈥**法身觀法**：此爲觀佛之功德；既於空中見佛之生身，當因生身觀內法身；法身云者，對佛之十力、四無所畏、大慈大悲、無量善業、諸無形之力以爲觀者也。觀生身而後觀法身，譬如先念金瓶，而後念瓶內之摩尼寶珠也。

㈦**十方諸佛觀法**：先觀東方，廓然明淨，無山無河，唯見一佛，結跏趺坐，擧手說法；一佛化十佛，十佛遂化百千佛、無數佛；現其微妙之相，光光相接。更自東南而南方、西南方、西方、西北方、北方、東北方、上下方，順次環觀，終見十方八面皆佛。聞佛說法，疑網盡消，得無生忍；若宿罪深者，不獲見諸佛時；須一日一夜六時懺悔、隨喜、勸請，當能見之。

㈧**觀無量壽佛法**：願往生無量壽佛之極樂國者，修此無量壽佛觀。其修法，依利根鈍根而有區別：利根之人，先觀空中大放光明，晃然於空淨之中，得見無量壽佛；鈍根之人，則觀人額上除去皮肉之赤骨；復觀此骨一方寸中，變爲純白，潔如珂雪；更觀其身體，總成白骨，亦潔如珂雪；且觀其骨身成琉璃光色，此琉璃骨身，放白光，光明遍滿世界；光明之外，不見一物；乃於光中，觀無量壽佛，如紫金山，西向結跏趺坐。

㈨**諸法實相觀法**：一切諸法，皆因緣所生，畢竟空相；以此爲觀，謂之甚深淸淨觀；對此空之諸法，雖起種種煩惱；但煩惱不由內生，由外緣而起；煩惱亦不由外起，蓋所謂外者，元來空相也；求諸內外，則煩惱不過迷影不已；此觀名之曰淫怒癡實相觀；淫怒癡即貪瞋

癡，三毒無相，故名之曰實相；精心思惟，了得實相本不生者，名得無生法忍。此諸法實相觀，亦與前觀無量壽佛法欲生極樂國者所觀相同，故云「觀諸法畢竟空相；於衆生常興大悲；所有善本，盡以迴向；願生無量壽佛國，便得往生」是也。

㈩**法華三昧觀法**：此以《法華經》〈見寶塔品〉爲觀者。所說釋迦佛與多寶如來坐七寶塔中；以十方分身化佛，徧滿衆生國土之中；欲證實法，出其舌相；音聲徧滿十方世界，宣說《法華經》，惟一大乘，無二無三，所謂無生無滅，畢竟空相；習如是觀者，即得禪定；名曰一心精進如說修行正憶念法華經。

又羅什所譯《坐禪三昧經》分爲上下卷：上卷分爲五門（《五門禪經要用法》所列五門，蓋即此也）：第一、治貪法門（淫欲多者，用不淨觀），第二、治瞋恚法門（瞋恚偏多者，用慈心法門，即慈悲觀），第三、治愚癡法門（愚癡偏多者，用思惟法門，即因緣觀），第四、治思覺法門（思覺偏多者，用阿那般那三昧法門，即數息觀），第五、治等分法門（治等分行及重罪者，用念佛三昧，即念佛觀）；下卷說明色界（初禪、二禪、三禪、四禪），進說四念止觀（即四念處觀，謂觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我也）、煖法（常勤精進；諸煩惱如薪，以無漏智火燒之，名爲煖法）、頂法（從煖更進向上，能除種種苦患及老病死，名頂法；亦名頂善根）、忍法（更勤精進，觀五陰無常、苦、空、無我，於心能忍，不悔不退，是名忍法；亦名忍善根）、世間第一法（言在世間禪中爲第一也）。更以法忍、法智、比忍、比智，自初心至十五心爲斷道（觀五陰無常、苦、空、無我，中心忍受，名苦法忍，由是生智名苦法智，更有苦比忍，苦比智；苦是四諦之一，每諦有法忍、法智、比忍、比智四心，共十六心，在十五心能斷諸煩惱，故云斷道），以十六心爲須陀般那（須陀洹，即小乘初果）。又就息忌陀伽迷（斯陀含，即小乘二果）、阿羅漢（即小乘四果）詳加說明，進及辟支佛與佛。再明十方三世諸佛之生身觀、佛之功德智解觀（此即念佛三昧），並舉不淨觀、慈心觀、因緣觀、阿那波那觀（數息觀），最後說明生忍、柔順法忍、無生法忍三種；以悟諸法實相者，爲無生法忍；所謂諸法實相云者，乃龍樹系之口胳，即「非有常，非無常，非樂非不樂，非空非不空，非有神非無神」，及「不生不滅，不不生不不滅，非有非無，不受不著，言說悉滅，心行處斷」之說是也。

觀心論

㈠一卷。又作《破相論》。收在《大正藏》第八十五册。相傳爲菩提達磨之語錄，但慧琳《一切經音義》卷一百記載（大正54·932a）：「觀心論，大通神秀作。」因此另有唐·神秀撰之說。全書採問答之形式，闡述觀心之法。內容述說三毒六賊、三界六趣之苦及其原因，勸說實踐解脫修行，主張六波羅蜜、三聚淨戒、念佛等修行，及洗浴衆僧、造塔伽藍等功德，皆可攝收於「攝心內照」之觀心法，亦即以觀心一法總攝諸法。本書爲《禪門撮要》卷上〈觀心論〉、《少室六門集》之第二門〈破相論〉的異本。寫本有敦煌本S.2595、S.5532、P.2460、P.2657、P.3777、P.4646，以及龍谷本七種、金澤文庫本二種。

㈡一卷。隋·天台智顗（538～597）著。別名《煎乳論》。收在《大正藏》第四十六册。本書係智顗對門人口授之遺言。智顗鑑於弘法之人爲利物故，多施加水之乳，致令聽者失眞味道，乃說諸經之根本在於觀心一法。內容設三十六問而勸勉實修以觀法爲中心之四種三昧。本書闡明天台之基本立場，故甚受天台宗人之重視。智顗之弟子灌頂及普明將智顗之遺書呈獻晉王時，其中即包括此《觀心論》。灌頂且撰有《觀心論疏》五卷以註解此文。

〔參考資料〕 ㈠楊曾文〈禪宗文獻研究在日本〉（《世界佛學名著譯叢》㉘）；鈴木大拙《少室逸書解說附錄》。㈡周叔迦《最上雲音室讀書記》。

觀宗講寺

天台宗名利。位於浙江省寧波市。宋・元豐年間（1078～1085），四明知禮之五世孫介然所創。初名「十六觀堂」。此堂建於延慶寺東北隅，原隸屬於該寺。清・乾隆、嘉慶年間（1736～1820）重修後，始獨立門庭，別設方丈。民國元年（1912），天台宗名僧諦閑出任住持，改名爲「觀宗講寺」。

此寺在諦閑赴任之前，殿宇即已荒蕪。經諦閑在任內所重修、新建的殿宇有：大雄寶殿、天王殿、禪堂、念佛堂、放生池、客寮、方丈等。此外，又設立觀宗研究社、觀宗學舍，且開辦戒場（民國五年），乃使此寺在近代成爲天台宗名利。

◉附一：寶靜〈諦公老法師別傳〉（摘錄自《諦閑大師遺著語錄》）

師年五十五，受鄞縣知事沈公之延請，固辭不獲。最後住持於寧波觀宗寺，爲中興之始祖。蓋觀宗寺，原乃延慶寺之觀堂舊址。創設於宋・元豐中四明五世孫介然法師。按照《觀無量壽佛經》修觀行法，於延慶寺東北隅隙地，架屋六十餘楹。中有寶閣，環以十六觀室，命名爲十六觀堂。既而興廢靡常。至清・乾、嘉間重修殿宇，增建僧寮，方獨立門庭，別設方丈。無如僧侶徒騖酬應，殿堂漸就荒蕪。四明道場，不絕如縷。自師受任住持，仰體四明大師遺意。以三觀爲宗，說法爲用，改稱觀宗講寺。募集鉅金，重建大雄寶殿、天王殿，及念佛、參禪、藏經諸堂閣，嚴訂規約，利益十方。由是規模煥然，蔚爲東南名利。

◉附二：演培〈一個凡愚僧的自白〉（摘錄）

觀宗寺原爲宋代延慶寺觀堂舊址，觀堂不是早午用齋的五觀堂，而是按照《觀無量壽經》建立的十六觀堂，以供行者修淨土的十六觀行，所以名爲觀宗。到諦閑大師出任住持，遵四明尊者的遺法，以三觀爲宗，以說法爲用，改稱觀宗講寺，逐漸成爲東南名利。我到時，寺內有禪堂，有上客堂，有念佛堂，有學戒堂，有研究社，有弘法社，眞正可說是個解行並重的道場。諦老建大法幢，到處講經說法，德望極隆，因而來寺求法者很多。我去本要親近諦老的，那知他老於民國二十一年（1932）秋就已圓寂。時爲寺的住持是諦老法徒寶靜法師。

住經單，除我還有其他諸位同參，早晚上殿，晨午過堂，都要隨衆，不得例外。每日午後二時，經單同住諸師，集合同到齋堂，聽寶靜法師講經，師的語言浙江音很重，聽來不怎麼懂，感到非常吃力，但聽三五日後，語言障礙慢慢消除，所講《地藏經》的經義，因是初次聽講，不懂之處亦多，回來請問同參，也就略爲了解。月餘講說，沒有一天不到，且聽得很有興趣，或說初嘗到法味。

經期結束，請求入學，時爲大知客的，亦是弘法研究社的副講，問我一些佛理，知我不曾聽過什麼佛法，要我先入學戒堂，從初步開始學習。時學戒堂有學僧六十餘名，年齡在十五歲至二十歲間，時我年十九歲，正是入學年齡。雖說是初級的，年齡更小同學，從來沒讀過書，不特佛法聽不懂，一般知識也不了解，所以有小同學，現爲大和尚或一方之主的，常來問我這是什麼意思，那是什麼意思，我所知的同樣不多，只好略爲他們解答。監學法師見此，以爲我讀過很多書，特喊我到監學寮，對我問東問西後，知我是可造就的青年，乃予特別照顧。

在學戒堂讀一學期，期終同樣需要考試，但學僧的升學，不是規定在學戒堂要讀幾年，而是看你考試的成績如何，考試的法師認爲成績不錯，就可使你升級，我即因此而被升入研究社。時研究社開講《四教儀集註》，爲初學天臺的一部重要著作。主講寶靜法師先講，記得很清楚，是講五時八敎圖，圖中，一條線牽到這裏、一條線牽到那裏，主講講得津津有味，而且講得非常圓熟，證知他對天臺敎理有相當認識，但我聽來好像在聽天書，不知法師究

竟講些什麼。主講講完如蜘蛛網似的五時八敎圖，就到他處弘法利生，以下就由副講繼續講解。

副講對天臺敎理亦有相當研究，講來同樣頭頭是道，但線裝本《四敎儀集註》有四册，講完最初兩册，我眞仍然不懂，不能不說我是相當愚笨，幸我對求法有很大興趣，不論怎樣聽不懂，仍繼續的聽下去，未萌退學的意念。聽到第三册一半，開始有點兒了解，到第四册全講完，對天臺思想較有領會，抽簽抽到我覆講。雖不如老同學講得那麼好，但已不像以前一句講不出。副講可能是爲鼓勵我，說我覆講得不錯，而在研究社已學兩三年的同學，同寮說我的覆講，不特能表達副講所講的原義，且還有條理的略爲發揮。老師及同學雖對我讚許，但我並不以此自滿。

二十四年快要結束，主講寶靜弘化回來，旣與寺衆同度新歲，又爲學衆舉行考試。由於平時只講《四敎儀集註》一課，所以不如其他佛院有很多科目可考，就是所考集註，旣不是列出幾個問題，要學僧筆答，亦不是出一論文題目，要學僧寫文，實如平時覆講那樣，主講讀一段原文，抽到那個就那個講。講時所重視於學僧的：聲音是不是洪亮、口齒是不是清楚、消文有沒有條理、顯義有沒有錯誤。在這幾方面，主講認爲滿意，就算成績不錯，有望升入弘法部。那天我的考試，自認講得不如平時，同學亦說我沒有平時覆講好，當不作入弘法部想。可是過了兩天，監學忽通知我，要我搬進弘法部某個房間，表示我已升入弘法部，不特出乎我的意外，同學亦認或由平時講得可以，如照前天覆講是不可能的。

觀宗寺的敎學方法，全不依於敎育原則，是天臺一家的獨特風格。不論講什麼經論，或天臺敎理思想：假定夏曆五月初十下午講大座，由主講或副講講，晚上七時半，由弘法部學員講偏座，即將下午主講或副講所講的，從頭至尾對預科及研究社同學講一遍，這樣，旣使弘法部學員學習講說，亦使預科及研究社同學更得深刻的入於腦海，到明天上午九時覆小座。昨日講大座的法師，同樣坐在法座上面，由他從籤筒中抽出某支籤，籤上寫的那個名字，就由那個同學覆講。經過昨天午後及晚上兩次講解，照理應能多少覆講一點，可是仍有少數同學，一動不動的默然而立。覆講不出並不受到怎樣責罰，但必須站在原位，等另一同學覆講完畢，才許坐下。這本沒有什麼，但講不出同學，總覺不好意思。有的經過多次，就離開研究社，是不是到別處參學，那就非我所知。至於文學，每月只講《古文觀止》一次，從不敎學生怎樣作文，對文學全不重視，也許是認文字屬於葛藤，弘法並不怎樣需要。

在觀宗寺住過多年的法友，每日受到佛法的薰陶，不論是個怎樣根鈍慧淺的，能講幾句佛法是沒有問題的，但寫不通一封信的亦不在少，我就因感到如此，難以安心的再續住下去。經常向學友探聽到什麼地方學文字較好，很多學友都這樣告訴我：「你如眞的想學文字，最好到閩南佛學院，那兒相當注重文字，在那兒學的僧青年，不但會寫很通順的信件，文章亦都寫得相當不錯。」聽後就想轉學閩院，在此不但沒有文字可學，就是報紙亦不准看，甚至太虛大師主辦弘揚佛法的《海潮音》，如有學僧看了，可能會被遷單（開除）。限制這樣嚴格，怎能學到世俗文字？

但我們住的房間，離延慶寺僅五六尺，窗口對窗口，不但隨時可以講話，《海潮音》一到延慶寺，就有同道從窗口傳過來，同學沒有不搶來看的，我也是《海潮音》迷之一，只要《海潮音》一到，立即設法借來先讀爲快。儘管寺方限制很嚴，同學沒有不偷看的，想見《海潮音》在當時，有股怎樣的誘惑力。世人就是這樣奇怪，越是不准看的書、越是要想看，如看不到不肯罷休。最使同學感到不滿的，就是佛敎其他各宗主要理論同樣不准看，同學對此，有時不免要發牢騷，或說思想控制太過！不知以何緣故，同學的牢騷，有些傳到主講寶靜耳裏，他老乃很巧妙的開示說：

「佛教大小乘各宗各派的典籍，沒有一種不可看，因各宗各派的思想理論皆是佛法，現在你們在此學習天臺，是要你們先對天臺教理有個確切的定解，然後再看其他各宗祖師的著述，不論他們講得與本宗所講有什麼不同，或與本宗思想根本對立，就不會動搖對本宗的見解，不然，看看這宗的理論，看看那宗的理論，不能辨別那宗理論的勝義，怎能出去弘揚正法？為此，凡是來此學習天臺教理的，總不讓他們去看其他各宗理論。到了自宗思想搞通，要看那宗典籍，沒有什麼不可，不要誤會對你們思想控制！中國各宗各派既然皆是佛法，當可自由閱讀。」

主講的這番開示，細想有他的道理，除了能會通各宗思想理論，思想不能複雜確極重要，不然，彼此互相破斥，反而不得正論。因我就要離開觀宗，沒有再與同學討論此一頗饒興味問題，同學是作怎樣想法，為我所不知道。各宗皆是佛法，有其不同思想，可能是為適應不同根性，不能不說沒有他們的方便，因各宗皆接引不少人羣！

當我決定要離開時，發生夢想不到的一個問題，就是我入學戒堂時，客堂循例要代保管我的戒牒，如未住滿常住規定的年數，戒牒不發還，讓你走不成，使我異常頭痛。後與比較說得來的同學相商，沒有其他辦法，只有逃單一途。所謂逃單，就是不告而別。到我走後，同學代為索取，客堂發還，我到那兒就寄到那兒，因而離開我住兩年的觀宗寺。但這樣蹓單非常危險，到什麼寺院不留單怎辦？時雖想到這點，同學亦警告我，可是一個人在什麼地方緣盡，也就不管這些，只知道我所要去的地方。當我偷偷走出觀宗寺大門，還不斷的回頭看看，深恐寺內派人抓我回去，幸而登上離甬赴滬的輪船，沒有發現有人追我，我的一顆心始安定下來！

觀音懺法

以觀世音菩薩為本尊所修的懺悔供養法。詳稱「請觀世音懺法」。又稱「請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀」。因觀世音菩薩又稱圓通大士，故此懺法亦稱「圓通懺法」。初智者大師作《請觀音經疏》，咸平年間（998～1003），遵式再定「請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀」。此後，此懺法儀式確立。其修法次第，係先嚴飾道場，以香泥塗地，懸諸幡蓋，向南安佛像、向東安觀世音像，置楊枝淨水，燒香散華，行者向西席地而坐，五體投地，一心頂禮釋迦佛、無量壽佛等。奉請畢，又稱三寶及觀世音之名，次誦消伏毒害呪、破業障陀羅尼。禮畢，如法行儀。其後，令一人登高座唱誦《請觀音經》。此法總計須修三七日或七七日。

〔參考資料〕《國清百錄》卷一；《小叢林略清規》；《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》。

觀心本尊鈔

日本日蓮宗之根本聖典。一卷。文永十年（1273）日蓮撰於佐渡一谷（今之妙照寺）。全稱《如來滅後五五百歲始觀心本尊抄》，略稱《本尊抄》、《觀心抄》。收在《大正藏》第八十四冊。為日蓮宗最重要之聖典，亦為日蓮三大部、五大部著作中之最重要者。

本書主張末法時代之修行者應該修持與末法時代相應的法華行，亦即日蓮宗之重要法門（三大祕法）中之「本門題目」、「本門本尊」與「本門戒壇」。全書之主要內容有如下數項：十界互具之本體論的說明、信心成佛之宗教體驗的提示、主客絕待之本佛本尊的奠定、法華經之末法為正論、開顯統一一切宗教之本法三段的教判論、救惡逆幼稚萬機的本因下種論、一閻浮提之正中基本大日本國之提倡。

此書之註釋書約有八十種之多，較著名者有《本尊抄送狀》、日常《本尊抄見聞》、日朝《本尊抄見聞》等書。

〔參考資料〕《祖書綱要刪略》卷二、卷五、卷六；《本化高祖年譜》。

觀心覺夢鈔

三卷。日僧良遍（1194～1252）撰。收在《大正藏》第七十一冊。又稱《唯識宗綱要》。爲唯識學之綱要書、入門書，古來廣受日本研究唯識學之人所喜讀。

本書作者鑑於「欲得菩提須知自心，知之寔在唯識教門，求法之人誰不學乎！」因此，本書主旨，即在宣明唯識教義，主張依此以觀自心，俾使覺悟生死大夢、證得菩提大果。全書分十三章，即：(1)所依本經，(2)一代教時，(3)百法二空，(4)四分安立，(5)三類境義，(6)種子薰習，(7)十二緣起，(8)三種自性，(9)三種無性，(10)二諦相依，(11)二重中道，(12)唯識義理，(13)攝在刹那。

關於本書之撰者，《諸宗章疏錄》卷二謂貞慶所述，寬政五年刊本之〈序〉謂中觀所作。然依法隆寺、東大寺、高野山無量壽院所藏之古寫本皆有「寬元二年良遍作」之識語，因此，現代學界皆以「良遍撰述」爲定論。

本書之注釋書不少，其中較受注目者爲：小山憲榮所編之《鼇頭觀心覺夢鈔》及三根修一所編之《新編觀心覺夢鈔》。

觀世音菩薩（梵Avalokiteśvara，藏Spyan-ras gzigs-dbaṅ-phyug）

在亞洲大乘佛教信仰圈中，最爲人所知的菩薩，亦即以慈悲救濟衆生爲本願之菩薩。音譯阿縛盧枳低濕伐羅、阿婆蘆吉低舍婆羅、逋盧羯底攝伐羅、廅樓亘。又作光世音、觀自在、觀世自在、觀世音自在、觀世自在者、闚音、現音聲、觀音。梵名一稱Āryāvalokiteśvara（阿梨耶婆樓吉氏稅、阿唎耶跋盧枳羝鑠筏囉）。或稱爲救世菩薩、救世淨聖（Duḥkharakṣaka）、施無畏者（Abhayaṃdada）、蓮華手（Padmapāṇi）、普門（Samantamukha）、大悲聖者（Mahākāruṇikamuni）。

關於其譯語，舊譯作光世音、觀世音；新譯則作觀自在。《大唐西域記》卷三謂唐言觀自在，即「阿縛盧枳多」譯曰「觀」，「伊濕伐羅」譯爲「自在」，玄奘以爲舊譯「光世音」或「觀世音」、「觀世自在」皆是訛謬。窺基《般若心經幽贊》卷上更敷衍其義，謂「觀」爲照之義，即了空有之慧；「自在」爲縱任之義，即所得之勝果。昔行六度，今得果圓，慧觀爲先而成十自在。十自在指：(1)壽自在：能延促命。(2)心自在：生死無染。(3)財自在：能隨樂現，由施所得。(4)業自在：唯作善事及勸他爲。(5)生自在：隨欲能往，由戒所得。(6)勝解自在：能隨欲變，由忍所得。(7)願自在：隨觀所樂成，由精進所得。(8)神力自在：起最勝通，由定所得。(9)智自在：隨言音慧。(10)法自在：於契經等，由慧所得。

窺基又謂，此菩薩位階補處，道成等覺，無幽不燭，具上述十自在之勝果，故名「觀自在」。因此，若稱之爲「觀音」，則詞義俱失。

又，《大日經疏》卷五謂如來究竟觀察十緣生句，得成此普眼蓮華，故名觀自在，如來約行故名菩薩。上述玄奘、窺基所說，與此《大日經疏》之說，係將Avalokiteśvara一詞解作「觀」（avalokita）與「自在者」（īśvara）的合成詞，隨而譯之爲觀自在。另外，《玄應音義》卷五云：「舊譯云觀世音，或言光世音，並訛也。又尋天竺多羅葉本，皆云舍婆羅，則譯爲自在。雪山已來經本皆云娑婆羅，則譯爲音。當以舍、娑兩音相近，遂致訛失也。」此是認爲舊譯將有「自在」義之「舍婆羅」（īśvara）與有「聲音」義之「娑婆羅」（svara）混同之故。

雖然鳩摩羅什將此詞譯爲「觀世音」，然而，《注維摩詰經》卷一曾列舉羅什之說，云（大正38・331a）：「世有危難，稱名自歸，菩薩觀其音聲即得解脫也。亦名觀世念，亦名觀自在也。」依此可知，鳩摩羅什亦承認avalokiteśvara有「觀自在」或「觀世自在」之義。法雲《法華義記》卷八認爲觀世音之外，別有「觀世間音聲、觀衆生身業、觀衆生意業

」等三名，總名爲觀世業。其中，娑婆世界以音聲爲佛事，故只名觀世音。《法華經文句》卷十（下）、《法華義疏》卷十二（吉藏）、《華嚴經探玄記》卷十九、《法華經玄贊》卷十（末）等，亦有與《法華義記》同義之解釋，皆是敷衍羅什之意者。

另依日本學者荻原雲來之說，avalokita爲作者名詞avalokitṛ（觀者）之轉訛，西藏名spyan-ras gzigs dbaṅ-phyug亦有「觀者」之意。又，「光世音」之「光」，係從語根ruc（光）生語根lok（觀），再加前接字ava，依其使役法作作者名詞而成avalokitṛ，故「光世音」即與「觀世音」大致同義，所以舊譯「觀世音」或「光世音」並無訛謬。

關於觀世音菩薩，《成具光明定意經》、《維摩詰經》、《放光般若經》、《光讚般若經》、《大寶積經》卷八十二及卷一百等處，皆列有此菩薩之名號，然未列本緣等事蹟。至《法華經》，始設一品詳說此菩薩於娑婆世界利生之相。即據《妙法蓮華經》卷七〈觀世音普門品〉所述，若有人稱觀世音菩薩之名號，則大火不能燒，大水不能漂，夜叉羅刹不能惱，對有怖畏者施無畏，令有貪瞋癡者離之，若求男女者隨而令得之；又，受持此菩薩之名號，或對之禮拜供養，其福德與受持六十二億恒河沙菩薩之名字、復盡形供養飲食衣服臥具醫藥者相等。而且，此菩薩攝化無方，隨宜示現佛身、辟支佛身、聲聞身、梵王身，乃至緊那羅身、摩睺羅伽身、執金剛身等，對於應得度之眾悉皆加以度化。

又，《悲華經》卷三〈諸菩薩本授記品〉敍述觀世音菩薩自發願，云（大正3・185c）：「願我行菩薩道時，若有眾生受諸苦惱、恐怖等事，退失正法，墮大闇處，憂愁孤窮無有救護，無依無舍，若能念我，稱我名字，若其爲我天耳所聞，天眼所見，是眾生等若不得免斯苦惱者，我終不成阿耨多羅三藐三菩提。」

凡此所說，皆係以此菩薩爲救一切厄難，又示現種種身以專事利生之大士。

依舊譯《華嚴經》卷五十一、新譯《華嚴經》卷六十八等所述，此菩薩住在南海補陀落山，爲無量菩薩所圍繞。其住處即在此娑婆世界。然而《大阿彌陀經》卷上、《無量壽經》卷下、《觀世音受記經》等，則以此菩薩爲阿彌陀佛之脇侍，常住西方極樂世界，輔施教化。亦即以西方淨土爲此菩薩之本住處。《觀無量壽經》亦述及觀世音菩薩於極樂世界之色身莊嚴等事。

密教亦以此菩薩爲彌陀之脇侍，並且認爲此菩薩與阿彌陀佛原爲因果之異，尋其本覺即爲無量壽佛，但由本誓而示現大悲菩薩形。又將此菩薩安立於胎藏界曼荼羅、中臺八葉院、觀音院、遍知院、釋迦院、文殊院、虛空藏院、蘇悉地院諸院。然而以此菩薩爲釋迦之脇侍者亦復不少。如《清淨觀世音普賢陀羅尼經》以普賢、觀音爲釋迦之脇侍，其下云（大正20・22c）：

「右廂畫觀世音坐華座，著白色衣，胡跪合掌，面向佛看，聽佛說法。左廂三手，一手執華，一手捉澡罐，一手捉經甲。右廂三手，一手施無畏出寶，一手捉索，一手捉珠。菩薩頂上有佛。」

此外，《阿唎多羅陀羅尼阿嚕力經》亦述及以觀世音爲中尊，以勢至、普賢爲脇侍之三尊像。

在密教諸經軌中，述說此菩薩之形相者爲數不少。如《陀羅尼集經》卷五、《不空羂索神變眞言經》卷二、卷九等說二臂像，《一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌》說八臂像、十臂像，其他更有四十臂、一百八臂，乃至千臂等諸像。由於此菩薩神變無方，故其形像亦有多種。就中，二臂之正觀音即此菩薩之本形，其他皆是示現其神變自在之力用。

觀世音之種別，除了其本體——聖觀音（或正觀音）之外，另有千手千眼、十一面、准胝、如意輪、不空羂索、青頸、香王等觀音。凡此皆各有不同的儀軌。又，《不空羂索神變眞言經》卷三、卷四、卷十九、卷二十五等處

，亦曾列出四面大悲觀音、除八難僊觀音、播拏目佉觀音、大梵身相觀音、根本蓮華頂觀音、廣大明王央俱捨觀音等之名。《金剛恐怖集會方廣軌儀觀自在菩薩三世最勝心明王經》亦揭舉名稱慧觀自在、月身觀自在、勇健觀自在等之名。《摩訶止觀》卷二（上），更列舉大悲觀世音、大慈觀世音、香王觀音等十五觀音。《千光眼觀自在菩薩祕密法經》列舉代苦、與智、不動等二十五觀音名，以及三十三觀音等。其他，有救世觀音、救苦觀音、九面觀音、百濟觀音、夢違觀音、船中湧現觀音等諸尊。此諸觀音之中，有不少係混入後世中國及日本等所興起之民間信仰，其形像及名稱亦純依作者之意而無經軌之依據。但此諸形像則概以蓮華為持物。

大乘菩薩中，慈悲之觀世音與智慧之文殊、願行之普賢，同是最著名之菩薩，廣受信仰。就中，觀音信仰最為普及，泛傳於印度、西域，乃至中國、西藏、日本、南海等地，因此有關觀音之信仰史事為數最多。《高僧法顯傳》、《大唐西域記》等書，常揭載印度及西域各地崇拜此菩薩之事實，尤其《大唐西域記》卷十記載南印秣羅矩吒國布呾洛迦山有此菩薩之靈蹟，近代又從艾羅拉（Ellora）、坎內利（Kenheri）及鹿野苑廢墟中發現若干聖觀音像。其中，坎內利窟寺中存有諸難救濟圖、十一面觀音像等物，凡此皆可證明觀音信仰之盛行。

西藏之觀世音信仰亦頗盛行。世代之達賴喇嘛皆被視為觀世音之化身，且觀世音之根本真言：六字大明呪，至今仍廣行於該地。

在中國內地，西晉・竺法護譯出《正法華經》以後，未幾即興起觀音信仰，如《法苑珠林》卷二十三記述西晉・元康（291～299）中，竺長舒誦《觀世音經》而免火災，其他如《比丘尼傳》卷一、《名僧傳抄》、《續高僧傳》卷二十五等，述及令宗尼、張崇、徐義、開達、法智、竺法純等人各因稱念此菩薩而免諸種災厄事。及姚秦・鳩摩羅什傳譯《妙法蓮華經》以後，其信仰更盛。《名僧傳抄》、《高僧傳》、《出三藏記集》、《太平御覽》、《金石續篇》等書揭載有不少觀世音信仰之史事。

因觀音信仰之盛，造立其形像之風亦告大行，尤其北魏以後，其風益盛，今大同、龍門、駝山等存其遺品頗多。隋唐以後，隨著密教之傳來，多造立十一面、千手、如意輪諸像。又由於篤信者之感應，而有蛤蜊、馬郎婦、水月、魚籃等諸觀音像之流行。此外，有元魏・孫敬德《高王觀音經》等疑偽經相繼出現，凡此皆可見此一信仰在基層民間之普及化。而《觀音持驗記》、《觀音慈林集》等持驗錄之出現，亦係此一信仰普及於世之佐證。

日本自古亦盛行此一信仰，《扶桑略記》卷三記載，推古天皇三年（595）嘗下勅刻觀音像。入奈良朝之後，聖武天皇於諸國建立國分尼寺安置觀音像。平安朝末期，興起西國三十三所巡禮之風，後又在坂東、秩父等地設三十三所靈場，觀音信仰乃漸普及全國。今所存古代優美的觀音像為數頗多，被指定為國寶者，雕刻繪畫合計有四五〇種。另有《長谷寺緣起》、《觀音感通傳》、《觀音新驗錄》等靈驗記，至今尚傳於世。

在台灣，觀世音信仰亦甚為普及。以此一菩薩為本尊的寺廟（含民間信仰寺廟），全台灣大約有七百座左右。其中，高雄縣最多，台北市居次。台灣人稱呼此一菩薩，民間多稱之為「觀音媽」，佛教徒則稱之為觀音菩薩、觀世音菩薩，或白衣大士等名號。每年農曆二月十九日、六月十九日與九月十九日，各地區的觀音寺廟皆有慶祝法會。

◉附一：印順〈觀世音菩薩的讚仰〉（摘錄自《妙雲集》下編⑪）

觀世音，是羅什的舊譯，玄奘新譯為觀自在，這是同一梵語的不同傳譯。中國每略稱為觀音。菩薩，簡單說，就是上求下化的大心眾生，在修行歷程中，還沒有達到究竟圓滿的大

乘行者。觀世音在上求下化的菩薩中，據《悲華經》說，他是一生補處的法身大士，是繼承阿彌陀佛位的菩薩。功行幾乎圓滿，十方諸佛的所有功德，幾乎都具足了。經中有處說：觀世音是過去「正法明如來」，那麼他是佛而現化菩薩的。他現身在無量的國土中，以菩薩身，拯救多難的苦惱衆生，還表現他無窮的廣大悲願。觀世音與阿彌陀佛，有著特殊的關係，不但他是「西方三聖」中的一尊，而且還有說觀世音就是阿彌陀佛的化身。

或有人問：觀世音菩薩何處人，他的道場究在何處？其實觀音是古佛再來，不可說他有固定道場，因爲他是「無剎不現身」的。他是阿彌陀的輔弼，他的道場，便是極樂世界。但在這娑婆世界，南印度海邊的普陀落伽山，是觀世音菩薩的古道場，這如《華嚴經》等都如此說。梁．貞明年間，日僧慧鍔，在中國請了一尊觀音像，想帶回日本供養。誰知路經舟山羣島（在浙江定海縣），卻被狂風惡浪阻止了歸程。被迫將聖像請上了海中的一個小島——梅岑，築一所茅蓬來供養。觀世音菩薩與此島有緣，日子久了，朝拜敬仰觀音聖像的人多起來，此島就成爲觀音菩薩的道場，也就改名爲「普陀山」。此外在西藏拉薩，達賴喇嘛住持的地方，名「普陀宮」，這因爲傳說達賴是觀音菩薩的化身。這可見觀世音菩薩的道場，並無一定。那裏有虔誠的觀音信仰，那裏有觀世音菩薩的大悲救世精神，那裏就是普陀，那裏就有觀音。太虛大師說：「清淨爲心皆補怛（即普陀），慈悲濟物即觀音」。（中略）

隨機應化，是菩薩行的特色。今天念誦的大悲咒，是千手千眼的觀世音。千手，表拯救衆生的偉大能力；千眼表智慧光的無處不照。這是大悲大智的表徵；爲了接引衆生向正覺的大道，觀音菩薩的方便應化，可以說無微不至。這在《法華經》〈普門品〉中，敍述得最爲清楚。如應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而爲說法，乃至應以夜叉阿修羅、人非人等身得度者，即皆現之而爲說法。現實的世間中，如應以居士、農夫、工商、軍政人等身得度者，亦現其類而爲說法。隨類應化的方便，是菩薩行中的同事攝。此不獨觀世音有之，如彌勒菩薩偈頌說：「彌勒眞彌勒，分身千百億，時時示時人，時人自不識」，也就是此意。千手千眼而外，有十八臂觀音、四臂觀音。最一般的，即示現天人莊嚴相的聖觀音。一向有三十三觀音的類別，總不外隨機示現而已！

觀音菩薩的身像，究竟是男是女，一般人總不免這樣的疑問著。其實隨類現身，當然可以有男相、有女相。不過約大菩薩相說，都是大丈夫相。唐代以前的觀音，也總是大丈夫相的。《華嚴經》也說：「勇猛丈夫觀自在。」然而觀音菩薩的特殊表德，是大慈大悲。約這個意義說，他的應化，一方面是內在的悲心激發；一方面是那一類的有情苦痛多，菩薩的現身應化就多。觀世音在人類中的應化，現女身的較多，這是有兩個意義的。(1)女衆的苦難，從古代以來，一直多過了男人。(2)女衆內心的特性，是慈忍柔和。表現在她們的日常行爲中，即是愛。女衆的心理，慈愛確實超過了男人。如母親對於自己的兒女愛，深重殷切，無微不至；父親對兒女就沒有那樣深重殷切的了。愛，即在私我的黑影中所表現的慈悲，是慈悲的局限化，不免帶點歪曲。慈悲，即愛的無我的擴大。由於女衆內在具有了母親的特性，故以慈悲爲特德的觀世音菩薩，即多應現女身。擴大爲無私的大愛，泛愛廣大的人類，一切衆生，都如慈母愛自己的兒女一樣。所以觀世音的應現女身，不但爲了女衆受的苦痛多，而就是發揚人間的母愛，使廣大而無私的，成爲菩薩的平等慈悲。所以我們信仰觀世音，應如孩子的敬仰母親一樣。能如此的誠切敬仰，如母子的心意感通，自能得觀世音菩薩的救護。

觀世音——阿縛盧枳帝濕伐羅，在今日印度教中，也是有人知道的，而且還是女性。所以唐宋以來，觀音像塑爲女相，是有意義與根據的。在海浪滔天生存俄頃的航海生活中，最

危險，安全最無把握，即最需要慈悲的救護。所以，觀音在海濱一帶，信仰最深。如印度的觀音道場，在南海；中國方面，江、浙、閩、廣、臺灣，以及南洋的華僑間，觀世音菩薩是唯一的安慰者。中國的普陀山，也在東海中。值得注意的，如臺灣（閩廣等沿海諸省都有）的天后宮、媽祖廟，都與沿海的民衆信仰有關，而且都是現女相的。從人類的宗教學說，慈悲救護的要求，會無意識的現起女相來。西方的一神教，本是反對設像的；而天主教有馬利亞——耶穌的母親像。馬利亞稱爲聖母，傳說中也有種種慈悲救護的神蹟，與觀音菩薩一樣。所以在宗教中，這不外乎無限慈悲的崇仰，無限慈悲的表現而已。如從菩薩的示現說，馬利亞還沒有出世以前，觀音的聖德，已是大乘佛教共知的事蹟了。這些都可看作觀音的一種應化，特別是今日臺灣所有的天后（媽祖），我們應以觀音的精神去充實他、淨化他。應以天后——媽祖身而得度者，即現天后媽祖身而爲說法。

不過，這裏特別要說到的是：

⑴一般人崇敬觀世音菩薩，往往多爲功利的交易，如向菩薩許願，如菩薩佑助我，那麼我來還願。如：「重修廟宇，再塑金身」等等。這種賄賂式的祈求，即是毫無眞實信仰，是非佛法的！信仰觀世音菩薩，向菩薩祈求，應如孩子信仰自己的母親，向母親祈求一樣；絕對信任、眞誠親切。只要與兒女有利益，母親是會給予的。我們所祈求的，或是不合理的，或是與我們無益的，菩薩難道也會救助你？

⑵母親護助兒女，但兒女的光明前程，不是母親的賜予，不是一切依賴母親，而是自己立志向上，努力創造的成果。所以信仰觀世音菩薩，切不可推卸了自己在現實人生中應負的責任，過著事事依賴菩薩的生活，自己不長進，不離惡，不行善，不知歸依三寶、奉行佛法，顚顚倒倒。菩薩是大慈大悲的，但你自己罪業所障，菩薩也救不了你。所以應仰慕觀音菩薩慈悲救世的精神，奉行佛法，誠切的實行，當然會得到菩薩的救護。在人生的旅程上，若遇到了無法解決的困難，如不是定業，不是罪有應得，憑著信仰的眞誠，自能獲得觀世音不可思議的感應！

每一大菩薩，表徵了一種不同的德性，慈悲即觀音菩薩的德性。我們如果不殺生，而且對一切衆生，能予以普徧的愛護，那麼我們的心行，就與觀音的慈悲相應。相應則相感，這即是「同類相感」的道理。所以，我們內心的信仰，要能表現在外表的行動上，現實的行爲，要能與觀音菩薩的慈悲行相應。這才是我們今天對觀音菩薩應有的眞正紀念！

◉附二：印順〈修學觀世音菩薩的大悲法門〉

（摘錄自〈妙雲集〉下編⑪）

信仰觀音菩薩，也應重視平時的忠實奉行。若平時的行動，與菩薩的教誨相違；等到身臨苦難，即使得菩薩的救濟，也已是下策了。所以要想徹底解決苦痛，常得楊枝甘露的灌洒，常得沒有熱惱的清涼，要在平時忠實奉行菩薩的教導。

觀音菩薩教化衆生是以身作則的。他自身精進地修大悲行，也教衆生修大悲行；他從大悲行中自利利他，積集了無量功德，遠離了生死苦惱而得究竟的解脫。我們若依菩薩的言說奉行，最低限度也能解脫現生的苦惱，獲得人生的應有福樂。若能生生世世修大悲行，即可成就觀音菩薩的無邊功德，而得無上的解脫。所以，觀音菩薩的大悲法門，是不可思議的。《華嚴經》中的善財童子參訪觀音，當時他求觀音菩薩的開示；應如何學菩薩行？觀音菩薩直接的對他說：菩薩應學的法門無量無邊，但在這無邊的法門中，我是修學了大悲行解脫門。起初我漸漸地學行大悲，經過長久時間的學習，終於深入了大悲法門廣度衆生，成就無邊的清淨功德，而得無上的解脫。善財！我以大悲法門修菩薩行，一貫的目的，在解除一切衆生的苦痛，救護他，使他們免除怖畏。

衆生欲得菩薩的護念，無有恐怖，應修學

觀音菩薩的大悲法門。

◉附三：鄭僧一著．鄭振煌譯《觀音——半個亞洲的信仰》〈觀音〉

「觀音」這個名詞，長久以來一直是爭論紛紜的題目。玄奘（602～664）乾脆說它是早期的譯經上「謬誤」，認爲梵文Avalokiteśvara（＝Avalokita-iśvara）一字應該翻譯爲「觀自在」。自在是主宰義。觀自在就是「被見者之王」或「衆生所見之主」。但，澄觀（738～839？）却指出，梵文原典本身就有兩種不同的名稱；1927年在新疆發現的古抄本就證實了這一點，這是第五世紀末葉的作品，在一片殘葉上出現了五次觀音Avalokitasvara（＝Avalokita-svara）這個名詞，因而掃除了傳抄錯誤的可能性；引致米羅諾夫的結論，說觀音（Avalokitasvara）是本來的稱號，觀自在（Avalokiteśvara）是後來才有的。穆雷．艾美諾師曾在給我的一封信中說：「觀音（Avalokitasvara）的意義，無疑的是『察覺到聲音者』，梵文原字是所有形容合成語，前半部是被動的語氣。Avalokita的意思是『被察覺的東西』，前後合起來，字面上的意思完全是『聲音被他所察覺到者』。」很特別的，玄奘的高徒——窺基（632～682），與同時代的《慈恩傳》作者慧立一樣，在〈唐梵飜對字音般若波羅蜜多心經序〉中，仍然繼續使用「觀音」的稱號。

高楠順次郎和陳觀勝都曾說玄奘是「觀自在」一詞的創始者，事實並非如此。高楠教授說，玄奘「引進了觀自在，『自行存在的凝視者』或『凝視主』這個新譯名。」陳教授也寫道：「中國早期的譯者都使用觀音或觀世音的稱號，一直到玄奘才首次使用Avalokiteśvara的正確譯名觀自在（旁觀主）。」鳩摩羅什（344～413）在翻譯《法華經》和《心經》時，因爲使用「觀世音」一詞，也是被玄奘批評過的一人，但他早就說過，觀世音「亦名觀自在」。

時常有人以爲觀音是觀世音的縮寫，原因是爲了崇敬唐太宗（627～649在位）而避其名諱「李世民」，事實亦非如此。太宗於西元626年被立爲王位繼承人時，他的父親下令禁止「世」和「民」兩個字合併使用，但可以依禮分開使用；而且，上述規定也只限於「官銜、公私文書及人名。」西元650年，過份熱心的太宗之子高宗繼位，又把「民部」改稱「戶部」；但當西元679年，把「世尊」代以「聖尊」、「世界」代以「生界」的《最勝陀羅尼經》初譯稿，呈獻給高宗時，高宗讀後說：「既是聖言，不必避諱。」因此又恢復到原來的名詞——世尊和世界。

事實上，「觀音」早於西元185年就出現在支曜所譯的《佛說成具光明定意經》內，在那同時「觀世音」也被用於一篇「後漢所譯」而「已佚失」的行法的題目上。而且，就像艾美諾教授所告訴我們的：「Avalokitasvara絕不能分析爲包含有『世』的意義在內；lokita絕對不是那種意義。假如鳩摩羅什的翻譯有『世』這個字，可能是因爲avalokita和loka（世）兩個字（偶然）相似的緣故。」澄觀說：Avalokita的意思是觀，Svara的意思是音。《法華經》〈觀音品〉說，菩薩「觀其音聲，皆得解脫」，即指觀世〔？〕音也。並無新意。

關於菩薩一詞，本來是指喬達摩佛在圓成佛道之前的多生修行階段，其義爲「以圓滿智慧爲體者」或「決定要成正覺的衆生」。鈴木大拙解釋菩薩是一位深信菩提（義爲「智慧」，即法身〔或稱佛性〕反映在人類「心靈」上的影像），並且爲了衆生的緣故，以全部精神力量爲悟證和發展菩提而奮鬥的人。如果有人發願爲救度一切衆生脫生老病死故修行佛道（行六度——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若），是人即名菩提薩埵。入菩薩之道要以「菩提心爲因，大悲爲根本，方便至究竟。」

觀音在圖像上由男性變爲象徵母愛和大慈

大悲的女性，可以追溯到第五世紀的南北朝；胡應麟（1551～1602）和陳榮捷教授認爲中國一直到十一世紀才有女性觀音的圖像出現，是不對的。固然在唐朝（618～907）以前，絕大多數的觀音像都是男性，這可從現存的經典圖像及唐譯《華嚴經》上「勇猛丈夫」的稱號得到證明；一直到現代，他仍然被稱爲「父」或慈父。

百科全書式的《法苑珠林》撰於668年，記載觀音曾於479年現女身，替一位名叫彭子喬的信徒鬆開雙械，編撰較早的《北齊書》、《南史》和《北史》，也有類似的記載：觀音現女身，爲放蕩瘦弱的北齊武成皇帝（561～565在位）治病；並說陳朝的最後一位皇后沈氏出家爲尼，於617年獲得法名「觀音」。楊休列（737年最享盛名）在讚嘆一位佛教尼師時，曾提到另一位有神通的尼師說：「時人稱之爲觀音。」在《天竺志》中，觀音據說示現女身於錢繆（852～932）的夢中，告訴這位未來的吳越王說他將統治一個諸侯之國，他的國家也將度過混亂的五代，因爲他仁慈爲懷，反對殺生。第七世紀時，地婆訶羅翻譯《佛說七俱胝佛母心大準提陀羅尼經》，女性的觀音才以準提觀音（被稱爲「七俱胝（大數，通常以千萬代表一俱胝）諸佛之母」）的形像，在中國立定了腳根。

◉附四：〈六觀音〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

六觀音指化導六道衆生的六種觀音。略如下述：

⑴**大悲觀音**：主破地獄道三障。此道苦重，故宜用大悲。

⑵**大慈觀音**：主破餓鬼道三障。此道飢渴，故宜用大慈。

⑶**師子無畏觀音**：主破畜生道三障。此道獸王威猛，故宜用無畏。

⑷**大光普照觀音**：主破阿修羅道三障。此道多猜忌嫉疑，故宜用普照。

⑸**天人丈夫觀音**：主破人道三障。謂人道有事理，事伏憍慢，故稱天人，理則見佛性，故稱丈夫。

⑹**大梵深遠觀音**：主破天道三障。謂梵是天主標，主得臣也。

又，日本台密係以化導地獄之聖觀音、化餓鬼之千手觀音、化畜生之馬頭觀音、化阿修羅之十一面觀音、化人道之不空羂索觀音，及化天道之如意輪觀音等爲六觀音。東密則除去不空羂索觀音，而另加准胝觀音爲六觀音。亦有合台密、東密二說，而稱之爲「七觀音」者。

◉附五：〈三十三身〉（摘譯自《望月佛教大辭典》）

三十三身指《法華經》卷七〈普門品〉所載，觀世音菩薩的三十三種應化身。即：⑴佛身，⑵辟支佛身，⑶聲聞身，⑷梵王身，⑸帝釋身，⑹自在天身，⑺大自在天身，⑻天大將軍身，⑼毗沙門天身，⑽小王身，⑾長者身，⑿居士身，⒀宰官身，⒁婆羅門身，⒂比丘身，⒃比丘尼身，⒄優婆塞身，⒅優婆夷身，⒆長者婦女身，⒇居士婦女身，㉑宰官婦女身，㉒婆羅門婦女身，㉓童男身，㉔童女身，㉕天身，㉖龍身，㉗夜叉身，㉘乾闥婆身，㉙阿修羅身，㉚迦樓羅身，㉛緊那羅身，㉜摩睺羅伽身，㉝執金剛身。

《補陀落海會軌》一書則除去此中之⒆、⒇、㉑、㉒之四婦女身，而代之以人身、非人身、婦女身、童目天女身；又，《大佛頂首楞嚴經》卷六，除去⑼、⒆、⒇、㉑、㉒、㉚、㉝等七身，另加上四天王身、四天王國太子身、女主身、人身、非人身；又分辟支佛身爲獨覺、緣覺二身，總爲三十二應身。但梵文及西藏譯《法華經》均只列舉十六身，而非三十三身。此十六身即：⑴佛形，⑵菩薩形，⑶辟支佛形，⑷聲聞形，⑸梵天形，⑹帝釋形，⑺乾闥婆形，⑻藥叉形，⑼自在天形，⑽大自在天形，⑾轉輪王形，⑿畢舍遮形，⒀毗沙門形，

⒁軍主形，⒂婆羅門形，⒃執金剛形。

按，羅什所譯《法華經》是同經諸本中之最古本，而藏譯本及梵本之年代，則被認定遠在羅什本之後，故十六身說當係後世整理三十三身而成。

此外，《法華經》卷七〈妙音菩薩品〉，另爲妙音菩薩之應身揭出三十六身，梵文本及藏譯本則舉出三十三形。其中，頗多與觀音三十三身相通者。

◉附六：〈三十三觀音〉（摘譯自《佛教大辭彙》）

三十三觀音，指觀世音菩薩爲濟度衆生所示現的三十三身。又稱三十三體觀音。由於《法華經》〈普門品〉和諸種感應傳、持驗記等所敍述的大悲普益妙用，古來廣爲世人所讚嘆隨喜，因此觀世音菩薩的迹相，也成爲圖畫的題材。依此題材所繪的觀音像可綜合成三十三種，故稱三十三觀音。其中較著名的有清・卓峯完成的觀音應化圖三十三幅（現藏於東京帝室博物館）。依《佛像圖彙》所載，此三十三觀音即：

⑴**楊柳觀音**：踞坐於岩上，右手執柳枝，表千手觀音之楊柳手三昧。

⑵**龍頭觀音**：乘雲中之龍，表三十三身中之天龍身。

⑶**持經觀音**：箕坐於岩上，右手持經卷，表三十三身中之聲聞身。

⑷**圓光觀音**：身放光明，表《法華經》〈普門品〉所說（大正9・57c）：「或遭王難苦，臨刑欲壽終，念彼觀音力，刀尋段段壞。」之意。

⑸**遊戲觀音**：箕坐雲中，表〈普門品〉所說（大正9・57c）：「或被惡人逐，墮落金剛山，念彼觀音力，不能損一毛。」之意。

⑹**白衣觀音**：敷草坐於岩上，結定印，表三十三身中之比丘、比丘尼身。有二重圓相，爲三十三觀音的中尊。又，胎藏界曼荼羅的白處尊，一稱白衣觀音，但兩者無關。

⑺**蓮臥觀音**：合掌，向左坐於荷葉上，表三十三身中之小王身。

⑻**瀧見觀音**：倚於岩上，注視右方瀑布，表〈普門品〉所說（大正9・57c）：「假使興害意，推落大火坑，念彼觀音力，火坑變成池。」之意。

⑼**施藥觀音**：坐於池邊，注視蓮華，表〈普門品〉所說（大正9・57c）：「或在須彌峯，爲人所推墮，念彼觀音力，如日虛空住。」之意。

⑽**魚籃觀音**：乘大魚，浮於水上，表〈普門品〉所說（大正9・58a）：「或遇惡羅剎，毒龍諸鬼等，念彼觀音力，時悉不敢害。」又有同稱魚籃觀音，但手持魚籃而立者。

⑾**德王觀音**：趺坐於岩上，右手執柳枝，表三十三身中之梵王身。

⑿**水月觀音**：乘蓮瓣，立於水中，注視水面月影，表三十三身中之辟支佛身。

⒀**一葉觀音**：乘一葉蓮瓣，浮於水上，表三十三身中宰官身。

⒁**青頸觀音**：倚岩，左邊置瓶，瓶中插柳枝，表三十三身中之佛身。

⒂**威德觀音**：左手持蓮，箕坐，表三十三身中之天大將軍身。

⒃**延命觀音**：倚於水上之岩石，以右手支頰，表〈普門品〉所說（大正9・58a）：「呪詛諸毒藥，所欲害身者，念彼觀音力，還著於本人。」之意。另外，《補陀落海會軌》有二十臂的延命觀音，但與此延命觀音無關。

⒄**衆寶觀音**：稍向左平坐，表三十三身中之長者身。

⒅**岩戶觀音**：端坐於岩窟中，表〈普門品〉所說（大正9・58a）：「蚖蛇及蝮蠍，氣毒煙火燃，念彼觀音力，尋聲自迴去。」之意。

⒆**能靜觀音**：在岩壁間，兩手按一岩上，表〈普門品〉所說（大正9・56c）：「爲求金銀琉璃（中略）等寶，入於大海，假使黑風吹其船舫，飄墮羅剎鬼國，其中若有乃至一人稱觀世音菩薩名者，是諸人等，皆得解脫羅剎之

難。」之意。

⒇**阿耨觀音**：坐於岩上觀海，表〈普門品〉所說（大正9・57c）：「或漂流巨海，龍魚諸鬼難，念彼觀音力，波浪不能沒。」之意。

(21)**阿麼提觀音**：箕坐於岩上，表三十三身中的毗沙門身。

(22)**葉衣觀音**：敷草坐於岩上，表三十三身中之帝釋身。胎藏界曼荼羅也有葉衣觀音。

(23)**琉璃觀音**：乘蓮瓣，立於水上，兩手持鉢，表三十三身中之自在天身。

(24)**多羅尊觀音**：立於雲中，表〈普門品〉所說（大正9・57c）：「或值怨賊繞，各執刀加害，念彼觀音力，咸即起慈心。」之意。

(25)**蛤蜊觀音**：自蛤蜊貝殼中示現，表三十三身中之菩薩像。

(26)**六時觀音**：右手持梵夾而立，表三十三身中之居士身。

(27)**普悲觀音**：衣端受風而立，表三十三身中之大自在天身。

(28)**馬郎婦觀音**：以婦女狀而立，表三十三身中之婦女身。

(29)**合掌觀音**：合掌而立，表三十三身中之婆羅門身。

(30)**一如觀音**：坐於雲中飛行，表〈普門品〉所說（大正9・58a）：「雲雷鼓掣電，降雹澍大雨，念彼觀音力，應時得消散。」之意。

(31)**不二觀音**：拱手立於荷葉上，表三十三身中之執金剛身。

(32)**持蓮觀音**：持一莖蓮花，立於荷葉上，表三十三身中之童男童女身。

(33)**灑水觀音**：左手執鉢，右手執一楊柳枝，立於地上，係表〈普門品〉所說（大正9・56c）：「若為大水所漂，稱其名號即得淺處。」之意。

〔參考資料〕《大佛頂首楞嚴經》卷六；《一切功德莊嚴王經》；《大日經》卷一〈具緣品〉；《大智度論》卷二十六、卷三十、卷三十四；印順《初期大乘佛教之起源與開展》第八章；藍吉富編《觀世音菩薩聖德彙編》；後藤大用著・黃佳馨譯《觀世音菩薩本事》；小澤憲珠、小峯彌彥編著《大乘の菩薩》；渡邊大濤《解說梵文觀音經》。

觀所緣緣論（梵 Ālambanaparīkṣāvṛtti，藏 Dmigs-pa-brtag-paḥi ḥgrel-pa）

一卷。印度・陳那造，唐・玄奘譯，收在《大正藏》第三十一冊。內容主要係依因明三支之法，揭示心外之所緣緣非有，心內之所緣緣非無。

本論之異譯本，有陳・眞諦所譯之《無相思塵論》一卷、西藏大藏經所收之《觀所緣（偈）》及《觀所緣註》，以及1929年日本學者山口益所譯之法譯本。

本論之註釋書有護法造、義淨譯之《觀所緣論釋》一卷、藏譯本調伏天之《觀所緣（論）註釋》。此外有明代明昱之《觀所緣緣論會釋》一卷、智旭之《觀所緣緣論直解》一卷，以及近代呂澂、印滄共編之《觀所緣釋論會譯》。

◉**附：呂澂〈論奘譯觀所緣釋論之特徵〉**（摘錄自《呂澂佛學論著選集》卷一）

余嘗以陳（眞諦）、奘（玄奘）、淨（義淨）、藏（西藏）四譯《觀所緣釋論》互勘，又以《疏》（護法）會《論》消文，章句義解，異同畢見。大抵陳譯與藏譯，論文與注疏，體勢相類，惟奘譯獨殊。夫奘譯之異於陳譯，猶可以新、舊傳本不一相解，其異於藏譯，亦可以慧（安慧）、護（護法）學系各別為言。至於從淨譯注疏中剔出本論，奘譯仍與之異，時代未懸遠也，學說應相承也，何以至此，誠有費思索者。今姑設假定之說，逐次論之。

一者，奘淨兩家所用原本未嘗有異也，而奘師翻譯修辭改之。

此一假定，蓋以奘譯文辭通暢為淨譯所不及。以譯例格之，淨近於直譯，奘則近於意譯。由是以言，兩譯雖有文質繁簡之殊，覈實相當，其原本猶無害為一類。今從論文取例證之，頗有符者：

⑴淨譯第一頌：「設許爲因，由非彼相，極塵非境。如根。」

奘譯：「極微於五識，設緣非所緣。彼相識無故。猶如眼根等。」

陳那論本原爲頌體，釋論隨牒，不必全文，此印土著作通例也。奘譯力求整齊，每釋皆先引全頌，於是文句未能分段落者必改組而斷句，意有未盡者亦必引而足之，錯綜其詞，廬面遂非。此意譯之一式，今舉即其例也。更勘兩譯長行亦然：

⑵淨譯：「如堅潤等縱有其事，非是眼等識之境界，塵亦如是。」

奘譯：「如堅等相雖是實有，於眼等識容有緣義而非所緣，眼等識上無彼相故。色等極微諸和集相，理亦應爾，彼俱執爲極微相故。」

奘譯據文敷演，不覺其詞之酣暢，此又意譯之一式也。其尤甚者：

⑶淨譯：「由諸極微量無別故。」

奘譯：「非瓶甌等能成極微有形量別捨微圓相。」

極微以圓相爲量，量同則相同，量異應相異。奘譯謂非量有別而捨圓相，此誠曲暢其致，堪云意譯之上乘也，又爲一式。

據例類推，奘譯原本不必與淨譯異，特譯文敷暢，見其文彩有殊而已。然此猶其表也，細按奘譯所據以敷暢者又每見特殊之義焉。如一例云「於五識」，二例云「俱執爲極微相」，皆不見於論文，是必另有所自出也。因此更爲之假定曰：

二者，奘譯之潤文非但暢意而已，亦取注釋家言以改論。

用注釋改論本，此譯家慣技，羅什、眞諦諸家皆然。奘師旣取意譯，引申義蘊，勢必依諸釋文。今存護法注疏，或即當之。取例證成又有符者：

⑷論文「眼等識」奘譯改爲「眼等五識」。

論云「眼等識」，藏譯、淨譯皆不言所等有幾，陳譯則解作六識，蓋本無明文也。護法注疏乃反覆辨證等於五識。奘譯之改爲五，依此無疑。

⑸「色等境」改譯爲「色境」。

此隨上五識而改也。陳、淨、藏三譯皆云「內境」，奘譯獨改爲「內色」，局限於前五塵，此與護法注釋眼等諸識色爲依緣者又合。

⑹「功能爲根」改譯爲「色功能」。

此亦因說五識而改。陳、藏兩譯但云「功能爲根」，不加分別，此義蓋本之《二十論》「識自種子生」一頌。彼以根爲識自種，未明言色功能也，護法注疏乃云「斯所依性同時之根功能之色」。奘譯之改，當亦從之。由是《二十論》頌本「爲成內外入，故佛說爲二」(從梵本)，之爲二一句，奘譯亦改爲「佛說彼爲十」，限以色根。又《集量論》「自證離言爲根境界」(從藏本)之境界一語，奘譯亦改爲「色根境界」。苟不對勘梵藏本，「色根」之言固不辨所自來矣。

⑺「內境是識一分」亦改譯爲「不離識」。

陳、藏等譯說「內境是識一分」，此義蓋本之《攝論》「色等皆識分別爲性」。陳那《集量》亦云「識生現似自體及境二分」。護法注疏乃云「內聲、言不離識」。奘譯之改，本此無疑。

然則奘譯即直據護法注疏以改論耶？細勘之又不盡然。有處本係注疏補充而論已預出，有處注疏本有牒文而論又從刪，此皆不爲注疏稍留餘地。至如頌文「設所緣非緣」等言，則又注疏所全未見也。因此重爲之假定曰：

三者，奘譯改論非直宗護法之解也，乃別取諸後起之說。

本論要旨在辨析心境，故梵本題名用ālamboma，藏譯云dmigs-pa，陳譯云「塵」，皆但說「所緣」也。奘譯獨云「所緣緣」。標題旣異，繹義全殊，擧其要例，如：

⑻釋「所緣緣」而分析「所緣」與「緣」言之。

淨譯論文解「所緣」義，一則曰「其名境者，如彼相生故」；二則曰「凡是境者理須生其似自相識」。此二鉤鎖連環，生必似自相，

似相必隨生，非可割裂爲言也。奘譯乃改文曰：「所緣緣者謂能緣識帶彼相起，及有實體令能緣識託彼而生。」其意則以帶相爲「所緣」，託生爲「緣」，釐然如不相涉。故謂有「所緣」而非「緣」，又有「緣」而非「所緣」者。此義不必爾也。蓋理實有「緣」而非「所緣」，護法所謂非因義即指「所緣」。至於「所緣」則無不爲「緣」者，本論明「所緣緣」而題曰「所緣」，二名固一實矣。且以二義分解，勘之護法注疏並無此意。如云「隨境之識，彼是能生，彼是所緣」。是則不以能生爲「緣」也。又云：「如第二月，縱令此識有彼相狀，由不生故不名斯境。」是又不以帶相爲所緣也。所謂第二月者，內布功能均其次已，「似相之識而便轉生」。此內影像爲「所緣」，亦即爲「緣」也。奘譯必云有「所緣」而非「緣」，斯已異於護法之說矣。

不寧唯是，護法釋「總聚相」云：「有色合聚之物，四大爲性隨勝現相。」而奘譯云：「色等各有多相。」由是解爲「和集」，不以爲「總聚相」也。護法釋「離彼極微」一段云：「瓶等是假，故形別亦應是假。」而奘譯略此章句，故云，「又形別物析至極微」，並不以爲離「分」無「總」也。使盡依護法釋文，不應如此。

是故奘譯文義大同護法而不盡同，其所依據殆在繼承護法而變其說者。此復何所屬乎？或即護法門下勝子三家，或即戒賢其人，今雖不可確指，然勝子著述猶存藏譯，戒賢立說亦散見《倫記》等書，苟董理之，其學之所從，當有可考。研唐人學，抉其眞相，是所必務矣。今論譯文，姑爲之說曰：

⑴奘師譯文與其謂爲忠實之直譯，無寧謂爲暢達之意譯。

⑵奘師意譯與其謂爲信於原本，無寧謂爲信於所學。

⑶奘譯所宗與其謂爲護法之學，無寧謂爲晚起變本之說。

是數者，皆與歷來所以論奘譯者相反。然文獻足徵，治唐人學不可不注意及此也。然而是義難言，蓋自奘門諸賢即已惑之矣。請得更端論之。

唐人解《觀所緣論》之說，見於基師《二十述記》、《三十述記》、太賢《唯識學記》、慧沼《了義燈》諸書。今從論文姑舉二義以衡之：

㈠「**和合**」、「**和集**」**義**。

本論成立唯識，破斥極微和合之執，遠源於《二十唯識論》。《論》釋第十一頌云（據梵藏本）：

「彼一非是境，多極微亦非，彼聚亦非是，極微不成故。」

「此復云何？謂若一切色等處爲色等識各別境者，此則或應是一，如諸勝論者計有分色。或應是多極微，或應是彼多極微之總聚（Samhata，唐譯作和合及和集，下同）。然彼一體且非是境，離諸分外無所可取有分色故。多體亦不然，各各極微不可取故。此等總聚亦非境，如是極微，一實不成故。」

此釋多體爲境，分別極微與聚而言之，其詞猶略。安慧《三十唯識論釋》乃釋第一頌，引申其意曰（據梵藏本）：

「此無外境，祇識有境相起，云何可知？外境必以能生似現其相之識方許爲識之所緣緣，非僅作因（即許爲緣），與等無間緣等應無別故。又執五識身能緣和合（sam cita）似現彼相故。然和合不外諸分之聚集，離彼諸分即無和合相之識故。是故實無外境而祇識有和合相生。又即極微和合亦非彼（識之）所緣，諸極微無彼（和合）相故。極微合時與不合時，自性曾無所異，故極微和合亦如不合，不成所緣。又諸餘人云，各各極微不觀待餘，雖非根所分別，然互觀待，則爲根所取。但彼（極微）有待無待位中自體不異，即應一向爲根所取，或（一向）非根分別。若即互待之極微乃爲識境，則瓶壁等相狀差別，應不於識上生起，極微無有彼相故。又理不應識所現相與境相互異，有太過之失故。」（奘譯《成唯識論》卷

一糅有此文）

次下云「極微有此、彼、中央各分故，猶如柱等，非勝義有」。

此釋分析和合、極微和合、極微相待、形相差別四義而談，實啓陳那之論緒。解《觀所緣》，必應探此本源，乃盡其意。此中「和合」謂諸分聚集之假相，「極微和合」謂同一聚中生滅之極微，「極微相待」謂極微聚集彼此相資而有異相。第一是《觀所緣》之總聚，第二是極微，第三是總聚相。勘《順正理》卷四，緣「總聚假色」是上座義；緣「和合極微」是正理師義。其總聚相雖未見明文，而依護法釋此計所由云：「有色合聚之物皆以四大為性」。又云：「此對法宗許其十處但是大種」，勘《婆沙》卷一二七、《俱舍》卷二，此為覺天之說。《順正理》卷五引此復云：「譬喻論師作如此說」。是則「總聚相」之義，當屬諸譬喻師也。護法注疏亦謂「此計於前所立求進無由」。前立和合者是上座，此文轉計出諸譬喻，於理順矣。唐人之解，獨異於此。蓋以奘師將「總聚」譯為「和合」，「總聚相」譯為「和集」，遂不審二義相關，而以為相對也。其實「和合」、「和集」詞義本通，即奘譯《順正理》卷四釋上座計云：「衆微和合方成所依所緣事故。」下文又云：「衆多和集此用亦無，故處是假。」「和合」、「和集」明明綺互為文，執為對待，誠有所惑矣。由此，唐人又謂「和合」是經部說，和集是《順正理》說。其實正理師仍執極微為所緣：即彼《論》云：「和集極微為所緣故。」又云：「即諸極微和集、安布，恆為五識生起依緣，無有極微不和集故。」此固無「相資而有異相」之明文也。以總聚相之說屬於《正理》，大可疑矣。（勘清辨《中觀心論》第五品第三十六頌，以積集義救極微之積聚可為所緣，其說「諸微同類同依一聚為積聚，如象馬羣；異類異依一聚為和合，如軍林等。和合雖非所積集，亦不妨為所緣」云云。奘譯《二十論》或取後人破清辨之說，而改譯論文歟？）

(二)立破比量義。

陳那立論，必善因明，此殆常情可想像而知者。然其委細，應由護法注疏抽繹而出。如破極微、和合二義，先引他量云：

(1)極微是所緣性，與所緣相道理相應故。

(2)總聚是所緣性，因同前。

此二量因無共許同喻，所緣極微或總聚故。由此明其所以，依《論》為二因設二量云：

(3)極微與所緣相道理相應，是識之因性故，如共許所緣法。

(4)總聚與所緣相道理相應，是識所現故，喻如前。

此假設他宗之義而後破之。因本不共許，亦以假設為共也。次乃就他量出過，先破極微執云：

(5)極微與所緣相理不相應，許是因性故，如根。

此出前(3)量之因不定過，亦即顯(1)量之因不成。次更立量顯他宗過云：

(6)極微與所緣相理不相應，生識不現似其相故，如根。

今重立量破者，護法所謂凡因不定未必決定不成，故應能立、能斥、遮他、顯己，而併破之。以生現似其相之識乃成所緣，此是共許（見安慧《三十釋》），不待再立。次破和合執，先立量破云：

(7)總聚與所緣相理不相應，不能生現似其相之識故，如第二月。

此顯前(2)量之因有不成過，亦即破(4)量訖。次復設量云：

(8)總聚非識因性，非實有故，如第二月。

成立此已，次乃出正破量云：

(9)總聚與所緣相理不相應，非識因性故，如第二月。

此二次第而立，護法所謂「此由非實事，有性等總聚，不是識之生因，非實性故，如第二月，（既成立已），由斯方立非因性故，不是所緣，還（取喻）如（第）二月」也。《理

門論》謂因是「宗法」，理須決定共許，方成能立能破。今此殷勤，正爲斯義。唐人之解，又復不爾。以奘譯改頌云「設緣非所緣」，遂謂「極微於五識設緣非所緣」合爲宗旨，是則無因以立(5)量而能破不彰，改宗不成(6)量而能立亦失，遮他、顯己，俱不可知。至於破和合義，以所緣非緣立宗，又與(7)、(9)立破之量全違。本破其不爲所緣，乃復用爲宗法，亦有昧於立言之方便矣。要之，唐人學者，皆深信奘譯爲唯一精確直譯之文，既無原本之推勘，又無學說之溯源，僅恃思辨，縱橫演繹，其短長得失，固有可議者矣。

〔參考資料〕 宇井伯壽《陳那著作の研究》。

觀無量壽經（梵Amitāyur-dhyāna-sūtra）

一卷。劉宋・畺良耶舍譯。又稱《觀無量壽佛經》、《無量壽佛觀經》、《無量壽觀經》或《十六觀經》，簡稱《觀經》。收在《大正藏》第十二册。係佛在王舍城宮中，應韋提希夫人之請，開演修三福、十六觀等往生淨土之法的經典，與《無量壽經》、《阿彌陀經》同稱「淨土三部經」，爲淨土法門之寶典。

全經內容謂佛在王舍城耆闍崛山中時，城中太子阿闍世受惡友之教唆，將其父頻婆娑羅王幽禁於七重室內，欲使餓死。然其父得韋提希夫人密以酥蜜等物供給故未死。阿闍世聞訊大怒，乃欲殺害其母韋提希。後經大臣月光及耆婆之諫止，遂將其母幽禁深宮。時韋提希愁憂憔悴，遙向耆闍崛山，爲佛作禮，祈求往生淨土。佛察知其心念，遂現身宮中，示現西方極樂淨土，並說三福十六觀等往生淨土之法。時韋提希聞已大悟而得無生忍。五百侍女亦發無上道心，願生彼國。

此中，「三福」指世福、戒福、行福。「世福」者，孝養父母，事奉師長，慈心不殺，修十善業；「戒福」者，受持三歸，具足衆戒，不犯威儀；「行福」者，發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。此三者爲三世諸佛淨業之正因。

十六觀指(1)日想觀，(2)水想觀，(3)地想觀，(4)寶樹觀，(5)寶池觀，(6)寶樓觀，(7)華座觀，(8)像想觀，(9)阿彌陀佛觀，(10)觀世音觀，(11)大勢至觀，(12)普觀，(13)雜想觀，(14)上輩生想觀，(15)中輩生想觀，(16)下輩生想觀。謂作此十六觀，當見阿彌陀佛極樂世界。其中以第九阿彌陀佛觀最爲重要，經題即依此而立。唐・善導謂此經以觀佛三昧、念佛三昧爲宗，又立上述十六觀之前十三觀爲定善，後三觀爲九品之散善。又謂佛雖廣說定散兩門之益，然佛意唯在專稱彌陀佛號。

本經之梵本現已不存，西藏本亦無，而漢譯本亦僅存畺良耶舍譯本。然在新疆曾發現維吾爾文譯本之殘卷。日本學者高楠順次郎應英國牛津大學馬克士・穆勒之請，據現行本譯成英文，與《無量壽經》、《阿彌陀經》同收在《東方聖書》第四十九册。

本經之註釋書頗多，主要有善導《觀無量壽佛經疏》四卷、智顗《觀無量壽佛經疏》一卷、慧遠《觀無量壽經義疏》二卷、吉藏《觀無量壽經義疏》一卷、元照《觀無量壽經義疏》三卷、傳燈《觀無量壽佛經圖頌》一卷、彭際清《觀無量壽佛經約論》一卷等。

又，本經並非佛爲當時之上根者所說，係爲佛滅度後之未來世女人、惡人而說，故本經又稱《爲未來世經》。經文云（大正12・341c）：「如來今者，爲未來世一切衆生爲煩惱賊之所害者，說清淨業。」且韋提希亦白佛云（大正12・342c）：「世尊，我今因佛力故，得見無量壽佛及二菩薩。未來衆生，當云何觀無量壽佛及二菩薩。」故知此經乃爲未來世衆生而說。

◉附：田光烈〈善導之觀無量壽佛經疏〉

《觀無量壽佛經疏》，四卷。唐・善導（613～681）撰。簡稱《觀經疏》，內分玄義、序分義、定善義、散善義四部分。所以通常稱爲《四帖疏》。除此疏外，作者還著有《法事讚》、《觀念法門》、《往生禮讚》、《般舟

三昧讚》四部五卷。

本疏在宋代似只有玄義分流行。遵式的〈西方略傳序〉及戒度的《觀經扶新論》曾提到它，元照的《觀經義疏》也曾引用其文。此書傳入日本似在天平年間以前，天平十六年(744)後逐漸有四卷的寫本流行，此後有關淨土諸書往往加以引用，成爲日本淨土教的要籍。如日本的源空，就是依據本書散善門一心專念義而開創淨土宗的。

此書廣開淨土法門。內容分四部分。第一部分爲玄義分，作七門料簡：(1)先標序題，(2)次釋經名，(3)辨釋一經的宗旨和教判，(4)談說法人的差別，(5)料簡定善和散善二門，(6)和合經論相違，問答釋疑，(7)料簡韋提希聞佛正說得益分齊。第六門問答釋疑中又分六段：①先述諸師所解的往生九品義，②以道理破諸師義，③重舉九品返對破，④引文證明往生的對象定爲凡夫，非爲聖人，⑤會通別時義，⑥會通二乘種不生義。以上七門料簡都是文前玄義，一一引教證明。以上是第一卷。

第二部分爲序分義。作者將全經文義分判爲五門：(1)序分，從「如是我聞」至「五苦所逼云何見極樂世界」。(2)正宗分，從「日觀」初句至「下品下生」。(3)得益分，從「說是語時」至「諸天發心」。(4)流通分，從「阿難白佛」至「韋提希等歡喜」。以上四分佛在王宮正說，這是一會。(5)阿難爲耆闍大衆復述，又是一會。

此中序分義，又分爲二：①證信序，即「如是我聞」一句。②發起序，即從「一時」至「云何見極樂世界」。此中又分爲七：化前序、禁父緣、禁母緣、厭苦緣、欣淨緣、散善顯行緣、定善示觀緣。以上是第二卷。

第三部分爲正宗分定善義。即顯示十六觀中前十三觀：(1)日觀，(2)水觀，(3)地想觀(地觀)，(4)寶樹觀，(5)寶池觀，(6)寶樓觀，(7)華座觀，(8)像觀，(9)眞身觀，(10)觀音觀，(11)勢至觀，(12)普觀，(13)雜想觀。從初日觀至第七華座觀，總明依報，從第八像觀至第十三雜觀，總明正報。以上第三卷。

第四部分爲正宗分散善義，又分二段：(1)明三福爲淨土的正因，(2)明九品爲淨土的正行。三福中第一福即是世俗善根，第二福即是戒善，第三福即是行善。九品是十六觀中的第十四上輩觀、第十五中輩觀、第十六下輩觀，這三觀又各分上中下三品。前明十三觀爲定善，今此三福九品爲散善，定散兩門總屬正宗分。這是全經的綱要。

以下得益分、流通分、阿難爲大衆復說等義，都附在這一部分後面。以上第四卷。

本疏關於淨土立教要義和他宗說法不同之處有下列幾點。

第一，辨《觀經》的宗體。淨影寺慧遠以觀佛三昧爲宗，嘉祥寺吉藏以勸物修因往生爲宗，淨土因果爲體。本疏則以觀佛三昧與念佛三昧兩義爲宗，一心回願往生淨土爲體，更以二藏二教，判此經屬菩薩藏頓教。

第二，顯示往生的門路，即此經中所說的定散二門。定是息慮凝心，散是去惡修善。倘能依這兩行求願往生，皆可以乘彌陀大願爲增上緣而生安樂淨土。對於定散二門的分別，淨影等都以十六觀爲定善，以三福爲散善，定散皆韋提希啓請而說：但本疏以十六觀中的前十三觀爲定善，後三觀爲散善。定善是韋提希啓請，散善是佛陀自說。

第三，淨土的果體。即衆生所生的淨土和所見彌陀佛身。淨影等作三種區別：以爲上輩人同時見應身應土與化身化土，中輩人見應身應土，下輩人只見化身化土。但本疏則以爲是報身報土，並主張是以凡夫身往生。

第四，指出念佛的因緣。這裏他解釋稱名念佛的作用有三種意義。首先是以稱佛名號爲親緣。其次是以佛影顯現爲近緣，最後是以命終往生爲增上緣。

第五，說明兩類淨業。一類是依據淨土三經一論所說，爲讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚嘆五行。其中主要是稱名行，即念佛名號，念念不捨而入正定，名爲正業；其餘讀誦、觀察

等行，名爲助業。這兩種業叫做正行。此外種種散善又成一類，叫做雜行。這兩種淨業是與經文十六觀配合而說的：即正行與定善十三觀相應，雜行與散善三輩觀相應。

以上所談的幾點，都是善導在本疏中著重發揮的淨土要義。

本疏奠定了淨土宗的教理基礎，而且在行持中倡導稱名乃至讀誦、讚嘆等等方式，使之大衆化。從而完成了淨土一宗的宗義。使之成爲後來中國和日本佛教宗派中最爲流行的一個教派。

〔參考資料〕 《淨土典籍研究》(《現代佛教學術叢刊》㊽)；《淨土三部經》(《大乘佛典》⑥)；《淨土思想》(《講座．大乘佛教》⑤)。

觀佛三昧海經(梵Buddha-dhyāna-samādhi-sāgara-sūtra)

十卷。東晉．佛陀跋陀羅譯。略稱《觀佛三昧經》、《觀佛經》，詳稱《佛說觀佛三昧海經》。收在《大正藏》第十五册。

本經係佛陀在迦毗羅城尼拘樓陀林爲其父及姨母開示觀佛三昧法門之經典。全經凡有十二品，即：〈六譬品〉、〈序觀地品〉、〈觀相品〉、〈觀佛心品〉、〈觀四無量心品〉、〈觀四威儀品〉、〈觀馬王藏品〉、〈本行品〉、〈觀像品〉、〈念七佛品〉、〈念十方佛品〉、〈觀佛密行品〉。

本經之旨趣，可由經末所述窺知。其文云(大正15．696b)：

「爾時尊者阿難即從座起，頂禮佛足，白佛言：世尊！當何名此經？此法之要當云何持？佛告阿難：此經名繫想不動，如是受持。亦名觀佛白毫相，如是受持。亦名逆順觀如來身分，亦名一一毛孔分別如來身分，亦名觀三十二相八十隨形好諸智慧光明，亦名觀佛三昧海，亦名念佛三昧門，亦名諸佛妙華莊嚴色身，亦名說戒定慧解脫解脫知見十力四無所畏十八不共法果報所得微妙色身經，汝好受持愼勿忘失。」

又，《開元釋教錄》卷十四載有「觀佛三昧經一卷　姚秦三藏鳩摩羅什譯」之語。然該經與本經之異同則不詳。

〔參考資料〕 《出三藏記集》卷二；《歷代三寶紀》卷七；《開元釋教錄》卷三；《英譯大明三藏聖教目錄》。

觀世音菩薩授記經(梵Avalokiteśvara-bodhisattva-mahāsthāma-prāpta-bodhisattva-vyākaraṇa-sūtra)

一卷。劉宋．曇無竭譯。詳稱《觀世音菩薩得大勢至菩薩授記經》。略稱《觀世音授記經》、《觀音授記經》。收在《大正藏》第十二册。內容敍述佛在波羅奈國鹿苑中，爲華德藏菩薩說以無依止一法得如幻三昧。並謂彌勒、文殊等諸正士，及安樂世界之觀世音、得大勢等，皆得此三昧。其次說明觀世音、得大勢二大士發心之因緣，並謂阿彌陀佛滅度後，觀世音及得大勢將依序成等正覺，遞補其位，即觀世音在阿彌陀佛滅度後，成等正覺，號「普光功德山王如來」，得大勢則於普光功德山王如來法滅後，成等正覺，號「善住功德寶王如來」。

本經計有四譯，第一譯爲西晉．竺法護所譯的《光世音大勢至受決經》；第二譯爲西晉．聶道眞所譯的《觀世音授記經》，此二譯均已不傳。第三譯即曇無竭譯本；第四譯爲宋．施護等所譯的《如幻三摩地無量印法門經》三卷，其內容大致與曇無竭譯本相同，唯末後一段敍述有一女人發心，即轉身爲男子而受菩提之記，此則爲曇無竭譯本所未載者。

觀世音菩薩普門品(梵Samantamukha-parivartonāmāvalokiteśvara-vikurvaṇa-nirdeśaḥ，藏Spyan-ras-gzigs-dbaṅ-phyug-gi rnam-par-ḥphrul-pa bstan-ba kun-nas-sgo)

一卷。又稱《觀音經》、《普門品》。收在《大正藏》第九册。原是《法華經》裏的一品，由於觀音信仰傳入中國漸次流行，所以它

從漢文譯本內分出來，成爲便於受持讀誦的單行本。它的原本，似乎最初只有長行，所以在漢文譯本如晉·竺法護的《正法華經》、姚秦·鳩摩羅什的《妙法蓮華經》等中，此品全都是長行。直到隋代闍那崛多和笈多補譯的《添品法華經》，此品才有了重頌，這和比較晚出的梵文本和藏文譯本《普門品》相一致（梵、藏本比隋譯還要多出七個頌）。漢文本《普門品》的單行，時間比較早。梁代僧祐的《出三藏記集》卷四，就已記載有《光世音經》和《觀世音經》，但注明出自晉譯或秦譯本，當然是只有長行的。後來通行的《普門品》單行本，則是從隋譯別出，長行與重頌具備。

本品主要宣說觀世音菩薩的普門示現。長行敍述無盡意菩薩和佛的兩番問答。初番問答觀世音菩薩得名因緣。次番問答觀世音菩薩爲衆生說法的方便。末段特別讚嘆觀世音菩薩弘誓、慈力，勸當憶念歸敬（《添品法華經》在偈文前，更有莊嚴幢菩薩問無盡意菩薩，佛子以何因緣名觀世音，無盡意菩薩便遍觀觀世音菩薩過去願海，告莊嚴幢而說偈言等文，與偈文「具足妙相尊，偈答無盡意」語氣不合，通行本已刪去）。頌文之後，以持地菩薩稱讚得聞本品功德作結。

觀世音信仰很早就流行於西域，而且歷久不衰。因此，近人還在中國新疆吐魯番發現了回鶻文和古代突厥文的《普門品》譯本。其回鶻文本由拉德洛夫校刊並翻成德文，作爲俄國的《佛教文庫》第十四種，1911年在聖彼得堡刊行。此外，有意大利文重譯本（依漢譯本重譯），還有日本·渡邊照宏、長澤實導的兩種日文譯本（1935、1940，依梵本翻譯）。

關於《普門品》的重要注釋書，有隋代天台智顗說，灌頂記《觀音玄義》、《觀音義疏》各二卷，其後宋代四明知禮各爲作《記》四卷等。（游俠）

按，《玄義》、《義疏》二書爲天台宗闡釋性惡法門之要典。然歷來亦有疑其爲並非智顗之撰述者。普寂《四教儀集註詮要》書中，即列六義以力辯其並非智顗之眞撰。

觀普賢菩薩行法經（梵 Samantabhadra-bodhisattva-dhyāna-caryādharma-sūtra）

一卷。劉宋·曇摩密多譯。又稱《出深功德經》。略稱《觀普賢經》、《普賢觀經》、《普賢經》、《觀經》。收在《大正藏》第九册。內容敍述佛於毗舍離國大林精舍重閣講堂中，宣說自己將於三個月後入般涅槃，當時阿難、迦葉、彌勒等人乃請問佛滅後之修行及大乘之法要，佛因此爲說普賢觀門、懺悔六根罪法，及懺悔後之功德。

自古以來，此經被視爲與《法華經》〈普賢勸發品〉互爲表裏，而與《法華經》、《無量義經》被合稱爲「法華三部經」。其中，《無量義經》被稱爲「法華之開經」，而此經則被稱爲「法華之結經」。

據《歷代三寶紀》所載，本經前後有三譯。初譯爲東晉·祇多密所譯之《普賢觀經》一卷；第二譯爲姚秦·鳩摩羅什所譯之《觀普賢菩薩經》一卷。然此二譯皆缺而不傳，第三譯即是曇摩密多譯本。其註釋有《普賢行法經疏》一卷、《普賢經文句》一卷、《普賢經記》一卷、《普賢經私記》一卷等。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷二；《歷代三寶紀》卷七、卷八、卷十；望月信亨《佛教經典成立史論》。

二十六劃

讚

具稱讚歌、讚頌。指讚美佛菩薩及祖師等功德偉業之韻文章句。其篇幅長短不一，長篇如馬鳴《佛所行讚》、《普賢菩薩行願讚》等；短篇如《七佛讚唄伽陀》、《揵稚梵讚》等。《高僧傳》卷十三云（大正50・414c）：「東國之歌也，則結韻以成詠，西方之讚也，則作偈以和聲。雖復歌讚爲殊，而並以協諧鍾律，符靡宮商，方乃奧妙。」據此可知，印度的「讚」都是具有音樂性、可以歌詠的。

印度自古即有讚歌，《大事》中載有不少對佛陀之讚詠，而《往世書》中有關毗瑟奴、濕婆等神祇之讚歌，其性質亦與此相同。此外，諸經中亦頗多讚歎佛德之「讚佛偈」。

中國佛教之「讚」始自東晉・支道林《釋迦文佛像讚》、《阿彌陀佛像讚》、《諸菩薩像讚》。其後有北魏・曇鸞《讚阿彌陀佛偈》、唐・善導《往生禮讚》、宋・仁岳《釋迦如來降生禮讚文》等。另有敦煌出土者，如《淨土禮讚》、《大乘淨土讚》、《道安法師念佛讚》等。此外，我國歷代文學家也頗多此類著作。在宗教文學史上，「讚」也成爲一種特殊的文學體式。所讚詠的對象也擴大爲佛、菩薩、祖師大德、佛經、法義等等。

在日本佛教史上，在讚歌方面，也有一種獨特形式之和讚，廣行於民間。此外，有題在畫像上方之五言、七言等語句，或記載於僧傳篇末之簡單頌文等，此亦被稱爲「讚」。

◉附一：〈讚歎〉（編譯組）

讚歎（梵varṇa，藏bsṅags-pa），指以偈頌等讚揚歌歎佛德。略稱讚或歎。如《無量壽經》卷下云（大正12・277c）：「十方國土諸佛如來，常共稱揚讚歎彼佛無著無礙。」又如《勝鬘經》〈如來眞實義功德章〉云（大正12・217a）：

「勝鬘及眷屬，頭面接足禮，咸以清淨心，歎佛實功德，如來妙色身，世間無與等，無比不思議，是故今敬禮，如來色無盡，智慧亦復然，一切法常住，是故我歸依。」

關於讚歎的語義，有諸種說法。《大智度論》卷三云：「讚歎者，美其功德爲讚，讚之不足，又稱揚之，故言歎。」又，《法華經文句》卷三謂其有寄言歎、絕言歎二種；將歎寄於言語中，名之爲「寄言歎」；若言語不能盡，以心咨嗟，稱「絕言歎」。

世親之《往生論》認爲讚歎係往生淨土之行法，爲五念門之一。其文云（大正26・231b）：「云何讚歎？口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。」又，善導《觀經散善義》所舉出之五種正行中，讚歎與供養同爲第五正行。

關於讚歎與稱名（稱念佛名）之異同，《往生論註記》卷四及《論註拾遺鈔》卷下皆謂稱名攝於讚歎之中。然日本之淨土眞宗則以爲自行以偈等讚歎佛德，是自力定散機之所修，並非眞正讚歎。該宗認爲眞正之讚歎乃在稱名。

◉附二：白居易〈六讚偈並序〉（摘錄自《白居易集》卷六十八）

樂天常有願，願以今生世俗文筆之因，翻爲來世讚佛乘、轉法輪之緣也。今年登七十，老矣病矣，與來世相去甚邇，故作六偈，跪唱於佛法僧前，欲以起因發緣，爲來世張本也。

讚佛偈

十方世界，天上天下；我今盡知，無如佛者。堂堂巍巍，爲人天師；故我禮足，讚歎歸依。

讚法偈

過見當來，千萬億佛；皆因法成，法從經出。是大法輪，是大寶藏；故我合掌，至心迴向。

讚僧偈

緣覺聲聞，諸大沙門；漏盡果滿，衆中之

尊。假和合力，求無上道；故我稽首，和南僧寶。

衆生偈

毛道凡夫，火宅衆生；胎卵濕化，一切有情。善根苟種，佛果終成；我不輕汝，汝無自輕。

懺悔偈

無始劫來，所造諸罪；若輕若重，無大無小。我求其相，中間內外；了不可得，是名懺悔。

發願偈

煩惱願去，涅槃願住，十地願登，四生願度。佛出世時，願我得親，最先勸請，請轉法輪。佛滅度時，願我得值，最後供養，受菩提記。

〔參考資料〕《出三藏記集》卷十二；《廣弘明集》卷十五；《鳴沙餘韻》。

